

# Reflexiones Teológicas

Reflexiones Teológicas

Revista de estudiantes de teología

Enero - Junio de 2014

Enero - Junio de 2014

Número

**12**



# CONTENIDO

Editorial .....	7
-----------------	---

## TRABAJOS

La revelación de Dios: un camino de interpretación y de acción humana en el contexto de la Comunidad “Pueblo de Dios” .....	11
<i>Diego Fernando Cruz López</i>	
Ejercicio hermenéutico sobre el himno a Cristo de la Carta paulina a los filipenses (Flp 2,5-11) .....	35
<i>Benjamín Donoso</i>	
Don Bosco y la actualidad de su carisma .....	53
<i>Marcelo Escalante</i>	
Sobre la necesidad del reconocimiento de la religión en el espacio público: mirada desde Habermas y Taylor .....	75
<i>Pablo Andrés Fernández Pimentel, S.J.</i>	
La perspectiva de género: reto para la pastoral eclesial .....	91
<i>Sabás Cristóbal García González</i>	
La ideología y el discernimiento en la experiencia de fe católica .....	111
<i>Emma Aleyda Montaña Roa</i>	
Género y comunicación como lugares teológicos de la revelación: ¿Cómo comunicar a Dios en una sociedad llena de discriminaciones? .....	131
<i>Bertha Sofía Pitalúa Quiñonez, F.S.P.</i>	
La experiencia de fe en Dios como otro .....	157
<i>Walter Quintero Cardona, S.J.</i>	

## EDITORIAL

Varios acontecimientos sociales, eclesiales e institucionales enmarcan la edición del presente número de *Reflexiones teológicas*:

Por una parte, en el ámbito nacional colombiano, se adelantan los diálogos de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC cuyo proceso ha propiciado la reflexión en torno del papel de la Iglesia en el acompañamiento a las víctimas de la guerra y su servicio protagónico en un posible escenario de posconflicto.

De igual modo, el 7 de agosto del presente año, la Compañía de Jesús celebra los doscientos años de su restablecimiento en el mundo entero, luego de su supresión el 16 de agosto de 1773, mediante el breve *Dominus ac redemptor* del papa Clemente XIV; este aniversario permite profundizar en el legado ignaciano de nuestra Facultad, traducido en la espiritualidad que permea y orienta las actividades de docencia, investigación y servicio de la academia javeriana.

En tercer lugar, y como muestra de un serio ejercicio de discernimiento y respuesta a los desafíos de la realidad universitaria, la Facultad celebra la creación del Centro de Formación Teológica, unidad académica que –como su nombre indica– por medio de la oferta de formación teológica a todos los estudiantes de la Universidad, “busca consolidar el lugar de la teología en la Universidad desde un diálogo con los saberes, la cultura y la vida”. En tal contexto social, eclesial e institucional, resulta especialmente valiosa la reflexión teológica, marcada por un carácter crítico y analítico, manifestada por las nuevas generaciones de teólogos y teólogas cuyos escritos se publican en esta edición.

En el escrito “La revelación de Dios: un camino de interpretación y de acción humana en el contexto de la Comunidad ‘Pueblo de Dios’”, Diego Fernando Cruz López –estudiante de Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana– toma en cuenta que la revelación de Dios en la historia otorga centralidad al hecho histórico de Jesús de Nazaret y hace al ser humano su intérprete, para reflexionar, a través de la experiencia de la Comunidad “Pueblo de Dios” (una comunidad católica de laicos en Bogotá), cómo la Espiritualidad Carismática ha interpretado

esta revelación para discernir sus aportes y compromiso transformador con el mundo de hoy.

Benjamín Donoso, S.J. –estudiante de la Carrera de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana–, en el ensayo “Ejercicio hermenéutico sobre el Himno a Cristo de la carta paulina a los Filipenses (Flp 2,5-11)”, situado en las circunstancias que vive la comunidad cristiana, en el conjunto literario de la Carta y a la luz de los análisis retórico, semiótico y narrativo, expone el “himno cristológico de los filipenses” como la presentación sintética del recorrido que emprendió Cristo Jesús, entre su condición divina y humana. Así, según el autor, la obra exhorta a los lectores a un modelo determinado de conducta según los sentimientos que tuvo Cristo Jesús. El efecto en la comunidad creyente no podrá ser otro que configurarse en seguimiento de la persona de Cristo de modo libre, diverso, con contrastes y fraterno.

Con motivo del año jubilar que celebra el bicentenario del nacimiento de Don Bosco (1815-1888), Marcelo Escalante, S.D.B. –estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana–, en el escrito “Don Bosco y la actualidad de su carisma”, presenta al Apóstol de la Juventud como uno de los santos más representativos de la época moderna. Mediante la reseña de algunos elementos sobresalientes de su vida, pedagogía y espiritualidad, se pretende afirmar la actualidad de su carisma en la formación de cristianos para el siglo XXI.

En el texto “Sobre la necesidad de reconocimiento de la religión en el espacio público: una mirada desde Habermas y Taylor”, Pablo Andrés Fernández Pimentel, S.J. –estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana–, pone en cuestión la creencia según la cual la religión –como fenómeno social– habría perdido fuerza en el ámbito de lo público, ya fuese debido a la secularización o a la abierta no creencia en Dios. Como consecuencia, se presentan argumentos sobre su importancia y la necesidad del reconocimiento de la religión en el espacio público, según Habermas, debido a su riqueza; y según Taylor, debido a la importancia para los sujetos y la conformación de su personalidad.

Sabás Cristobal García González –estudiante del Bachillerato en Teología, en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México–, en el escrito “La perspectiva de género: reto para la pastoral eclesial” propone que la equidad de género es una de las principales pre-

---

tensiones a las que aspira la cultura contemporánea, al cobrar conciencia de la injusta condición subordinada a la que se hallan sometidas las mujeres en la mayoría de culturas. En su opinión, la nueva concepción de la equidad entre los sexos se fundamentaría en que mujeres y hombres son iguales y diferentes. De este modo, la perspectiva de género implicaría un cambio de paradigma heurístico para las ciencias sociales, con desafiantes implicaciones para las estructuras eclesiales y la práctica pastoral.

En el ensayo titulado “La ideología y el discernimiento en la experiencia de fe católica”, Emma Aleyda Montaña Roa –estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana– plantea que los esquemas del pensamiento humano se ven delimitados por la influencia cultural, su ideología propia o de grupos cercanos que determinan su mundo inmediato y la religiosidad en que se mueve el mismo hombre, de tal forma que van creando toda una cosmovisión de la vida. Cuando estas estructuras dominantes traspasan límites con ansias de poder, se crea la deshumanización y se establece un condicionamiento existencial. En este sentido, el cristianismo aporta al mundo la posibilidad del discernimiento con el cual actualiza el potencial humano, su historia y su carácter profético que permite una mirada crítica al acontecer cotidiano.

Bertha Sofía Pitalúa Quiñonez, F.S.P. –estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana–, en su artículo “Género y comunicación como lugares teológicos de la revelación: ¿Cómo comunicar a Dios en una sociedad llena de discriminaciones?”, a partir de la invitación del papa Francisco a los teólogos a promover el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias, apela al estatuto epistemológico de una teología contextual donde la pregunta por la categoría género, más allá de la matriz heterosexual común, estría transversalmente permeada por la acción comunicativa.

Finalmente, en el escrito titulado “La experiencia de fe en Dios como otro”, Walter Quintero Cardona, S.J. –estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana–, plantea que la experiencia común de la fe cristiana, entendida como elaboración compleja de su historia, que ha retomado desde sus orígenes la esperanza del pueblo de Israel y se concluye con la redención del Hijo de Dios, puede proporcionar otros sentidos de la fe primigenia y ello nos permita reconocer el rumbo y el valor de la misma en la sociedad contemporánea,

para que la consolidación de la fe que hemos recibido no constituya nunca un conocimiento cerrado a la trascendencia inabarcable del misterio, a la alteridad absoluta de Dios que es siempre Otro.

Con estos textos de investigación y reflexión teológica queremos seguir aportando a la consolidación y divulgación del pensamiento de las nuevas generaciones de teólogas y teólogos, como una respuesta concreta a los desafíos sociales, eclesiales e institucionales del mundo de hoy.

Juan Alberto Casas Ramírez  
Editor

# LA REVELACIÓN DE DIOS: CAMINO DE INTERPRETACIÓN Y DE ACCIÓN HUMANA EN EL CONTEXTO DE LA COMUNIDAD “PUEBLO DE DIOS”\*

*Diego Fernando Cruz López\*\**

Fecha de recepción: 21 de mayo de 2014  
Fecha de evaluación: 11 de julio de 2014  
Fecha de aprobación: 13 de agosto de 2014

## Resumen

*La revelación de Dios en la historia otorga centralidad al hecho histórico de Jesús de Nazaret y hace al ser humano su intérprete. El Concilio Vaticano II presentó este misterio como la comunicación personal que Dios hace al ser humano en Jesucristo, para liberarlo y participarle de su relación expresada en la experiencia comunitaria que implica una praxis social y política. La experiencia de la Comunidad “Pueblo de Dios”, una comunidad católica de laicos en Bogotá, será la base de nuestra reflexión sobre cómo la Espiritualidad Carismática ha interpretado esta revelación, para discernir sus aportes y compromiso transformador con el mundo de hoy.*

Palabras clave: *Revelación de Dios, Reino de Dios, liberación, voluntad de Dios, relaciones, praxis social.*

---

\* El artículo está basado en la investigación del trabajo de grado “La revelación de Dios en el contexto de la espiritualidad carismática hoy. El caso de la Comunidad ‘Pueblo de Dios’”, dirigido por la doctora Olga Consuelo Vélez Caro.

\*\* Estudiante de Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Ingeniero Electrónico, Fundación Universitaria Los Libertadores, Bogotá. Correo electrónico: cruz.diego@javeriana.edu.co

## INTRODUCCIÓN

Una mirada a nuestro entorno da cuenta rápidamente de las difíciles condiciones en las que se encuentra el ser humano en todo el mundo. Por un lado, guerras que no cesan arrojan víctimas y miseria por doquier, un sistema económico que idolatra el dinero y privilegia a quienes lo tienen y marginan a quienes no, leyes y congresos que favorecen las grandes corporaciones y potentados, o a los narcos de turno, y gobiernos que se han transformado en las sucursales de sus emporios económicos, pobreza e injusticia parece ser el pan diario de una humanidad que aparentemente se conforma con lo que este mundo le ofrece.

Sin embargo, este desolador panorama contrasta con otra parte de la humanidad que es consciente de la injusticia y busca –por diversos medios– hacer contrapeso a todas esas manifestaciones del antirreino, para conservar la esperanza de un mundo mejor y más justo. Ellas son las personas de buena voluntad<sup>1</sup> y, en nuestro contexto eclesial, la Iglesia de Cristo.

En lo que atañe a la Iglesia, hace poco más de cincuenta años el papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II y nos comunicó, por medio de la constitución dogmática *Dei Verbum, DV*, que por un acto unilateral de amor, Dios se ha revelado a la humanidad en la historia y de manera concreta en la persona de su Hijo, con el propósito de darnos a conocer su voluntad: hacernos partícipes de su naturaleza divina (*DV2*).

Esa voluntad se hace posible en los seres humanos que optan por la fraternidad humana, y en concreto, por las víctimas del orden social y de las injusticias estructurales.<sup>2</sup> Si se considera que la revelación se asume por la fe en Dios y hace necesaria su gracia y el auxilio del Espíritu Santo que la perfecciona en la cotidianidad por medio de sus dones (*DV5*), nos preguntamos de qué manera el propósito de Dios se está cumpliendo hoy. ¿Cómo enfrentamos los cristianos el reto de vivir según el plan de Dios para la humanidad?

---

<sup>1</sup> La constitución dogmática *Lumen gentium* se refiere con este término a las personas no cristianas (*LG 16*) pero promotoras del bien en la sociedad humana. La constitución pastoral *Gaudium et spes* se refiere a ellas como personas “en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (*GS 22*).

<sup>2</sup> Estrada, *Una eclesiología desde los laicos: laicado, comunidad y sacerdocio*, 41.



---

Este artículo tiene por objeto reflexionar si la interpretación que el Concilio Vaticano II nos comunicó sobre la revelación de Dios está suficientemente asimilada para propiciar los cambios estructurales que, en términos de compromiso social y justicia, nuestra sociedad sigue necesitando hoy. Para ello, hemos querido proponer la experiencia de una comunidad católica de laicos que –cercana a la experiencia de este Concilio y perteneciente a la corriente espiritual de la Renovación Carismática– lleva más de cuarenta años al servicio de la sociedad y de la Iglesia. Nos referimos a la Comunidad “Pueblo de Dios”<sup>3</sup>, fundada por la señora Ana de Laguna, con la orientación y apoyo del presbítero eudista Rafael García Herreros Unda.<sup>4</sup>

En los aportes de Alberto Parra S.J., encontramos la hermenéutica<sup>5</sup>, como el método que nos posibilitará llegar al “encuentro con el ser y con

---

<sup>3</sup> La Comunidad “Pueblo de Dios” es una comunidad de laicos que “está al servicio del Evangelio de Jesucristo como sus discípulos y misioneros; promueve desde el discernimiento de la voluntad de Dios por la oración y la acción del Espíritu Santo, la misericordia y la evangelización; y trabaja inserta en la Iglesia Católica por la defensa de la fe cristiana, transitando con abnegación por el camino progresivo de la conversión y la santidad”. (Comunidad Pueblo de Dios, “Misión”. Su sede en Bogotá está en la Carrera 74A No.80-77 PBX: 251 3091. Página web: <http://comunidadpueblodedios.org> (consultado el 2 de junio de 2013).

<sup>4</sup> “Presbítero de la Congregación de Jesús y María, Padres Eudistas, que se destacó en Colombia, durante el siglo XX, por sus palabras y acciones en pro de una nación justa, equitativa y en paz, a partir del encuentro personal con Jesucristo, revelador de Dios y dador de su Espíritu. Recordado por su valioso trabajo social en pro de las familias pobres, con la ayuda de estas familias y los aportes generosos y anónimos de familias pudientes, construyó el barrio El Minuto de Dios, que ha sido centro de una gran actividad social y espiritual.” (Minuto de Dios, “P. Rafael García Herreros”, *Minuto de Dios*, [http://minutodedios.org/images/pdf/padre\\_rafael\\_garcia\\_herreros\\_biografia.pdf](http://minutodedios.org/images/pdf/padre_rafael_garcia_herreros_biografia.pdf) [consultado el 4 de enero de 2014]).

<sup>5</sup> Al referirnos a la hermenéutica como método seguimos los aportes que el profesor Alberto Parra hace en su libro *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, que se conecta con la fenomenología de Husserl y con la analítica existencial de Heidegger. Esta nueva hermenéutica busca, en oposición al historicismo dogmático y al dogmatismo textual, “rescatar el presente, el aquí, el ahora, la esencial dimensión de historicidad del ser situado” (Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 23), que es dinámico y procesual. Esta hermenéutica comprende “al ser como acontecimiento, como suceder, como dinámica; en cuanto que el ‘ser siendo’ es probablemente una comprensión mucho más adecuada que las intelecciones petrificadas del ‘ser sido’ o del ‘ser que es’ siempre el mismo, inmodificado e inmutable” (Ibid). Al comprender al “ser siendo”, encontramos que el sujeto interviene en la interpretación; así, la interpretación del texto no es neutra ni única, sino toma en cuenta al ser que está aconteciendo, se torna en una relación entre el sujeto que interpreta y lo que está viviendo. Con ello, los resultados quedan sujetos al cambio dependiendo del contexto en el que se le interpreten.

la realidad [...] en el plano de una historia personal y colectiva”<sup>6</sup>, que nos permita situar –en la “sensibilidad de los sujetos”<sup>7</sup> de la Comunidad “Pueblo de Dios”– las fuentes de interpretación del acontecimiento revelador de Dios en la historia.

La investigación la expondremos en tres partes: la primera toma como guía las constituciones del Concilio Vaticano II, los aportes de las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, y otras intervenciones de reconocidos teólogos, para presentar la comprensión que Vaticano II propone sobre la revelación de Dios en la historia; la segunda parte determina algunas características de la Espiritualidad Carismática, la comprensión de la revelación de Dios en la Comunidad “Pueblo de Dios” y su articulación con la comprensión que Vaticano II nos presenta como referente normativo de ella; la tercera parte presenta algunas conclusiones del trabajo.

## 1. LA REVELACIÓN DE DIOS SEGÚN LA *DEI VERBUM*

En la constitución dogmática *Dei Verbum*, el Concilio Vaticano II se centra en dar razón de qué es y en qué consiste la revelación de Dios; y al argumentar desde los contenidos de la Sagrada Escritura y la tradición, y responder a problemas diferentes, toma en cuenta los adelantos de la teología y de la exégesis.<sup>8</sup> Así, por medio de esta constitución, la Iglesia:

Ya no concibe fundamentalmente la revelación como un conjunto de verdades doctrinales comunicadas por Dios, contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Entiende la revelación como una comunicación personal que Dios nos hace en Jesucristo. Con Jesús de Nazaret la Palabra divina entra en el tiempo y asume un rostro y una identidad humana, histórica y culturalmente condicionada.<sup>9</sup>

La novedad de esta formulación está propiciada por el cambio de una mentalidad sacral a una mentalidad secularizada que hace de la historia mediación de la revelación divina. Así, la revelación cristiana es

---

<sup>6</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 52.

<sup>9</sup> Gelabert, *La revelación: acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, 91.

---

histórica, y Jesucristo se constituye en mediación suprema y plenitud de la revelación; su intérprete es el ser humano, lo que implica una tarea hermenéutica. De allí que revelación e interpretación sean indisolubles; Jesucristo es revelación de la relación trinitaria de Dios y hace partícipes a los seres humanos de esa intimidad divina que se expresa históricamente en una praxis social y política.<sup>10</sup>

La complejidad que genera abordar la revelación de Dios en la historia hace necesario acercarnos a ella desde diversas miradas. Por ello, proponemos una reflexión teológica centrada en los aspectos cristológicos, antropológicos, eclesiológicos y de la acción humana, que toma como guía los contenidos ofrecidos por la *Dei Verbum* y otras intervenciones de Vaticano II, los aportes de las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, y algunas reflexiones de teólogos que han ahondado en este tema.

En el primer aspecto, la correcta interpretación de la revelación de Dios supone una imagen de Jesús acorde con ella. *Dei Verbum* afirma que “la verdad profunda acerca de Dios y de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación” (DV2). Como mediador, el evangelista nos recuerda que en Cristo se nos ha revelado quién es Dios: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí” (Jn 14,6); como plenitud, sigue diciendo: “Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre” (Jn 14,7).

De esta manera, Dios nos revela el misterio en su Hijo, quien es –él mismo– el contenido de la revelación. Esto hace necesaria una pregunta acerca de Jesús que no deja de tener vigencia: “Y vosotros ¿quién decís que soy yo?” (Mt 16,15). Tal pregunta nos lanza a dar razón por la imagen de Cristo que prevalece hoy en el contexto latinoamericano, permanentemente azotado por la opresión de conflictos internos, la corrupción, sistemas económicos perversos, la pobreza y la injusticia social, entre otros males propiciados por el género humano.

Como asegura Jon Sobrino<sup>11</sup>, las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe han venido ampliando lo que

---

<sup>10</sup> Vélez, *El método teológico*, 53.

<sup>11</sup> Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 34.

Vaticano II dio muestras de ser el verdadero rostro de Jesús. Medellín lo expresa en estos términos:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberarnos a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tiene su origen en el egoísmo humano.<sup>12</sup>

Por su parte, Puebla se manifiesta así:<sup>13</sup>

...reconoce y agradece que existe una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral [...] recoge muchos rasgos de Jesús de Nazaret –del Jesús histórico– que, se presupone, son los que van llenando de contenido la nueva y deseada imagen de Cristo.<sup>14</sup>

Algunos de estos rasgos –el anuncio del Reino de Dios, las bienaventuranzas, el sermón del monte, su pobreza, su carácter liberador– permiten a Puebla confirmar un rostro de Cristo que se identifica con los pobres, quienes se constituyen en su opción preferencial<sup>15</sup>.

Santo Domingo hará la siguiente declaración: “En el gesto de comunicación del Padre, a través del Verbo hecho carne, la palabra se hace liberadora y redentora para toda la humanidad en la predicación y en la acción de Jesús.”<sup>16</sup>

Finalmente, Aparecida afirma de Jesucristo: “Él es el único liberador y salvador que, con su muerte y resurrección, rompió las cadenas opresivas

---

<sup>12</sup> Celam, “II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Medellín, 1968”, *Justicia*, 3, *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_medellin.php](http://www.celam.org/conferencia_medellin.php) (consultado en junio de 2013).

<sup>13</sup> Idem, “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Puebla, 1979”, 173, *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_puebla.php](http://www.celam.org/conferencia_puebla.php) (consultado en junio de 2013).

<sup>14</sup> Sobrino, *Jesucristo liberador*, 37.

<sup>15</sup> Celam, “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Puebla, 1979”, 1133, *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_puebla.php](http://www.celam.org/conferencia_puebla.php) (consultado en junio de 2013).

<sup>16</sup> Idem, “IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Santo Domingo, 1992”, 278, *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_domingo.php](http://www.celam.org/conferencia_domingo.php) (consultado en junio de 2013).

---

del pecado y la muerte, que revela el amor misericordioso del Padre y la vocación, dignidad y destino de la persona humana.”<sup>17</sup>

Con esto vemos que el carácter liberador de Jesús constituye, en América Latina, su imagen más fiel, y nos lleva a pensar que, como la lucha por la justicia es el propósito de la Iglesia, ella busca –desde el rostro liberador de Jesús– una sociedad liberada integralmente.<sup>18</sup>

En este sentido, toda experiencia del Jesús revelado ha de ser iluminada desde su rostro liberador en orden al anuncio del Reino de Dios (ver a Mc 1,15), cuya mediación y destinatarios primeros son los pobres y marginados de la sociedad, y “en cuanto que Dios puede salvar a lo más deshumanizado y alejado de él, los pobres y pecadores, su salvación alcanza a todos los hombres”.<sup>19</sup>

Al comprenderse en términos de la presencia de Dios, este rostro liberador no es intervencionista; por el contrario, es respetuoso de la autonomía del mundo. No obstante, nos da fortaleza para afrontar las diversas contingencias propias de vivir en un mundo en constante cambio y las consecuencias negativas de nuestros actos egoístas; es solidario con el sufrimiento humano, pues lo padece en nosotros, pero a su vez, como imagen y semejanza suya, nos faculta para propiciar la justicia y el bien, en especial, por los más desprotegidos de la sociedad; y nos interpela para que el rostro que transparentemos no caiga en exclusiones o rechazos, deformando las formas concretas del rostro amoroso y liberador de Jesús.

Respecto del segundo aspecto –el que aborda al ser humano en la revelación–, la constitución *Dei Verbum* habla de un género que está en capacidad de conocer a Dios de manera racional (*DV* 6), de tener esperanza y de buscar la salvación venida del Padre por medio de la perseverancia en las obras buenas (*DV* 4); que está abierto a la experiencia religiosa y a confiar libre y totalmente en Dios desde su entendimiento y voluntad; y que dispone de los auxilios del Espíritu Santo y es capaz de conversión (*DV* 5).

---

<sup>17</sup> Idem, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Aparecida*, 6.

<sup>18</sup> Ibid., 385.

<sup>19</sup> Estrada, *Una eclesiología desde los laicos*, 41.

Sin embargo, también hablamos de un ser que “se encuentra incapacitado para resistir eficazmente por sí mismo los ataques del mal, hasta sentirse subyugado con cadenas” (*Gaudium et spes*, GS 13), que es capaz de grandes y nobles acciones pero está inclinado a la brutalidad y baja surgidas del egoísmo y falta de caridad que desembocan en la injusticia. Por ello el Concilio nos comunica que “en realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Tal afirmación hace evidente que por el conocimiento del hombre Jesús conocemos al auténtico ser humano, teniendo presente que “llevamos la imagen del primer Adán, pero estamos llamados también, desde el principio, a realizar la imagen de Jesucristo, nuevo Adán (ver 1Co 15,45)”.<sup>20</sup>

¿Cómo se muestra el hombre Jesús como el auténtico ser humano? Una respuesta puede ser: “Jesús vivía de la certeza de la realidad de Dios, no solo en él, sino en todo ser humano”<sup>21</sup>; es decir, Jesús, por su propia experiencia, sabe que Dios habita en él, y por tanto, el ser humano es el lugar donde vive Dios.<sup>22</sup> Esto explica por qué Jesús vive de cara al continuo acto creador de Dios en él y que exista coherencia entre lo que vive y siente, dando lugar al cumplimiento de la voluntad de Dios en su vida.

Por consiguiente, lo que hace Jesús con su manera de vivir es comunicar cómo actúa Dios en él, y esto es lo que quiere que acontezca en todo ser humano<sup>23</sup> para que sea auténticamente humano. De esta forma, es posible entender que “Dios, el misterio, está implícito en todo ser humano y constituye el fundamento de la estructura de nuestras posibilidades de existencia”.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Aparecida*, 27.

<sup>21</sup> Baena, “Identificación con Cristo y discernimiento ignaciano”, 2.

<sup>22</sup> Idem, “Fundamentos del discernimiento en la revelación: ¿Cómo acoge el ser humano la voluntad de Dios?”, 35.

<sup>23</sup> Ibid., 36.

<sup>24</sup> Idem, “Identificación con Cristo y discernimiento ignaciano”, 2.

---

Nuestro paso por este mundo tiene un solo propósito: llegar a ser seres humanos con total apertura a la trascendencia; en otras palabras, con total apertura a Dios, fin último de nuestra existencia, de donde venimos y hacia donde vamos. Sin embargo, esto no se logra con ensimismamientos o con búsquedas personales sobre los secretos íntimos de la existencia humana y del universo. Esto –nos lo enseña Jesús con su ejemplo– se logra solo a través de la presencia del *otro* en nuestra vida, es decir, de mi relación con el *otro*.

La vida de Jesús es una existencia en función del prójimo, es continua salida de sí mismo, continuo vaciamiento de su existencia (*kénosis*), es una pro-existencia, es decir, “el universalismo de su entrega a los demás”<sup>25</sup>, un servicio pleno, una existencia comprometida absolutamente con el ser humano hasta entregarse él mismo como ofrenda viva. Jesús es el cumplimiento de la voluntad del Padre, la mejor y absolutamente perfecta.

Si la voluntad de Dios –que siempre está sucediendo– se experimenta e interpreta en la medida en que se pone libremente en acción nuestra voluntad en la vida cotidiana, hay que decir que no todo acto humano es voluntad de Dios. Solo lo es si trae consigo una renuncia a los propios intereses y existe una salida de sí mismo hacia los demás. Esto significa:

Si somos fieles a esa orientación de Dios creador, estamos interpretando auténticamente su voluntad. O en otras palabras, el criterio para medir nuestra manera de existir, habría que radicarla en la orientación de nuestras operaciones intencionales libres hacia los otros, nuestros hermanos. Precisamente en esto consiste una real experiencia de Dios, cuando sentimos, que nuestros propios actos intencionales libres, están orientados siempre en función de los otros.<sup>26</sup>

Lo anterior indica que, al volver sobre sí mismo, Jesús se encuentra y tiene una experiencia con la realidad de Dios actuando en él.<sup>27</sup> Este es el ser humano que nos revela Jesús: el absolutamente fiel a la voluntad de Dios, el que ejerció responsablemente su propia existencia al salir

---

<sup>25</sup> Estrada, *Una ecclesiólogía desde los laicos*, 62.

<sup>26</sup> Baena, “Identificación con Cristo y discernimiento ignaciano”, 3.

<sup>27</sup> *Ibid.*

de sí mismo, al optar en todo momento por Dios, y en consecuencia, por sus preferencias: los pobres y marginados. Es un ser humano que “expresó plenamente la vinculación de Dios con los hombres durante su vida terrena, [y] representa ahora la máxima unión posible entre el hombre y Dios”.<sup>28</sup>

Es un seglar judío, que se consagra a la construcción del Reinado de Dios, sin ausentarse del mundo ni de la sociedad, ni en su praxis ni en su comportamiento cotidiano [...esta] actividad de Jesús se transforma en revelación de Dios mismo.<sup>29</sup>

El aspecto eclesiológico se reconoce en la invitación que hace la comunidad trinitaria dinamizada por el amor al género humano, para que acepte su plan divino (*DV2*). Ella invita al ser humano a ser partícipe de su relación, en la cual la diversidad funcional y la igualdad fundamental<sup>30</sup> se hacen plenas y propician la unidad. Es la clase de relación que Dios desea comunicar por medio de su revelación al mundo entero, que parte del reconocimiento de un *yo* en continua salida de sí mismo mediante el servicio y el amor hacia el *otro*, y que se concreta en relaciones positivas interdependientes con autonomía, para dar lugar a la presencia del Reino de Dios entre los seres humanos.

El Concilio nos habla del nuevo pueblo de Dios como “un reino y sacerdotes para Dios, su Padre” (*LG 10*), que adopta la dinámica de la comunidad de amor trinitario; convierte el servicio en medio para mantener relaciones positivas entre las personas, y así dar gloria a Dios, y nos hace partícipes de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo (*LG 10*), para que seamos sacerdotes de su sacerdocio, permaneciendo en unidad junto con toda la creación.

Esto significa que sacerdote es quien está al servicio de otros, no de sí mismo, y solo quienes –como Jesús– se unen para servir, conservan la autenticidad de lo que él quiso comunicar con su vida. De esta forma, los miembros de la Iglesia conscientes de su bautismo y de su sacerdocio contribuyen en el restablecimiento de las relaciones rotas por el egoísmo y

---

<sup>28</sup> Estrada, *Una eclesiología desde los laicos*, 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>30</sup> Parra, *La Iglesia*, 242.



---

entregan su vida con “palabras y hechos” (DV2) al servicio de la justicia; asimismo, asumen su carácter profético, desenmascaran la realidad de muerte del mundo, luchan –como miembros de un solo cuerpo– por la igualdad y dignidad humana, y se comprometen vitalmente y con preferencia por los marginados, los discriminados y excluidos de la sociedad.

Lo anterior nos lleva a la acción humana, último aspecto considerado, que (sin que sean todos y no logremos profundizar suficientemente en ellos) nos lanza a revisar las implicaciones para la sociedad, pues el anuncio del Reino de Dios debe suponer su construcción en este mundo. Ello indica que solo se puede concebir una acción humana como cristiana si ésta afecta positivamente a la sociedad y propicia una respuesta ante el sufrimiento humano. En este punto, tiene lugar la presencia activa de cada miembro de la Iglesia, en especial del laico, por su amplia presencia en el mundo y capacidad de impactarlo.

¿Qué le queda por hacer al ser humano frente a lo que Jesús muestra con su vida, y a la invitación que Dios le hace? Optar, libre, consciente y responsablemente por el ser humano que esté frente suyo, según la manera presentada por Jesús. En esto radica el sí al proyecto salvador de Dios para la humanidad, la verdadera acción humana. En que el ser humano, al optar por el ser humano, elige explícitamente a Dios. Y ¿cómo sabremos si nuestras opciones son como las de Jesús? la respuesta nos la da el mismo Evangelio: los reconocerán por los frutos (Mt 7,15-20).

Las acciones darán testimonio de lo que hay en nuestro corazón, es decir, de nuestras intenciones, de la misma manera como hablaron de Jesús, pues el ser humano –al comprometerse responsablemente con su propia existencia– pone en acto la voluntad de Dios sobre él<sup>31</sup> y se constituye en respuesta capaz de transformar la sociedad. San Pablo nos anima al ejercicio de una “autonomía moral, que viene de la conciencia que evalúa y discierne, para asumir el peso de la libertad y tomar decisiones”.<sup>32</sup> Esto es:

...alargar la mística a la política y a la transformación social [...] siguiendo el ejemplo de Jesús que vinculó su experiencia de Dios Padre y su compromiso

---

<sup>31</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*, 167.

<sup>32</sup> Estrada, *Una eclesiología desde los laicos*, 77.

---

en favor de los demás. Estos elementos son constitutivos de la espiritualidad cristiana y de forma especial de la espiritualidad laical.<sup>33</sup>

Dicha comprensión del papel protagónico del laico como transformador de la realidad la asume y propicia Vaticano II, cuando por medio del decreto *Apostolicam actuositatem*, AA, le anima a comprometerse con la vocación al apostolado (AA 2), a aplicar convenientemente su ingenio a los problemas actuales (AA 6) desde su testimonio de vida y principios cristianos. Lo llama para que transforme realidades (LG 35) sobresaliendo por la acción social (AA 7); para que, consciente de su responsabilidad como miembro activo de la sociedad, influya para “sanear las instituciones y las condiciones del mundo [...] impregnando de sentido moral la cultura y las obras humanas” (LG 36); para que colabore en el ejercicio de la actividad política “desarrollando el sentido íntimo de la justicia, de la bondad y del servicio al bien común” (GS 73); para que su injerencia en el mundo llegue “incluso a la administración de los bienes de la Iglesia” (AA 10) como porción del pueblo de Dios que es, de manera que “la responsabilidad sea de toda la comunidad [...] pues ella, [la administración] al ser una tarea eminentemente profesional, exige tiempo y competencia”.<sup>34</sup>

Sin embargo, este llamado apasionado del Concilio contrasta notablemente con las posibilidades reales que el laico encuentra en sus relaciones con la jerarquía<sup>35</sup>, pues fenómenos como el clericalismo y concepciones eclesiológicas prevaticanas aún siguen vigentes, condicionando las posibilidades de participación corresponsable y fomentando la heteronomía:

Para que un laico pueda cumplir con lo que el Concilio le plantea resulta necesario, al menos, un clero que permita ciertos márgenes de participación y

---

<sup>33</sup> Ibid., 67.

<sup>34</sup> Del Portillo, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 232.

<sup>35</sup> Definición que busca clarificar el sentido evangélico de la jerarquía: “Servidores humildes, ricos de fe, que mantienen abiertos los brazos para custodiar a todo el pueblo de Dios y acoger con afecto y ternura a toda la humanidad, especialmente a los más pobres, los más débiles, los más pequeños [...]. Solo el que sirve con amor sabe custodiar.” (Francisco, “Santa misa imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma: Homilía del santo padre Francisco”, *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_sp.html) (consultado el 2 de junio de 2013).

---

de autonomía, tanto para las actividades eclesiales como para las sociopolíticas. Esto tendría que traducirse en un laicado no controlado sino acompañado. Sin embargo, control es poder y habría que revisar en la historia hasta dónde el clero ha estado realmente dispuesto a renunciar al “monopolio de los bienes de la salvación”.<sup>36</sup>

Cuando hablamos de persistencia del clericalismo, estamos denunciando una problemática que viene de antaño y que ha sido abiertamente rechazada a partir de Vaticano II, con diversas manifestaciones de la misma jerarquía a través de las conferencias del Episcopado Latinoamericano y del Caribe y sínodos episcopales como el de 1988, que reflexionó sobre la marginación en la que se encuentran los laicos como consecuencia de la ostentación de poder que persiste en la jerarquía.<sup>37</sup>

Resulta vergonzoso que aún se encuentre como una de las causas que promueven la falta de conciencia laica y que deriva en “carencias de nuestra democracia con una sociedad civil debilitada y ciudadanos poco conscientes de sus derechos y responsabilidades como agentes sociales y protagonistas”.<sup>38</sup>

Por tanto, es urgente que sea revitalizada esta conciencia política, no solo en el laico sino en el resto de la Iglesia; porque si hemos de asumir conscientemente nuestra semejanza con Dios, debemos asociar experiencia de Dios con compromiso social y político. No hacerlo nos haría corresponsables de las injusticias sociales que la Iglesia de Cristo lucha por erradicar.

## **2. REVELACIÓN DIVINA EN EL CONTEXTO DE LA COMUNIDAD “PUEBLO DE DIOS” Y SU RELACIÓN CON LA *DEI VERBUM***

La necesidad de comprometernos responsablemente con nuestra propia existencia –como la manera de constituirnos en respuesta concreta para mitigar el sufrimiento humano producido por nuestros actos u omisiones y así construir Reino– requiere de una orientación que obedezca a la

---

<sup>36</sup> Pastor, “La discusión posconciliar sobre el papel del laico en el mundo y en la Iglesia”, 28.

<sup>37</sup> Bravo, “Un pueblo de Dios adulto”, 31.

<sup>38</sup> Estrada, *Una eclesiología desde los laicos*, 135.

lógica propuesta por el Evangelio de Jesús y sea, por ende, posibilidad de liberación.

Entre luces y sombras, numerosas experiencias espirituales de nuestra Iglesia han buscado seguir tales orientaciones. No obstante, dada la realidad de injusticia que persiste en el mundo, cabe pensar que algo sigue sin ser tomando en cuenta y que urge identificar para llegar a ver mayores evidencias de la presencia del Reino de Dios en el mundo.

La Comunidad “Pueblo de Dios” nace en la experiencia de la Renovación Carismática, corriente espiritual con gran énfasis en la presencia del Espíritu Santo, y es comprendida como oportunidad de renovación de la espiritualidad cristiana, al partir de la realidad de que “nuestro Dios es uno que siempre está haciendo cosas nuevas, que el obrar de Cristo consiste en convertir al hombre en una criatura nueva”.<sup>39</sup>

El papa Pablo VI, por su parte, señaló —en la primera Conferencia Internacional de Líderes de la Renovación Católica Carismática— algunas características comunes que aparecen en esta renovación:

El gusto por una oración profunda, personal y comunitaria; un retorno a la contemplación y un énfasis puesto en la alabanza de Dios; el deseo de entregarse totalmente a Cristo; una grande disponibilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo; una frecuentación más asidua de la Escritura; una amplia abnegación fraterna; la voluntad de prestar colaboración a los servicios de la Iglesia.<sup>40</sup>

Al ser el Espíritu Santo el precursor de este movimiento, no todo puede ser atribuible a él, pues entra en juego el componente humano que, si bien puede colaborar con el plan del Espíritu, también lo puede desviar o incluso falsificar. Ante esta problemática se ciernen no pocos problemas<sup>41</sup>: entre otros, el iluminismo, la carismanía, el paracleralismo, el discernimiento de espíritus y el descuido de la espiritualidad tradicional. Ello abre la pregunta en torno de los aportes de tipo social, político y

---

<sup>39</sup> O’Connor, *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*, 161.

<sup>40</sup> Ganuza, *La Renovación Católica Carismática. Documentos de la Iglesia*, 28. El texto completo de la audiencia está disponible en Pablo VI, “Udienza generale (10 ottobre 1973)”, *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/audiencias/1973/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19731010\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiencias/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731010_it.html) (consultado el 12 de diciembre de 2013).

<sup>41</sup> Para el mayor desarrollo de estos problemas, proponemos el texto de O’Connor, *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*, 197-208.

---

cultural que hace en conjunto la Renovación Católica Carismática, por lo menos, en Colombia.

Por medio de algunos de los miembros de su Consejo<sup>42</sup>, la formación periódica de servidores comunica pautas de la doctrina social de la Iglesia –en sintonía con las orientaciones pastorales de las respectivas diócesis– que animan la reflexión crítica en las comunidades a ellos adscritas; y en los procesos internos de discernimiento comunitario, se vela por encontrar los medios para poner al servicio de la sociedad los dones que el Espíritu Santo ha entregado a cada comunidad.

Esto opera así principalmente en Bogotá; en otras zonas del país, la intervención se realiza mediante organizaciones que hacen frente a diversidad de realidades sociales. Adicionalmente, se promueve la formación de Servidores –mediante sus congresos nacionales–, con talleres prácticos que ponen gran énfasis en lo social, donde la espiritualidad carismática fundamenta la praxis. Por último, sin que ello agote la creatividad del Espíritu, se dispone, a nivel nacional, de servicios que apoyan los procesos de evangelización y fortalecimiento pastoral de las comunidades juveniles y de familias.

En cuanto a la investigación realizada en la Comunidad “Pueblo de Dios”, empleamos la técnica cualitativa de investigación social conocida como entrevista de grupo focal.<sup>43</sup> A continuación presentamos brevemente los resultados obtenidos, conservando la estructura empleada para exponer la comprensión de la revelación de Dios del apartado anterior.

Encontramos ante todo seres humanos con grandes experiencias de vida que, a pesar del dolor y el sufrimiento por las realidades e influencias

---

<sup>42</sup> Entre los miembros del Consejo Nacional de la Renovación Carismática Católica están Fabio Camacho y Javier Guzmán. El Consejo es un equipo de servidores cuya misión –bajo la luz del Espíritu Santo– es la animación, el servicio y la promoción de la Renovación Carismática en Colombia, en estrecho contacto con los obispos (Renovación Carismática Católica de Colombia, “¿Qué es la Renovación Carismática Católica?”, *R.C.C. Colombia*, <http://www.rcccolombia.org/?q=node/1153> [consultado el 25 de noviembre de 2013]).

<sup>43</sup> Discusión en grupo que “aborda las realidades subjetivas e intersubjetivas [de las personas] como objetos legítimos de conocimientos científicos [y] apunta a la comprensión de la realidad como resultado de un proceso histórico de construcción a partir de las lógicas de sus protagonistas” (Galeano, *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*, 18).

propias de una sociedad sumida en el egoísmo, propiciaron un ambiente donde es posible encontrarse cara a cara con la misericordia de Dios. Todos los testimonios hacen referencia explícita o implícita del amor y de la misericordia encontrada allí cuando se acercaron por primera vez.

En esto encontramos que el rostro misericordioso de Jesús es el que más prevalece en la comprensión de la Comunidad “Pueblo de Dios”, y nos muestra que existe una gran sensibilidad ante el dolor y el sufrimiento humano.

No obstante, evidenciamos ausencia de reflexión crítica respecto de las causas que han llevado a estos hermanos a padecer los efectos de la injusticia, el maltrato, la marginación y la falta de acciones concretas con afectación social y política que promueva el rechazo frontal a tales circunstancias, y ello nos muestra que no hay suficiente claridad ante el sentido liberador de Jesús que presentan las conferencias del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, las cuales abogan por una liberación integral del ser humano.

Conviene tener presente el sermón del monte cuando hacemos hincapié en la necesidad de hacer justicia: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados” (Mt 5,6). Así, queda abierta la pregunta: ¿Qué tan saciados estamos?

En cuanto al aspecto antropológico, observamos que –ante el propósito de llegar a ser auténticos seres humanos mediante el discernimiento de la voluntad de Dios– hay comprensiones de ella en categorías de condicionamiento religioso de la voluntad humana o un tipo de comportamiento que ha de apropiarse para agradar a Dios.

Sin embargo, la tendencia que muestra el grupo focal indica que la voluntad divina es comprendida como una que le llega al ser humano de fuera, a manera de revelación de un misterio que no es sencillo conocer. Solo puede ser discernida por la apertura del sujeto a Dios por medio de la oración, la cual deriva en un proyecto que Dios tiene para cada persona y que urge conocer para realizarlo fielmente.

Esta comprensión se remite a un “conocer” particular, para luego “hacer” individual o comunitariamente, y con ello se omite que se trata de “dejar hacer” la voluntad de Dios, la cual obedece a un solo proyecto, el de Dios. Jesús confirma este aspecto cuando nos recuerda que no ha

---

bajado del Cielo para hacer su voluntad, sino para realizar la voluntad de quien lo ha enviado (Jn 6,38-39).

En tercer lugar, la experiencia comunitaria del grupo focal enseña que la nueva vida ofrecida por Jesús se asume mediante su seguimiento y la vivencia de los valores cristianos encarnados en un estilo de vida comunitario que implica oración, estudio, vivencia de la Palabra de Dios, fraternidad entre los hermanos y servicio, en especial al más necesitado. Se estima que esta experiencia nace de la misma libertad que Dios da para acoger o descartar su invitación, lo cual muestra una inclinación por asumir el tipo de relación de la comunidad trinitaria.

Sin embargo, en el grupo focal, no es explícito un comportamiento abiertamente profético que denote un juicio crítico frente a las realidades sociales que atentan contra las relaciones humanas y, por ende, contra el Reino de Dios, tanto en la comunidad como en el entorno inmediato del hogar y en el de la sociedad en la dicho grupo focal está inserto.

Por ello, es bueno recordar cómo Jesús —con sus palabras y hechos— anunció el Reino, pero también denunció la incoherencia de una experiencia religiosa que había perdido el sentido humano. Este compromiso con la verdad debe llevarnos —como a Jesús— a entregar la vida en la cruz de la persecución, signo de que estamos obrando conforme a la voluntad de Dios: “Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre, pero el que persevere hasta el final, ese se salvará (Mt 10,22).

Por último, la respuesta del grupo focal a las situaciones de sufrimiento humano en las cuales la acción humana es vital, encontramos una respuesta explícita: el servicio mediante diversos ministerios, en especial por medio del hogar para el cuidado de ancianas en estado de abandono. Tales ministerios constituyen, sin duda, un acto profético primordial ante las situaciones de injusticia.

Sin embargo, no se avanza suficientemente identificando y denunciando las causas sociales estructurales que hacen que tales ministerios sean necesarios. Se requiere avanzar enfrentando las causas concretas de la injusticia, para no convertirnos en cómplices silenciosos de un sistema económico, político, social que no hace lo que está obligado a hacer: custodiar la dignidad humana, garantizado los derechos fundamentales a todo ser humano.

Por tanto, hoy, al hacer presente la vida histórica de Jesús, ésta nos ilumina con sus acciones proféticas, en el compromiso vital que todo cristiano ha de tener con su prójimo para garantizar que nuestra misión de amar y servir para dar gloria a Dios está aconteciendo cuando dignificamos integralmente al ser humano.

Se puede decir que los miembros de la Comunidad “Pueblo de Dios”, mediante la asistencia y dirección del Espíritu Santo, persona siempre presente en su camino, evidencian –con su testimonio de vida fraterna, servicio y oración– su adhesión a la propuesta que Dios hace al género humano de participar de su presencia. Con ello, corroboran lo que el papa Pablo VI señaló, en la primera Conferencia Internacional de líderes de la Renovación Católica Carismática, que hace de esta espiritualidad algo vigente y actual.

A pesar de los valiosos aportes que se descubren en la experiencia de esta Comunidad, su comprensión sobre la revelación de Dios, orientada por la formación bíblica y subsidios<sup>44</sup> de la Renovación Carismática, se mantiene distante de la praxis social y política tal como la promueve el Concilio Vaticano II. Se requiere trabajar en el desarrollo y animación de conciencias críticas que no solo den respuesta asistencial al sufrimiento humano, sino vayan más allá, a sus causas, para denunciarlas y promover acciones que las transformen, de manera que el mensaje cristiano alcance la dimensión política pasando por el compromiso social.

Esto hace necesaria una vivencia cristiana que revele el ejercicio dócil de la voluntad de Dios, que sea consciente de su activa injerencia en los asuntos que competen a la humanidad: los que la ponen en riesgo de ser aniquilada y los que la promueven y dignifican; que permita reconocer la presencia anunciante y denunciante de Jesucristo en los serios problemas que aquejan a nuestra sociedad; que dé lugar a una praxis histórica de transformación social que haga de la encarnación de Jesús un hecho auténticamente inspirador para renovar las bases y estructuras

---

<sup>44</sup> Nos referimos a los Seminarios de Vida en el Espíritu, que buscan fundamentalmente el descubrimiento progresivo de Dios, la aceptación personal de Jesucristo como señor y salvador, la apertura a la acción carismática del Espíritu Santo, el compromiso cristiano con el hombre y con el mundo y la formación de la comunidad cristiana (Jaramillo, *Cómo dar los seminarios de Vida en el Espíritu. Metodología*, 16).



---

sobre las que se construyen los ideales de libertad y justicia que hay en el corazón de todo ser humano.

## CONCLUSIONES

La revelación de Dios es un don, una iniciativa exclusiva de Dios, quien desea acoger, en su realidad trascendente, al género humano en su realidad inmanente. Para ello, Dios padre nos presenta en la persona de su Hijo encarnado en la historia, proyecto que implica la fraternidad humana, el amor concreto, cuyas banderas distintivas son la libertad, la justicia, la verdad, la generosa entrega de unos por otros.

Este proyecto de Dios entra en oposición con el proyecto del mundo que esclaviza y busca aniquilar su obra creadora, pero que no puede vencer, pues Jesucristo ya venció al mundo (Jn 16,33). Por eso, se nos invita a participar de este proyecto creyendo, esperando y amando (*DV1*):

- *Creemos* cuando obramos como el señor Jesús, acogiendo y liberando al oprimido que cae en los esquemas humanos del egoísmo.
- *Esperamos* cuando somos conscientes de las duras e injustas realidades de nuestra historia, pero no por ello dejamos de apostar, con palabras y hechos, a la vida y a la libertad.
- *Amamos* cuando nos disponemos a asumir el único proyecto que existe, el de Dios, que nos anima a entregarlo todo por el bien y la justicia de las personas más desprotegidas, incluso a costa de nuestra propia vida, pues nada ni nadie puede arrebatársela, si la entregamos por amor a la mejor voluntad de todas, la de Dios.

La historia es mediación de la revelación divina. No hay mayor revelación que la de Jesús en el mundo, al compartir la historia concreta del resto de seres humanos. Así, nuestro ambiente natural para vivir el encuentro con Dios hecho hombre es la historia misma, donde acontece todo el drama humano: la pugna entre derrotas y victorias con los “poderes dominadores” de este mundo esclavizado a fuerza de hambre, enfermedad, marginación e injusticia) enfermo y agonizante por el rechazo a su propia naturaleza humana y divina, esto es, por el bloqueo a la voluntad de Dios.

Una relectura de la historia en su contexto social-histórico, y no solo espiritual, desde la experiencia del encuentro con Dios, nos muestra

cómo él siempre ha estado entre nosotros, sufriendo nuestra miseria y gozando en nuestra alegría. El ser humano se hace con ello intérprete de la presencia de Dios en la historia y cae en cuenta que Dios, al habitar en cada persona, ha estado compartiendo nuestra suerte y desea transformarla, de manera que su Reino tenga permanente acogida.

La espiritualidad carismática, como toda manifestación del Espíritu Santo, ofrece oportunidades al ser humano para que acoja el plan de salvación ofrecido por Dios. Esta mediación proporciona elementos que posibilitan una experiencia de encuentro con él, desde una apertura de la vida a la persona y obra del Espíritu Santo, y propiciar así la conversión permanente y la opción por el Reino de Dios, tal como ha hecho la Comunidad “Pueblo de Dios”.

Sin embargo, ella no está exenta de caer en peligrosos excesos por falta de una adecuada formación teológica y de una comprensión crítica de la realidad. Por eso, y para que esta espiritualidad avance más allá de las necesarias acciones asistenciales, recomendamos la revisión del horizonte hacia el cual se dirige, para asegurar que se marche hacia la identificación y transformación estructural de las causas de la injusticia que padece la sociedad y fomentan la marginación y la exclusión, dirección que el Concilio Vaticano II espera que adopte toda la Iglesia.

Por ser los Seminarios de Vida en el Espíritu uno de los medios formativos de mayor impacto en esta espiritualidad, creemos necesaria la revisión de sus contenidos y estructura. Esto, para que sus enseñanzas aporten positivamente al desarrollo de conciencias críticas frente a la realidad, y para que, además de anunciar el kerigma, despierten y dinamicen el carácter profético. De tal manera, la experiencia con el Dios de Jesús será oportunidad para comprender lo que es el auténtico amor: el que se concretiza en las obras, fundamentalmente, en la liberación del ser humano de las realidades de esclavitud, de exclusión e injusticia. Y responder a la pregunta de por qué Jesús hizo lo que hizo, puede dar grandes luces para animar dicho carácter profético.

Abordar la revelación de Dios desde el acercamiento a sus implicaciones cristológica, antropológica, eclesiológica y de la acción humana propicia la oportunidad de interpretar la revelación con mayor conciencia de su presencia histórica. La revelación se concreta en las contingencias del ser humano. Así, donde está presente la esclavitud, la mentira, el

---

egoísmo, el hambre, la la pugnacidad, la violencia, la injusticia, etc., hay lugar para la revelación de Dios. Ésta nos muestra, en la persona de Jesús, cuándo somos los promotores de las manifestaciones del antirreino y cómo transformarlas en caminos de libertad, verdad, generosidad, abundancia, reconciliación, paz y justicia, que son expresiones concretas del Reino de Dios.

Hemos encontrado que tales implicaciones, aunque se distinguen funcionalmente, se interrelacionan en un todo que las hace una sola: la misericordia y la libertad que ofrece el rostro de Jesús es posibilidad para todo ser humano, pues en él habita Dios; y como ser social que es el ser humano, manifiesta estos dones en la comunidad, ambiente privilegiado del que emana el amor y la entrega por el otro, especialmente por la víctima de la injusticia.

La revelación de Dios, por tanto, se hace presente como medio de discernimiento para distinguir las luces de las sombras, y ofrece al ser humano un camino de esperanza y vida por el cual transitar con la confianza de que el Reino de Dios ya está entre nosotros (Lc 17,21) y no deja de crecer (Mt 13,31-32) ni de fermentar (Mt 13,33) la conciencia y demás realidades humanas.

Finalmente, como consecuencia del camino recorrido, la Comunidad “Pueblo de Dios” es una de las expresiones de lo que hoy se espera encontrar en una comunidad de laicos al servicio del Evangelio de Jesús. Sus diversas experiencias carismáticas –certezas e incertidumbres– han hecho crecer y madurar su comprensión y relación con Dios. No obstante, este proceso de aprendizaje necesita ser nutrido con el estudio juicioso y formal del sentido último de la revelación de Dios, de acuerdo con las orientaciones del Concilio Vaticano II, ampliadas y profundizadas por las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe y por teólogos de reconocida experiencia y autoridad en el tema.

Una comunidad que se fortalece en el principio y fundamento de la revelación –el cumplimiento de la voluntad de Dios– propiciará mejores oportunidades para hacer concreta la presencia de su Reino, expresada –como hemos dicho– en la mirada crítica de la realidad y en acciones proféticas que no solo denuncien las causas de la injusticia sino también contribuyan en la transformación estructural de los principios sociales,

---

políticos, económicos, para orientar la sociedad hacia una verdadera comunión fraterna de hermanos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

\_\_\_\_\_. “Fundamentos del discernimiento en la revelación: ¿Cómo acoge el ser humano la voluntad de Dios?” *Apuntes ignacianos* 37 (2003): 31-41.

\_\_\_\_\_. “Identificación con Cristo y discernimiento ignaciano.” Ponencia, XIII Simposio de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, Bogotá, 2013.

Bravo, Carlos. “Un pueblo de Dios adulto.” *Christus: Revista de teología, ciencias humanas y pastoral* 731 (2002): 31-37.

Celam. “II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Medellín, 1968.” *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_medellin.php](http://www.celam.org/conferencia_medellin.php) (consultado en junio de 2013).

\_\_\_\_\_. “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Puebla, 1979.” *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_puebla.php](http://www.celam.org/conferencia_puebla.php) (consultado en junio de 2013).

\_\_\_\_\_. “IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Santo Domingo, 1992.” *Celam*, [http://www.celam.org/conferencia\\_domingo.php](http://www.celam.org/conferencia_domingo.php) (consultado en junio de 2013).

\_\_\_\_\_. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe: Documento Conclusivo, Aparecida*. Bogotá: Celam, 2007.

Comunidad Pueblo de Dios. “Misión.” *Comunidad Pueblo de Dios*, <http://comunidadpueblodedios.org> (consultado el 2 de junio de 2013).

Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. Bogotá: San Pablo, 2000.

Del Portillo, Álvaro. *Fieles y laicos en la Iglesia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.

- 
- Estrada, Juan Antonio. *Una eclesiología desde los laicos: laicado, comunidad y sacerdocio*. Vitoria: Instituto Teológico Vida Religiosa de Euskal Herria, 2008.
- Francisco. “Santa misa imposición del palio y entrega del anillo del pescador en el solemne inicio del ministerio petrino del Obispo de Roma: Homilía del santo padre Francisco.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130319\\_omelia-inizio-pontificato\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_sp.html) (consultado el 2 de junio de 2013).
- Galeano, María Eumelia. *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Universidad Eafit, 2004.
- Ganuzá, Juan. *La Renovación Católica Carismática: Documentos de la Iglesia*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1978.
- Gelabert Ballester, Martín. *La revelación: acontecimiento fundamental, contextual y creíble*. Salamanca: San Esteban, 2009.
- Jaramillo, Diego. *Cómo dar los seminarios de Vida en el Espíritu: Metodología*. Bogotá: Corporación Centro Carismático Minuto de Dios, 2011.
- Minuto de Dios. “P. Rafael García Herreros.” *Minuto de Dios*, [http://minutodedios.org/images/pdf/padre\\_rafael\\_garcia\\_herreros\\_biografia.pdf](http://minutodedios.org/images/pdf/padre_rafael_garcia_herreros_biografia.pdf) (consultado el 4 de enero de 2014).
- O’Connor, Edward. *La Renovación Carismática en la Iglesia Católica*. México: Lasser Press Mexicana, S.A, 1973.
- Pablo VI. “Udienza generale (10 ottobre 1973).” *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/audiences/1973/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19731010\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731010_it.html)
- Parra, Alberto. *La Iglesia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- Pastor Escobar, Raquel. “La discusión posconciliar sobre el papel del laico en el mundo y en la Iglesia.” *Christus: Revista de teología, ciencias humanas y pastoral* 731 (2002): 22-30.

Renovación Carismática Católica de Colombia. “¿Qué es la Renovación Carismática Católica?” *R.C.C. Colombia*, <http://www.rcccolombia.org/?q=node/1153> (consultado el 25 de noviembre de 2013).

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1993.

Vélez Caro, Olga Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

# EJERCICIO HERMENÉUTICO SOBRE EL HIMNO A CRISTO DE LA CARTA PAULINA A LOS FILIPENSES (FLP 2,5-11)\*

*Benjamín Donoso\*\**

Fecha de recepción: 27 de febrero de 2014

Fecha de evaluación: 19 de mayo de 2014

Fecha de aprobación: 21 de mayo de 2014

## Resumen

*Situado en las circunstancias que vive la comunidad cristiana, en el conjunto literario de la Carta y a la luz de los análisis retórico, semiótico y narrativo, este trabajo expone al himno cristológico de los filipenses como presentación sintética del magnánimo recorrido que emprendió Cristo Jesús, entre su condición divina y humana. Así, la obra exhorta a los lectores a un modelo determinado de conducta según los sentimientos que tuvo Cristo Jesús. El efecto en la comunidad creyente no podrá ser otro que configurarse en seguimiento de la persona de Cristo de modo libre, diverso (con contrastes) y fraterno.*

Palabras clave: *Teología del Nuevo Testamento, Carta a los Filipenses, kenosis, seguimiento de Cristo, comunidad cristiana.*

---

\* Trabajo presentado como examen final del curso Hermenéutica Bíblica, correspondiente al Énfasis Bíblico de la Carrera de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, a cargo del profesor Luis Guillermo Sarasa, S.J. (noviembre de 2013).

\*\* Estudiante jesuita; Filósofo, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile; cursa la Carrera de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: bdonosoj@gmail.com

---

## INTRODUCCIÓN

El himno de los filipenses (Flp 2,5-11) es un texto que fascina. Presenta, de forma coherente y sintética, a la persona de Cristo Jesús en su trayectoria de abajamiento y de exaltación que revela el verdadero rostro de Dios. Su forma hímnica ofrece a la comunidad creyente una preciosa ocasión para proclamar que “Jesús es el señor”, en todo tiempo y en todo lugar. Dos son los motivos por los cuales este texto atrajo mi atención:

- Primero, este himno aborda una pregunta que me inquieta hace tiempo y que quisiera profundizar: ¿Cómo vivir cristianamente el “poder”? Para Pablo, Cristo Jesús lo vivió de manera peculiar, y esto tendría una fuerza particular que nos sirve a los cristianos de hoy para dar a nuestro mundo confuso un testimonio del amor de Dios que se manifiesta en Cristo Jesús.
- Y segundo, nos interesa indagar el significado del seguimiento de Cristo que se plantea aquí. ¿Qué quiere decir Pablo al exhortar a la comunidad a vivir según esas actitudes en las que Cristo Jesús vivió? Esto también plantea la pregunta de la relación entre ética y mística. Sumergirse en una persona configura la propia vida, y el “texto” –que presenta a un Cristo en un movimiento vertiginoso– puede dar que hablar en relación con esas actitudes a las que Pablo está invitando a vivir unos con otros, radicalmente.

Metodológicamente tomaremos informaciones externas ofrecidas por el método histórico-crítico en relación con las circunstancias de la Carta, de su autor y de la comunidad destinataria. Estos datos abren numerosas posibilidades a la comprensión de los significados que pudiera tener nuestro texto. Luego presentaremos el análisis retórico, que ofrecerá la dinámica estructural básica del texto. El análisis semiótico resalta los contrastes que tiene el texto y el lugar donde hace síntesis. El análisis narrativo presenta el texto desde el punto de vista dramático y coherente con la primera estructura. Por último, las conclusiones puntualizarán algunos aspectos relacionados con el seguimiento de Cristo en términos éticos y espirituales.

Finalmente, una nota: hemos decidido seleccionar el texto incluyendo el versículo 5. Este versículo, si bien no responde a la dinámica propia de una obra exclusivamente poética (como si el texto se tratara



de un “himno” propiamente tal), cumple una función fundamental para ligar el texto con el peritexto al cual se debe. Primero, porque el nombre propio Cristo Jesús está introducido ahí, lo que constata que hace parte del texto. También porque la inclusión de este versículo permite avistar a los destinatarios del himno, así como la situación que viven y los argumentos de la exhortación del autor de la Carta.

En el desarrollo del trabajo iremos viendo la relevancia interpretativa de considerar esta introducción en la perícopa.

## 1. UBICACIÓN DEL TEXTO

A mediados del siglo I, Pablo habría dirigido una carta a los cristianos de Filipos, comunidad que él mismo habría fundado hacia 49-50, en su segundo viaje (descrito en Hch 16,8-40). Esta Carta seguramente fue escrita mientras Pablo estaba prisionero (1,7.13-14.17) y en condiciones bastante fuertes por referencia a estar encadenado y por el riesgo de ser condenado a muerte (1,20).

Los filipenses, al tanto de su difícil situación, le habían mandado ayuda económica por medio de Epafrodito (2,25). La Epístola habría tenido la intención de Pablo de agradecer a los filipenses por dicha ayuda, y con ella aprovechó para consolidar su fe. Esa comunidad había establecido vínculos muy estrechos entre sus miembros y con el Apóstol; y el hecho de ser la única comunidad de la cual Pablo recibió ayuda económica muestra la gran confianza y aprecio mutuo que se tenían.

Este contexto marca el lenguaje familiar y cordial de la Carta, escrita con un estilo directo. Es una especie de diálogo fraterno puesto por escrito. También contiene varias exhortaciones con el fin de relativizar los prejuicios y divisiones que la fe judía buscaba imponer a la fe cristiana.

Los creyentes de Filipos, aun cuando vivían en territorio griego, pisaban suelo conquistado por Roma.<sup>1</sup> Esto implica toda una situación

---

<sup>1</sup> Filipos es de las ciudades más importantes de Macedonia (Hch 16,12). Había sido incorporada al Imperio Romano y nombrada colonia romana, con derecho de ciudadanía, y estaba ubicada junto a la Egnatia, una de las principales vías que conectaba el Imperio con Asia. Buena parte de la población de Filipos era romana (Rosell, *La nueva identidad de los cristianos*, 52-62).

que configuraba valores y actitudes a las cuales los filipenses estaban habituados. La colonia de Filipos estaba habitada por veteranos de guerra y por las legiones romanas, lo cual generaba inevitables disputas intestinas por el poder. La figura del emperador (el *kyrios*, principal “nombre” del mundo conocido) es el símbolo sagrado y cúspide esplendorosa de toda la vida social y religiosa.

Este era un territorio tensionado por la presencia de la fuerte cultura griega y el esfuerzo romano por imponer nuevos patrones identitarios para someter a las sociedades conquistadas. Así, por ejemplo, los romanos se burlaban de lo griego, tildándolo de afeminado y mendaz, e imponían nuevas virtudes de corte militar y político. De este modo, el honor estaba sumamente valorado, con el consecuente rechazo de todo lo asociado a lo humilde y a lo obediente, que hablaba de una vida esclava.

Por otra parte, la identidad de los sujetos individuales se daba gregariamente; es decir, la persona era valorada por la pertenencia a un determinado grupo social que se distinguía de “otros” ajenos y rivales, y que se sostenía prestando fidelidad a distintos amos o élites.

Lo mencionado nos ayuda a comprender por qué Pablo presenta a Cristo emprendiendo ese camino tan radical de abajamiento y ascensión, que muestra a los filipenses como gran fundamento de nuevos valores y actitudes desde los cuales configurar su vida en común.

La Epístola se sitúa en este ambiente. Pablo ya conoce sus dinámicas, y está interesado en ayudar a la comunidad filipense a fundar su incipiente identidad cristiana en la vivencia de nuevos valores, actitudes y comportamientos radicalmente cimentados en Cristo Jesús. Así, toda la Epístola presenta un carácter marcadamente cristocéntrico. Basta citar algunos versículos para evidenciarlo (1,6.10; 1,20; 1,23; 3,9).

Su autor insiste en que Cristo es objeto de fe y que los creyentes han de compartir sus sufrimientos para compartir su gloria (1,29; 3,10). El ejemplo de Cristo –el himno que analizamos– constituye el núcleo de la Carta. La exhortación y el mandato de Pablo a “vivir como es digno de Cristo” (1,27) no tiene otro sustento que el señorío universal de Cristo Jesús (2,11).

En el marco de toda la Epístola se comprende más hondamente la unidad propia del himno, de modo que aquel modelo de conducta se

---

integra a esa comprensión cristológica. De acuerdo con Rosell, el himno a los filipenses cumple una doble función en el conjunto de la Carta: por un lado, se propone como modelo de conducta (evidenciado por la exhortación de 2,5); por otro, constituye un magnífico relato teológico que describe la obra de Cristo en favor de la humanidad.<sup>2</sup>

En este sentido, lo que el himno busca señalar no es la descripción metafísica de la verdadera condición divina de Jesucristo que ha marcado la interpretación de este texto por siglos. El valor que posee es un profundo aliciente al comportamiento de la comunidad, acorde con los sentimientos que condujeron a Jesús en su existencia histórica. Ello evidentemente no obsta al planteamiento de profundas cuestiones cristológicas.

Situar este himno en su contexto literario hace comprender la función que cumple dentro del efecto que quiere suscitar el autor en sus lectores. Primero, nuestro texto se debe al contexto inmediato que lo precede, 2,1-4: en los versículos 9-11 se confirma radicalmente la exhortación de Pablo a la comunidad acerca del comportamiento que deben tener los unos con los otros para vivir en la concordia y el desinterés.<sup>3</sup> Así, el himno funciona en este contexto como móvil principal: “Si Cristo me permite una exhortación...” (2,1).

Pablo ve que al interior de la comunidad existen peligros que ponen en riesgo su unidad y la armonía interna (2,3-4). Por eso, la exhortación adquiere una fuerza y profundidad nuevas al instalar en su núcleo el ejemplo magnánimo de Cristo como motivación fundamental para el necesario cambio de actitud: “Adopten unos con otros la actitud que ven en Cristo Jesús, el cual...” Esta actitud no es puro sentimiento o experiencia afectiva, sino disposición mental y personal que se refleja en los actos<sup>4</sup>, que se demostrará en el movimiento de descenso que emprenderá de modo tan radical.

Por último, el himno encuentra resonancias con la cultura judía (actitud adánica de quien quiso asemejarse a Dios, retener para sí el ser

---

<sup>2</sup> Ibid., 89.

<sup>3</sup> Ibid., 91.

<sup>4</sup> Cfr. Ramírez, *Gálatas y filipenses*, 134.

igual a Dios; y la imagen del siervo sufriente de Isaías) y la cultura greco-romana (creciente culto sagrado al emperador). Así, Jesús habría actuado de forma distinta a los gobernantes que regían los destinos del Imperio, aun siendo de esta e incluso de más alta condición.

## 2. ANÁLISIS RETÓRICO

### 2.1 Descripción del texto

Aun cuando algunos autores cuestionen la idea de que se trate propiamente de un “himno”, estamos delante de un texto de carácter poético. Es un género literario que también podría adscribirse a una “profesión de fe” o a una “acción de gracias”, más cercano a una composición salmódica que al tradicional himno griego.<sup>5</sup> Su forma poética no es rígida sino libre, es decir, no se atiene a leyes estrictas.

Por tanto, es conveniente hacer su separación en partes, no siguiendo criterios métricos precisos, sino por el desarrollo de las ideas que presenta.<sup>6</sup>

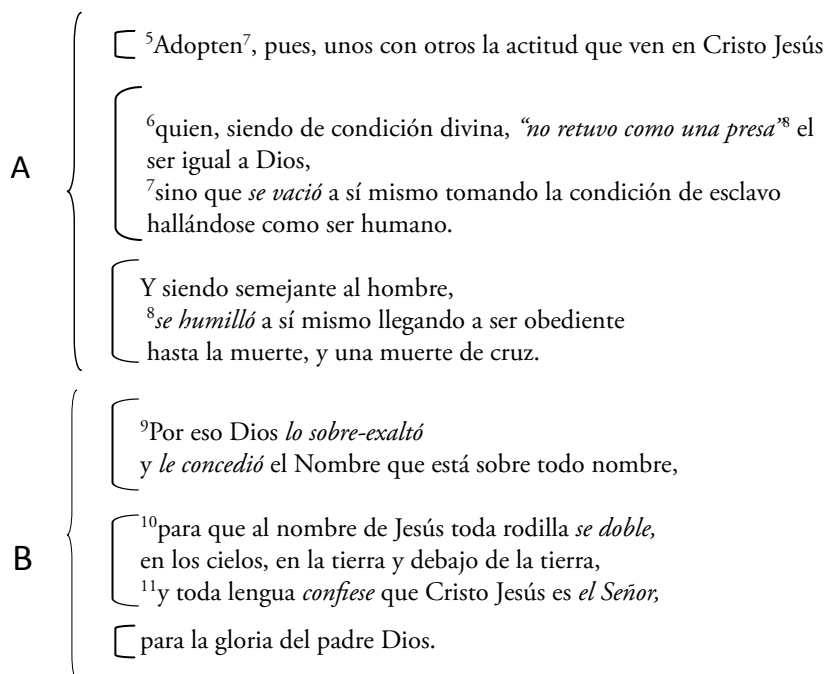
Al tener este himno una forma poética, su intención retórica es más intensa: el autor pretende no solo captar la atención comprensiva del lector, sino se vale de ciertos medios estilísticos (ritmo, paralelismo, contraste, que le dan un tono solemne) para lograrlo.

---

<sup>5</sup> Ver a Basevi, “Estudio literario y teológico del himno cristológico de la Epístola a los Filipenses”, 440.

<sup>6</sup> Ver a Ortiz, *Filipenses*, 63.

## 2.2 Estructura del texto



La estructura básica del texto está determinada por el paralelismo que se da entre los versículos 6-8 y 9-11 (a veces antitético y otras veces sinonímico). Las dos partes que la conforman las llamaremos estrofas A y B. Aun cuando pueden constatarse diferencias lexicales de resonancias griegas en A y semíticas en B, el himno en sus partes mantiene una unidad conceptual dada por el ritmo básico de contraste humillación-exaltación de Cristo.<sup>9</sup>

La primera estrofa (A) muestra a Cristo Jesús (sujeto de todos los verbos) protagonizando un movimiento de descenso progresivo, descrito

<sup>7</sup>Nota de crítica textual. La palabra griega que designa ese “adoptar unos con otros” es *phorneste*, que tiene su equivalente en actitud, imitación, no las acciones concretas o un determinado comportamiento. Está en relación con los sentimientos y también con el ejemplo. La idea de imitación aparece igualmente en 1Co 11,1 en 2Co 8,9; en 1Ts 1,6; en Ef 5,2; y en Col 3,13 (Ortiz, *Filipenses*, 62-63).

<sup>8</sup>Traducción tomada de Gnilka, *Carta a los Filipenses*, 38.

<sup>9</sup>Ver a Ortiz, *Filipenses*, 63.

en tres etapas: (1) “siendo” de condición divina; (2) “no retuvo como una presa” y (3) “se vació”, tomando la condición de esclavo y “se humilló”, que son tres acciones activas. El segundo y tercer verbo están en relación de contraste con el primero, para reforzar la idea del desprendimiento de la condición divina original de Cristo Jesús y su vaciamiento. El cuarto verbo representa una acción independiente aunque completamente coherente con el movimiento de descendimiento emprendido por Cristo Jesús hacia la condición humana, y la más baja en ésta, la muerte de cruz. El contraste fundamental se da entre la condición divina inicial de Cristo Jesús (igual a Dios) y la condición de esclavo (humana) y muerto en cruz (por obediencia).<sup>10</sup>

Por último, es importante la repetición del adverbio “a sí mismo”, que se reitera dos veces acompañando a los verbos “se vació” y “se humilló”, lo que da al movimiento de Cristo un carácter completamente deliberado y racional. Si esto se pone en relación con 2,5, tal es la actitud voluntaria y consciente a la que son invitados los filipenses cristianos a ver en Cristo Jesús y a adoptar unos con otros en su vida.

En la segunda estrofa (B), el sujeto de las acciones ya no es Cristo Jesús sino Dios, en primer lugar, y luego todas las criaturas existentes (en el listado cielo, tierra, abismo), en segundo. Sin embargo, el himno sigue referido a Cristo Jesús como objeto de todos los verbos: Dios “lo sobre-exaltó” y “le dio” a Cristo Jesús; toda rodilla “se dobla” ante su nombre y toda lengua “confiesa” que Cristo es el *Kyrios*.

La concesión de Dios a Cristo del “Nombre sobre todo nombre” contiene un elemento de comparación (Jesús recibe el nombre “más alto” de todos los nombres), y la palabra “todo” se repite tres veces (2,9.10.11), lo que respalda en el tono cósmico del texto la idea de que toda la realidad ha asumido la confirmación divina del modo humillado asumido por Cristo Jesús.

Por otra parte, aquel título de *Kyrios* está dado gratuitamente como un don (la raíz del verbo “le concedió” es la misma que la raíz de

---

<sup>10</sup> Pastor pone en términos lógicos contrapuestos este movimiento emprendido: “Cristo Jesús, desde su modo de existir divino, se abaja hasta la condición humana, llegando a los aspectos más negativos de ella, razón por la que luego es exaltado por el Padre hasta una total glorificación.” (Pastor, *Corpus paulino* II, 75)

“gracia-don”), lo que hace pensar que, si bien el descenso de Cristo tiene sus propios méritos, ubicarse en la posición de cabeza de toda la creación no se recibe como premio a un comportamiento esperado, sino es donación totalmente gratuita de Dios como reconocimiento público a aquella actitud.

La estrofa concluye con la glorificación del padre Dios, la cual sella el himno completo indicando el destino de toda realidad, y su síntesis entrando en comunión con Dios, síntesis que debe ser completada por los lectores invitados –como si fueran los últimos que quedan por entrar en esta dinámica– a asociarse con la actitud de vaciamiento y humildad adoptada por Cristo Jesús.

Consideradas en su conjunto, ambas estrofas están articuladas por el movimiento básico arriba-abajo y abajo-arriba emprendido por Cristo Jesús. La estrofa B inicia con la preposición causal “por eso” (2,9): supone que lo que sigue es consecuencia de lo dicho previamente<sup>11</sup>, y el contraste fundamental de los verbos entre ambas estrofas articula la unidad del himno en base a una idea principal: “Cristo se humilló-Dios lo encumbró”.<sup>12</sup>

También su articulación se da por el uso de los sustantivos “Cristo Jesús” y “Dios”, los cuales aparecen al comienzo, al medio y al final del himno. Por último, todas las partes del himno van siendo conducidas progresivamente a un solo destino, la confesión por parte de toda criatura existente, de que “Cristo Jesús es el Señor” (2,11). Esto se justifica por el uso de la conjunción “para que” (2,10), que en griego advierte un destino importante en lo que sigue, en este caso, doblar la rodilla y confesar con la lengua.

### 3. APORTES DEL ANÁLISIS SEMIÓTICO

Entendido como sistema de relaciones, en este discurso destacan términos contrapuestos que hacen sacar a la luz la misteriosa grandeza de Cristo Jesús, centro dramático del texto. Como decíamos, en la primera parte

<sup>11</sup> Basevi, “Estudio literario y teológico del himno cristológico de la Epístola a los Filipenses”, 446.

<sup>12</sup> Ver a Ortiz, *Filipenses*, 64.

(A), Cristo Jesús aparece como agente de todos los verbos, y en la segunda parte (B), si bien Dios es el agente principal de la acción, Cristo Jesús sigue siendo el motivo movilizador de la acción, sujeto pasivo sobre el cual se aplican las acciones de los verbos.

Los términos contrapuestos responden a una dinámica dualista, conformando términos pareados, uno en contraste al otro, que cumplen la función de generar una dinámica de tensión entre polos: condición divina-condición de esclavo; semejante al hombre-se humilló; obediente-muerte; muerte de cruz-sobre-exaltado; al Nombre sobre todo nombre-toda rodilla se doble; cielo-tierra-abismo; toda lengua proclame-Jesús es el Señor.

Así, tenemos el establecimiento de términos opuestos: entre una vida divina (arriba) y una vida humana (abajo), entre un hundimiento y una exaltación, entre un antes y un ahora, entre una igualdad y una diferencia, entre un poseerse y un vaciarse, entre una esclavitud y una sobre-exaltación.

Ahora bien, junto a esta dinámica de contraste aparece un elemento temporal que más bien establece un orden de progresión y de continuidad, que se evidencia en los tiempos verbales. El texto menciona la condición divina de Cristo Jesús, donde él estaba “antes”, y luego el comienzo de su abajamiento “después”. Luego se designan sucesivamente los hechos, incluidos la sobre-exaltación de Dios y la concesión del Nombre sobre todo nombre. Y por último, las criaturas, quienes reconocerán que Cristo Jesús es el Señor, ejecutan su confesión en un presente continuo<sup>13</sup>, lo cual indica una actualidad extendida en el tiempo hacia adelante.

Entonces, si se ubican tales contrastes en este horizonte temporal progresivo, podríamos decir, primero, que la coherencia de la divinidad de Cristo no se rompe al permanecer en un mismo horizonte temporal, tanto activo como pasivo; y segundo, que las criaturas también son admitidas

---

<sup>13</sup> Como observa Legasse: “...el homenaje de las potencias no constituye una etapa distinta de la exaltación, de manera que uno se ve llevado a fijar este homenaje en el ‘ya’ [...] Cristo ha sido constituido señor de las potencias cósmicas, a las que domina de hecho desde el momento en que fue arrancado de su bajeza humana y mortal para elevarse a la gloria.” (Legasse, *La Carta a los Filipenses*, 28).



---

en este plano temporal –y en la misma escena– para hacerse parte de Cristo Jesús con su confesión y “adoptando sus mismas actitudes”.

Por otra parte, estos términos si bien distinguen dos polos, no solo son binarios o duales, sino conforman una gradación más compleja. Porque no solo el discurso concibe una condición divina y otra humana, sino también hay otras condiciones de vida: la del esclavo, la de quien muere por obediencia, y la de quien muere en cruz. Y en relación con la muerte humana, hay también una muerte de cruz. También al interior de los términos criaturales (rodillas y lenguas) se dan estas varias clases de condición.

Ya en la segunda parte del discurso (B) se encuentra también la distinción entre el Nombre sobre todo nombre, la vida en los cielos, en la tierra, y debajo de la tierra. Y en otro sentido, la distinción en términos divinos y criaturales no es un eje absoluto y claramente distinguible en el discurso, por cuanto Cristo Jesús trasgredió estos órdenes al tomar una condición que no era la inicialmente propia.

Si bien es cierto que el texto distingue personas –unos divinos y otros criaturales– los ámbitos son trasgredidos una y otra vez por los personajes. Esto es importante advertirlo porque no se pueden abstraer todas estas variadas condiciones criaturales y clasificarlas en determinados “espacios” o ámbitos: lo humano *versus* lo divino; o lo divino y lo esclavo (y, de paso, como si lo divino fuera un estado definido en distinción radical con lo mundano).

Tal variedad no solo constituye “modos” de hablar de una sola esencia, sino que las descripciones refieren cada una a una existencia diferente. Cristo Jesús es constituido “cabeza” de toda esta compleja y diversa realidad criatural, y aunque es de condición divina toma la condición de esclavo, para hacerse cabeza de toda condición existencial.

El actante fundamental del discurso es Cristo Jesús. Es decisivamente Cristo Jesús “el” actante protagónico<sup>14</sup>, no solo porque sus acciones las ejerce activamente A o están referidas a él (B), sino porque él rompe los esquemas dualistas, transitando entre estos variados “mundos” entre los polos fundamentales: “esclavo-muerte en cruz” y “Señorío-gloria

---

<sup>14</sup> Ver a Ramírez, *Gálatas y filipenses*, 135.

del Padre Dios”. Podríamos decir que son dos polos no solo esenciales, o asociados a un lugar o estado fijo, sino más bien a un esquema actitudinal o de comportamiento.

Esto lo confirma el encabezado del discurso: “Adopten, pues, unos con otros la *actitud* que ven en Cristo Jesús.” La actitud de trasgredir los estamentos metafísicos, para volcarse –por un vaciamiento y humillación deliberada y decidida con entereza– hacia otros estamentos. Así, el actante Cristo Jesús rompe con un esquema de compartimentos estancos de la realidad. Como anota Gnilka, “este grandioso camino llevaba desde el ser en Dios, anterior al mundo, hasta el mundo humano, y desde éste, nuevamente, al dominio en Dios”<sup>15</sup>.

Por eso merece ser confesado como “Señor” de toda la realidad (cielos, tierra, debajo de la tierra). Si se piensa que los destinatarios de esta Carta viven en un contexto sociológico que se basa en categorías de honor y de fuerte pertenencia a un determinado grupo social, entonces Cristo Jesús es un gran trasgresor de estos órdenes que establecen jerarquización rígida de la sociedad.

El actante Dios es fundamental. Y no lo es solo porque corona el movimiento de Cristo Jesús, sino también porque aun cuando no fue mencionado en forma explícita, había estado participando del descendimiento de Cristo. De hecho, la llegada hasta la muerte de cruz fue precisamente por haber sido “obediente” a Dios (dicho implícitamente). Ahora, en esta segunda parte, Dios aparece como primer actante, al reconocer aquella obediencia y sobre-exaltar esa actitud delante de todas las criaturas. Desde el comienzo, Cristo Jesús compartía con Dios su residencia; y desde allí emprende el abajamiento al nivel del esclavo hasta la muerte y una de cruz, en obediencia a la voluntad divina (2,8).

Por último, los actantes finales son las criaturas, que son retratadas en sus rodillas y su lengua. La acción de Dios de sobre-exaltar a Cristo Jesús por el desprendimiento que obró de su persona, para llegar a lo más bajo de la condición criatural, motiva el doblar las rodillas (alabanza, sentido de reverencia y, asociado a la actitud, reconocimiento de que él y su comportamiento “es” el camino de vida).

---

<sup>15</sup> Gnilka, *Carta a los Filipenses*, 40.

Ahora bien, estos actantes no son positivos, pues son potencialmente actuantes, por decirlo así. Es la finalidad de la exaltación de Cristo Jesús que aún no se realiza plenamente. Ellos son los destinatarios de la actitud de Cristo Jesús, llamados a adoptar su modo de ser. Esto último es coherente con el contexto de este discurso: es la comunidad de los cristianos filipenses a quienes están destinadas estas palabras “para que” reconozcan lo luminoso del actuar de Cristo Jesús y lo vivan en su propio comportamiento, inspirado por esas actitudes.

#### 4. APORTES DEL ANÁLISIS NARRATIVO

Desde el punto de vista de una narrativa teológica, el himno cristológico a los filipenses puede considerarse como un “drama”. Sería la historia de un gran paso “de la mayor humillación a la más alta exaltación”<sup>16</sup>, que perfectamente puede expresarse por la analogía de lo escénico. El mensaje más profundo del drama no sería desvelado hasta los versículos 9 al 11, donde se coronaría la trayectoria de su protagonista. Este movimiento de arriba-abajo y de abajo-arriba que protagonizó Cristo Jesús permitiría visualizar el efecto fuerte que queda en esa comunidad en búsqueda de una nueva identidad.

La historia acontece bajo tres movimientos o actos principales.

– El primero describe la existencia exaltada de Cristo (2,6), quien aparece en la historia “siendo de condición divina” y, por ende, poseyendo por derecho el privilegio de ser igual a Dios, no un otorgamiento *a posteriori* como premio por su abajamiento voluntario<sup>17</sup>. Este será un argumento clave para Pablo, pues ese “derecho” que Cristo pudo haber reclamado no lo hizo efectivo (no lo codició ni lo retuvo como un ave rapaz a su presa), e incluso al contrario, se despojó incluso de la dignidad humana que le pertenecía (la cual también podría haber demandado como justa propiedad), para elegir el último lugar, una muerte y muerte de cruz. Así, durante todo el proceso Jesús no dejó de ser Dios<sup>18</sup>, y ello

<sup>16</sup> Rosell, *La nueva identidad de los cristianos*, 85.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>18</sup> La mayor parte de los comentaristas coincide en que este himno no estaría haciendo afirmaciones respecto de la condición ontológica de Cristo en forma directa, sino más bien respecto de los

muestra más la “indignidad” de su comportamiento a los ojos greco-romanos cuando Dios, nunca dejando de serlo, eligió humillarse de ese modo tan despreciable. Aquí está en ejercicio una libertad única, y por ello nueva. Muestra una orientación de vida fuerte: la que sale del lugar que le corresponde, y no a otro lugar cercano, sino al más ajeno de los lugares, la muerte de cruz. Eso sí es “decisión”, lejos de la naturalidad de las cosas o de lo que entra en lo lógico y esperable.

– El segundo movimiento es cuando Cristo se anula y humilla voluntariamente. De hecho, el verbo principal de esta sección está en reflexivo “a sí mismo” (2,7.8). Así, la actitud que adoptó Cristo del abajamiento más radical es racional y deliberada, y esto implica el llamado a la comunidad a tener su misma actitud. Esta humillación no se contrapone a la de un estado divino ajeno de toda precariedad, sino que ambos elementos son expresión de la divinidad, lo cual está explicitado aún más en el hecho del impulso ordenador que Dios dio a Cristo Jesús, de llegar con su abajamiento hasta las últimas consecuencias, por ser obediente.

Esta es la novedad en Cristo. El cambio al que se somete no es el de una trasmutación ontológica, sino “manifiesta la forma de Dios en la forma de un esclavo”.<sup>19</sup> En consecuencia, el himno propone una nueva comprensión de Dios, no solo narrando la particular historia de Cristo. La comunidad de fe destinataria de esta Carta no pudo pasar por alto este movimiento de abajamiento de Cristo. Están llamados a vivir esa obediencia y humildad que vivió su Señor, una radical que se niega a usar los privilegios de que dispone en beneficio propio, y que se realiza en la entrega a la humanidad con la que Cristo se identificó.

– El tercer acto presenta la exaltación del humilde. En este último movimiento, el tono cambia drásticamente. El paso de un actante a otro (como vimos en el análisis retórico) desplaza el foco de la escena para dar paso a quien juzgará la acción de Jesús. Dios aprueba la autoabnegación de Cristo y lo sobre-exalta por encima de toda la creación, constituyéndolo su cabeza y modelo de vida. Ahora bien, esta exaltación de Cristo no es

---

efectos salvadores del proceso que emprendió, para lo cual son necesarias alusiones a su “ser” (ver a Pastor, *Corpus paulino* II, 75).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 89.

al modo de un premio por un correcto comportamiento, sino más bien como un reconocimiento público del camino a seguir, el que está conforme con el querer del Padre.

Este es el sello de la exhortación paulina a los filipenses expresada en 2,1-4. Adoptar la actitud de Cristo no se trata de su mera imitación, sino de una comprensión profunda acerca de la voluntad divina que Cristo interpretó tan creativa y plenamente, ese amor radicalmente libre ejercido en bien de las criaturas, a costa de su misma posición y dignidad.

Con esto, Pablo propone un “mundo al revés” de la cultura imperante: las estructuras gregarias greco-romanas, con esa tendencia al poderío en detrimento de otros grupos, el honor y la posición social en esa sociedad competitiva, se relativizan completamente, para poner al centro el querer divino, que consiste en el desprendimiento de sí y en la valoración de lo último de la sociedad, que es lo respaldado por Dios.

Es la propuesta de un nuevo universo simbólico, de una nueva sabiduría que Pablo ya ha hecho suya. El verdadero efecto dramático sobre los lectores lo causa, no el otorgamiento del título *Kyrios* de 2,11 (aunque sí habría tenido gran resonancia por plantear un *Kyrios* superior al César romano), sino el hecho de que Cristo se humilla de modo tan sorprendente, que ubica este comportamiento en el centro de la valoración social cristiana. Ello implica, para los lectores, “estar ahora en Cristo, bajo la salvífica reclamación de dominio del *Kyrios* Cristo”.<sup>20</sup> Así, aquel título responde a la exaltación pública de esta orientación de vida, cuando aquella proclamación y testimonio trajesen incomprensiones y persecuciones a los creyentes.

## **CONCLUSIÓN: ¿A QUÉ SEGUIMIENTO EXHORTA SAN PABLO?**

El seguimiento de Cristo Jesús designa una actitud ética que se refiere a la dimensión práctica de la vida, alejándose de planteamientos metafísicos acerca de la preexistencia divina de Jesús o de construcciones semejantes. Cristo Jesús fue erigido, levantado, puesto a la cabeza de la creación por el padre Dios para que toda criatura pudiera tener acceso a

<sup>20</sup> Gnilka, *Carta a los Filipenses*, 39.

él, contemplarlo en sus actitudes y recrear su imagen en cualquier comportamiento criatural.

Esta recreación no es mera imitación de Cristo, sino implica el ejercicio de la propia libertad y creatividad. De hecho, si el seguimiento consistiera solo en reproducir un determinado actuar, una “exhortación” no tendría mucho sentido, sino sería mejor presentar la promulgación de una ley con carácter impositivo. Para concluir, planteamos cinco rasgos que caracterizarían el seguimiento del señor Jesús a partir del himno a Cristo en la Carta a los filipenses.

1. *Seguimiento de una persona.* Cristo Jesús emprendió una trayectoria singular, accidentada, original; y el padre Dios lo reconoció como su fiel “intérprete”. No solo es necesario adoptar comportamientos según una determinada ley (propio de los judaizantes), sino arraigados en la actitud que adoptó Cristo Jesús. El llamado es a hacer no una imitación, sino un camino personalísimo teniendo como referencia fundamental a Cristo Jesús. Como dice Pablo en esta misma Carta, “por causa de Cristo lo he perdido todo, y todo lo considero basura a cambio de ganarlo a él y encontrarme unido a él” (3,8-9).

2. *Seguimiento en libertad radical.* Cristo no permaneció en el lugar que le correspondía en términos estamentales, sino que se vació de sí, se desprendió de posiciones sociales, de poderíos y de fuerzas relacionadas con debilidades de otros. Ello muestra la actitud de desprendimiento, de “indiferencia” (en términos de la espiritualidad ignaciana) con la cual vivió, pero al mismo tiempo impulsado por el querer de Dios de llevar toda esta actitud hasta la radicalidad.<sup>21</sup>

En otras palabras, también Cristo Jesús mostró libertad radical respecto de sí mismo, de su propio querer, al someter su voluntad al querer divino que se manifestaba como infinito amor. Por eso, San Pablo insistirá en la exclusividad y fuerza de esta dinámica divina que determina las actitudes de la comunidad: “Solamente esto: procuren que su manera de vivir esté de acuerdo con el Evangelio de Cristo” (1,27).

---

<sup>21</sup> Como apunta Ramírez: “...si Dios es amor, es decir, entrega total al otro, entonces, en su ‘no vivir para sí mismo’, Jesús fue la imagen perfecta del Padre.” (Ramírez, *Gálatas y filipenses*, 136).

---

3. *Seguimiento de movimientos y cambios.* El camino del cristiano será accidentado, como lo fue la trayectoria emprendida por el Maestro. Tiene el drama que mostraba el himno analizado narrativamente. El seguimiento de Cristo Jesús está atravesado –y dinamizado– por contrastes agudos, y requiere del seguidor mucha flexibilidad, disponibilidad, agilidad para adoptar el modo de vida de quien vivió sin predeterminaciones y obró el cambio más radical posible: de Dios a hombre esclavo, de hombre a muerte, de muerte a muerte de cruz.

Pasó de la mayor dignidad a la peor indignidad concebible; e inesperadamente, le fue concedida por gracia la máxima estatura. El trayecto llega a ser vertiginoso, pero por lo mismo, absolutamente apasionante. Quien esté buscando conformar su vida según esta nueva tabla de valores cristianos, deberá aferrarse al Señor; de lo contrario, buscará estabilidad y tibieza, perdiéndose de su seguimiento. Cristo no supo el final que le esperaba, pero nosotros sí lo sabemos: estar con él. Y esta es nuestra garantía.

4. *Seguimiento en fraternidad.* El contexto es determinante para señalar que este himno es un llamado a vivir con nuevas actitudes comunitarias. La exhortación de Pablo a los filipenses consiste en asumir y realizar, en primer lugar, la actitud que tuvo Cristo “unos con otros” (2,5). Esta es la base de ese testimonio público de Cristo que Pablo procura celosamente (1,13.20) y que la misma comunidad está llamada a dar con su modo de vida. Ello da al cristianismo de la misma Iglesia naciente un fuerte carácter relacional: testimoniar a Cristo es configurarse por esa muerte a sí mismo, y por ese dejar ser al otro. Dice Pablo: “Llénenme de alegría viviendo todos en armonía, unidos por un mismo amor, por un mismo espíritu y por un mismo propósito” (2,2).

5. *Seguimiento diverso en la confesión.* Son infinitas las posibilidades del comportamiento cristiano, tantas como cristianos haya en la realidad. Como insiste la segunda parte del himno, “todo” en su diversidad, complejidad y profundidad puede conformarse a esta actitud de vida; todo puede expresarle en su amor. O podemos decir que todas y cada una de las criaturas pueden glorificar al padre Dios: en el cielo, en la tierra, debajo de la tierra; ya sea que lo proclamen con la lengua, ya sea que doblen sus rodillas; todos los diversos nombres que pueden adoptar su

Nombre. Además, todas las criaturas relacionadas unas con otras entre sí, viviendo en armonía, sin envidias, así darán gloria a Dios.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Basevi, Claudio. “Estudio literario y teológico del himno cristológico de la Epístola a los Filipenses.” *Scripta Theologica* 30 (1998): 439-472.

Gnilka, Joaquim. *Carta a los Filipenses*. Barcelona: Herder, 1971.

Legasse, Simon. *La Carta a los Filipenses*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.

Ortiz, Pedro. *Filipenses*. Quetzaltenango: Universidad Francisco Marroquín, 2008.

Pastor, Federico. *Corpus paulino*. II. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.

Ramírez, Francisco. *Gálatas y filipenses*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006.

Rosell, Sergio. *La nueva identidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2010.



# DON BOSCO Y LA ACTUALIDAD DE SU CARISMA\*

Marcelo Escalante\*\*

Fecha de recepción: 18 de Febrero de 2013

Fecha de evaluación: 25 de Marzo de 2014

Fecha de aprobación: 21 de abril de 2014

## Resumen

*Don Bosco es uno de los santos más representativos de la época moderna. Su nombre es conocido a nivel mundial gracias al trabajo de continuación de su obra que han realizado los salesianos. Hablar de Don Bosco es hablar de educación humana y formación cristiana de modo integral. En preparación al bicentenario de su nacimiento (2015), en el presente escrito se busca dar a conocer elementos sobresalientes de su vida, su pedagogía y su espiritualidad. De este modo pretendemos afirmar la actualidad de su carisma en la formación de cristianos para el siglo XXI.*

Palabras clave: *Don Bosco, pedagogía, salesianos, sistema preventivo, vida religiosa.*

## INTRODUCCIÓN

El 2 de febrero de 1888, un amplio cortejo fúnebre se juntó para acompañar y despedir los restos mortales de Don Bosco. El hecho que sin lugar a dudas llamaba la atención de propios y extraños fue una profecía de lo que ya se comenzaba a vivir, a saber: el *fenómeno salesiano*.<sup>1</sup> Un si-

---

\* El presente escrito es fruto de la reflexión y el estudio personal del autor, quien busca hacer una síntesis entre sus estudios de Teología y los relacionados con su congregación. El artículo se origina en el marco de preparación al bicentenario del nacimiento de Don Bosco, en 2015.

\*\* Religioso salesiano. Estudiante de Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: marcelosdb24@gmail.com

<sup>1</sup> No deja de ser impactante la solemnidad y magnánima concurrencia de gente que acompañó el sepelio de Don Bosco. Tanto Lenti, como Stella y el mismo cardenal Salotti hablan de una "apoteosis". Cuanto más que se habla de la asistencia de 200.000 personas en una ciudad que a finales del siglo XIX llegaba a unas 300.000 almas (ver a Salotti, *Il santo Giovanni Bosco*, 531-549;

glo después, el padre Pascual Chávez, su noveno sucesor, afirmaría: “La semilla se convirtió en un árbol y éste en bosque.”<sup>2</sup> El carisma salesiano se difundió por todo el mundo, haciendo que el nombre de Don Bosco sea mundialmente reconocido. Hoy, como ayer, hablar de Don Bosco es hablar de educación, de educación cristiana: “buenos cristianos y honestos ciudadanos”, como él solía repetir.<sup>3</sup>

Cuando nos encontramos frente a la vida de alguien que ha gozado de alguna relevancia histórica, nos interesa conocerle mejor. Nos interesa conocer más su obra para entender mejor el impacto de la misma. Deseamos saber más de sus motivaciones, sus anhelos, sus ambiciones y, por qué no, de sus derrotas. Sin embargo, satisfacer nuestra curiosidad es solo un aspecto superficial. En realidad, nos interesa conocer a tal personaje para aprender de él; y si consideramos que su proyecto tiene sentido, para hacer que su obra no muera. Eso es lo que pretendemos con este artículo.

Consideramos que Don Bosco fue un hombre importante en su tiempo y que su obra continúa gozando hoy de relevancia en el ambiente educativo y religioso. Queremos presentar a Don Bosco y la actualidad de su carisma mostrando en éste la acción de Dios, quien –desde la perspectiva salesiana– tiene especial predilección por la juventud. De este modo, al tiempo que le rendimos homenaje en el bicentenario de su nacimiento, invitamos al lector a compartir con él y con sus salesianos la pasión por la salvación integral de la juventud.

Sin lugar a dudas, en el abanico de santidad de la Iglesia, hay miles de creyentes que compartieron con él esta pasión y merecen también

---

Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. III. *La canonizzazione*, 27-35; Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. III. *Apogeo: de Turín a la gloria de Bernini (1876-1934)*, 597.

<sup>2</sup> Chávez, “Aguinaldo para la familia salesiana 2009: Comprometámonos a hacer de la familia salesiana un vasto movimiento de personas para la salvación de los jóvenes”, *Salesianos de Don Bosco*, <http://www.sdb.org/es/Documentos/Aguinaldo/2009> (consultado el 1º de diciembre de 2012).

<sup>3</sup> Tal es el lema que con frecuencia usaba para describir la finalidad de su obra a las autoridades civiles y eclesiásticas, a los bienhechores e incluso a sus mismos muchachos. A estos últimos decía, en la presentación de su libro *el Joven cristiano*: “Os presento un método de vida alegre y fácil, pero suficiente para poder ser el consuelo de vuestros padres, el honor de vuestra patria, *buenos ciudadanos en la tierra y, después, moradores felices del cielo.*” (Canals y Martínez, *San Juan Bosco. Obras fundamentales*, 509).

nuestra reverencia y admiración. Mas hoy, nuestro interés recae sobre Don Bosco, porque además creemos que la actualidad de su carisma puede ser visto como aporte válido en la formación de *discípulos-misioneros* del Señor.<sup>4</sup>

A lo largo de nuestra reflexión, nos encontraremos con un hombre extraordinario bajo apariencias ordinarias; un hombre de profunda vida interior, quien hacía de su trabajo una oración ininterrumpida. Fue sacerdote de convicción profunda y se convirtió en el pastor de los jóvenes más necesitados. Educador por naturaleza, se dio sin medida a la evangelización-educación de la juventud, empresa en la que comprometió a cientos más. Fue un hombre frágil, como los demás, sufrió incompreensión y derrotas, cometió errores, estuvo a punto de desfallecer y no entendió con claridad, sino hasta el final de su vida, la obra que Dios quiso obrar por medio suyo; pero más allá de sus cualidades y carisma personal, nos interesa ver, en su vida y obra, la acción de Dios, que se mantiene siempre actual, como el Evangelio.

## 1. PERFIL HISTÓRICO-BIOGRÁFICO DE DON BOSCO<sup>5</sup>

La vida de Don Bosco<sup>6</sup> se desarrolla entre los años 1815 y 1888, en el norte de Italia. Este siglo ha sido llamado, con razón, el *siglo de las*

---

<sup>4</sup>Esta consigna es cómo la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe –realizada en Aparecida (Brasil), en 2007– quiso reflejar la tarea de la Iglesia en el continente.

<sup>5</sup>La historiografía salesiana ha gozado últimamente de un gran adelanto. No sin dificultad se han dado pasos muy importantes para ir más allá de la imagen caricaturesca del santo (saltimbanqui, milagrero, mago, etc.), para conocerlo más como hijo de una mentalidad y cultura concretas. Para un conocimiento más amplio del desarrollo de esta historiografía, se recomiendan las siguientes lecturas: Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. I. *Origen: De I Becchi a Valdocco (1815-1849)*, 17-49; y Stella, “Balance de las formas de conocimiento y de los estudios sobre Don Bosco”, 21-36.

<sup>6</sup>Don Bosco es el nombre familiar, fruto del cariño y el aprecio con que sus hijos se han referido a él desde que fuera joven sacerdote e iniciara su trabajo en favor de la niñez pobre y abandonada de Turín, en 1841. Juan Melchior Bosco Occhiena (1815-1888) nació en I Becchi, Castelnuovo, en el Piamonte, al norte de Italia. Como gran sacerdote, educador, fundador, apóstol, santo, ha dejado una profunda huella en el ámbito de la educación juvenil. Consciente de que su obra estaba destinada a difundirse por todo el mundo, fundó los “Salesianos de Don Bosco”, que prolongan su obra educativa en 132 países, con más de 17.000 salesianos que viven su carisma y continúan su misión apostólica. Canonizado en 1934, su obra no es solo la de un pedagogo, sino la obra providencial con la que Dios ha querido otorgar al mundo entero un educador, como fue declarado por Juan Pablo II, y padre y maestro de la juventud. Para una descripción

*libertades*.<sup>7</sup> En éste se puede ver con claridad la influencia de la Revolución Francesa (1789) y de la independencia de Estados Unidos de América (1776). Ciertamente, Juan Bosco no llegó a comprender con suficiente claridad la amplitud de los movimientos políticos, sociales y religiosos que le fueron contemporáneos, pero vivió sus consecuencias.

Hijo de una familia pobre y campesina, sufrió además la orfandad desde la tierna edad de dos años. No deja de maravillar, por esta razón, que él haya querido ser padre para los pobres y huérfanos de Turín, a quienes dio además la posibilidad de contar con un lugar en el que se encontrarán como en familia. A pesar de la ausencia paterna, del fuerte carácter de su medio hermano y de la pobreza imperante del hogar, la familia del niño Juan Bosco fue el crisol en el que se formó el espíritu de un cristiano de convicción profunda y el de un trabajador incansable. “La pereza y el ocio le causaban horror...”<sup>8</sup>

En el centro de su formación se encuentra la sabia compañía de una mujer analfabeta pero llena de la sabiduría de Dios. Margarita Ochiena (1788-1856), su madre, fue “modelo perfecto de madre cristiana [...] de un delicadísimo sentido cristiano de la vida, fruto de una fe viva y de una ‘piedad’ profunda”.<sup>9</sup>

Joven dotado con una inteligencia más que sobresaliente, Juan Bosco sufrió la suerte de quien quiere acceder a una educación formal pero no puede hacerlo, por su condición de hijo de campesino pobre. De “temperamento inclinado hacia lo colérico”<sup>10</sup>, tuvo que doblegar y prácticamente transformar su natural inclinación. Los años de su juventud se desarrollaron entre la alegría de finalmente poder acceder a una

detallada de la vida y obra de Don Bosco, ver a Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Vols. I y III; Salotti, *Il santo Giovanni Bosco*; Juan Pablo II, “Carta apostólica *Iuvenum Patris* en el centenario de la muerte de San Juan Bosco”.

<sup>7</sup> Pietro Braido es uno de los estudiosos más representativos de Don Bosco, y es tal vez el más grande conocedor de la pedagogía del santo. Al presentarlo desde su contexto histórico y cultural, ha titulado una de sus obras más monumentales *Don Bosco sacerdote de los jóvenes en el siglo de las libertades*.

<sup>8</sup> Brocardo, *Don Bosco profundamente hombre, profundamente santo*, 135.

<sup>9</sup> Pera, *I doni dello Spirito Santo nell'anima del B. Giovanni Bosco*, 14.

<sup>10</sup> Ver a Brocardo, *Don Bosco profundamente hombre, profundamente santo*, 26-28.

---

educación formal y la dureza de quien debe robar horas al sueño para trabajar y poder estudiar.

No faltan quienes quieran ver demasiado romanticismo en esta época de la vida de Don Bosco, robándole así el premio a un esfuerzo nada sencillo. A ellos bien podríamos decirles: “Aquellos años [...] no deben ser idealizados, porque varias veces padeció hambre.”<sup>11</sup> Tras un periodo de preparación en la escuela de Chieri, el joven pudo por fin ingresar al Seminario de la misma ciudad, como seminarista interno. El 6 de junio de 1841 su vida tomaría un sentido distinto, pues este fue el día de su ordenación sacerdotal.

Ministro de Cristo, iba perfilando paso a paso el carisma y el estilo de su ministerio en favor de los jóvenes más pobres y necesitados de Turín. Hacia ellos tenía una natural inclinación evangelizadora, y ellos se convirtieron en la opción pastoral fundamental de su ministerio. Al terminar sus estudios en el seminario, quiso comenzar su trabajo; sin embargo “supo obedecer” subordinando su parecer a la guía solícita de su director espiritual, Don José Cafasso (hoy santo canonizado), quien le aconsejó entrar en el Convictorio Eclesiástico de Turín.<sup>12</sup> Según las palabras del mismo Don Bosco, ese era el lugar donde se “aprendía a ser sacerdote”.<sup>13</sup>

Su paso por esta institución marcó definitivamente su pensamiento moral y pastoral. Sin embargo, más que el conocimiento adquirido fue la experiencia del acompañamiento espiritual-pastoral que recibió de Don Cafasso lo que marcó un rumbo definitivo en su vida. Bajo su guía, Don Bosco realizó experiencias de contacto directo con la cruda realidad de los jóvenes de Turín, especialmente con los que se encontraban en las cárceles. Todo esto le llevó a asumir la opción definitiva de su vida:

---

<sup>11</sup> Nigg, *Don Bosco: un santo de ayer como futuro*, 32.

<sup>12</sup> El Convictorio eclesiástico, también conocido como Residencia Eclesiástica, era una respuesta a la necesidad de formación de los sacerdotes recién ordenados, especialmente en el campo de la moral y de una mejor preparación para la predicación. En el Convictorio de Turín, los modelos propuestos eran San Francisco de Sales, San Carlos Borromeo y el beato Sebastián Valfré (Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, I, 328-329).

<sup>13</sup> Bosco, *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales escritas por San Juan Bosco*, 148.

a imagen de Cristo buen pastor,<sup>14</sup> ser educador-pastor de la juventud, especialmente de la más necesitada.

El siglo XIX en el Piamonte italiano fue un periodo muy complejo y tenso en el plano político. Italia se encontraba en la transición del régimen regio al republicano, y la Iglesia perdía su poder temporal, mediante el despojo de los Estados Pontificios. Por su lado, la Revolución Industrial, presente en los países vecinos, aunque todavía lejana de Turín (cronológica y espacialmente), comenzaba a influir negativamente en las ya ínfimas economías familiares que dependían de trabajos ocasionales en la ciudad y de la cosecha de los campos. En general, las familias del campo veían como único medio de supervivencia la migración a las ciudades. Lamentablemente, era solo un espejismo, pues allá se encontraban peor que en sus praderas; los que más sufrían esta situación eran los niños y jóvenes.

Lejos de casa, en algunos casos expuestos por los mismos padres, débiles en fuerza, ignorantes en las ciencias, forasteros e incapaces de afrontar la difícil situación de un modo distinto, cientos de niños y jóvenes vendían sus débiles fuerzas e incluso sus pequeños cuerpos por unos centavos. Víctimas preferidas de la opresión de todos los tiempos, ellos también padecían abuso, explotación, humillación y vejación. Obligados a trabar jornadas de incluso diez y seis horas diarias, eran obligados a una cuasi esclavitud obrera.

Ésta fácilmente se convertía también en esclavitud moral y social, pues eran alienados de su mundo infanto-juvenil. A pesar de vivir en el pos-siglo de las Luces, no tenían libertad, ni siquiera de pensamiento.<sup>15</sup> Algunas acciones y voces se alzaron en favor y en defensa de esta porción de la sociedad y de sus necesidades, muchas de ellas en el seno de la Iglesia, entre otras la de Don Bosco. La situación era urgente, y desde su mentalidad campesina él tenía claro que había que ponerse a trabajar para que cambiara.

---

<sup>14</sup> Jiménez, *Aproximación a Don Bosco*, 75ss.

<sup>15</sup> Las leyes liberales que se aprobaban en el parlamento turinés abrían la puerta al proselitismo religioso y político, por lo que corrientes favorables y adversas tomaban fuerza. Políticos y clérigos se dividían entre sí y al interior de sus mismas instituciones; cada cual buscaba adeptos a su causa; para ello, el adoctrinamiento solía ser una herramienta común.

La tradición salesiana dice que todo comenzó con un Ave María el día de la Inmaculada Concepción, en 1841, en la sacristía de la Iglesia de San Francisco de Turín. Es probable.<sup>16</sup> Ciertamente, ante un problema concreto, Don Bosco presentó una solución concreta: el Oratorio. Esta no era una idea original suya, pues ya la había realizado Felipe Neri tres siglos atrás, y con ello incentivó una especie de *movimiento oratoriano*. En Italia, este movimiento tuvo gran fuerza en instituciones con estilos diferentes. A manera de ejemplo, nombramos las obras de San Carlos Borromeo y las Escuelas de la Doctrina Cristiana; de Luigi Mozzi y la Congregación Mariana; y del beato Ludovico Pavoni.<sup>17</sup>

Incluso existía otra obra de asistencia con el mismo nombre, en la misma ciudad, muy cerca de la de Don Bosco: el Oratorio del Ángel de la Guarda, regida por Don Cocchi.<sup>18</sup> Ahora bien, no por ello la intuición de Don Bosco deja de ser una opción válida y acertada. Más adelante, él dará un cariz tan especial que logró originalidad propia e inconfundible, nacida de su propia persona.<sup>19</sup> En su Oratorio encontramos y conocemos a Don Bosco y su carisma.

## 2. EL CARISMA SALESIANO

Con el paso del tiempo, la obra de Don Bosco, su Oratorio, fue adquiriendo aceptación y aprecio social. Sus resultados eran evidentes. “Los muchachos de Don Bosco” –como se conocía a los jóvenes que frecuentaban su Oratorio– comenzaban a ser reconocidos por su honestidad y su laboriosidad. Tal vez este fue el milagro más grande obrado por Don Bosco: devolver a estos jóvenes la dignidad social, la esperanza de un

---

<sup>16</sup> Una interesante discusión tiene lugar al tratar de argumentar si esta fecha, lugar y acción fueron históricamente reales o si son solo simbólicas. El hecho se encuentra narrado por Don Bosco mismo, en sus *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales*, y es uno de los temas que difícilmente olvidan sus biógrafos. Ver a Don Bosco, *Memorias del Oratorio*, 152-156; y para conocer más sobre la discusión, ver a Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, I, 400-404.

<sup>17</sup> Ver a Grasselli, *A quella porzione di Giuventù che fu sempre la prediletta. L'Oratorio del beato Lodovico Pavoni nel bicentenario della fundazione*.

<sup>18</sup> Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, I, 506-507.

<sup>19</sup> Para los salesianos, el Oratorio es ante todo “casa que acoge, parroquia que evangeliza, escuela que encamina hacia la vida, y patio donde encontrarse como amigos y pasarlo bien”. Ver Salesianos de Don Bosco, *Constituciones y reglamentos*, Art. 40.

futuro mejor, la alegría de vivir y la conciencia de ser hijos amados de Dios; en una palabra, diríamos *la salvación de la juventud*, tema favorito en los labios y escritos de Don Bosco, que se realiza en el tiempo y se encamina hacia la eternidad.

Ahora bien, para entender mejor su carisma y juzgar su actualidad, nos corresponde acercarnos un poco más en profundidad a su persona y a la obra con que se pretende continuar su misión, siguiendo su carisma.

## 2.1 Don Bosco, pastor-educador de la juventud

Para comprender el carisma de Don Bosco, debemos verlo en acción. Con razón se ha dicho que, para conocer su pedagogía y su estilo educativo, lo mejor es leer su biografía.<sup>20</sup> Hombre de naturaleza más práctica que teórica, en él difícilmente encontraremos una revolución doctrinal –ni pedagógica, ni teológica–, pero sí un nuevo modo de llevar adelante la evangelización de la juventud por medio de la educación.

Como buen hijo de familia campesina, Don Bosco se preocupaba más de responder concretamente a los problemas que de entenderlos. No sorprende, pues, que pusiera como objetivo de su *praxis* educativa el de “formar buenos cristianos y honestos ciudadanos”.

Frente al lema benedictino *ora et labora* (ora y trabaja), Don Bosco bien podría haber aclarado: *Ille qui laborat orat* (el que trabaja, ora). El siglo de la industrialización tenía una antropología clara: *homo faber*. Desde su niñez, Don Bosco estuvo acostumbrado al trabajo. Fue educado y educó para el trabajo. No es raro, pues, que entre sus colaboradores

---

<sup>20</sup> Entre todas, sin lugar a dudas, la más importante son las *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales*. Como su nombre bien indica, no es una autobiografía propiamente dicha, pero está escrita de su propia mano *en estilo autobiográfico*, Don Bosco pone de manifiesto la relación directa e inquebrantable entre él y su obra. La narración va desde su fecha de nacimiento (1815) hasta la estabilización del Oratorio de Valdocco en la propiedad del señor Pinardi (1855). Las *Memorias del Oratorio* son, sin lugar a dudas, la fuente documental más importante de la literatura salesiana, pues en ellas encontramos al propio Don Bosco hablando sobre sí mismo y sobre su obra, en la madurez de su vida. Desde una visión retrospectiva, el relato es además interpretativo. En español gozamos de varias traducciones. Consideramos que las más importantes son las realizadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1995), la Central Catequística Salesiana (Madrid, 2011) y la edición crítica del Centro Salesiano Regional de Formación Permanente (Quito, 2001). En la realización del presente artículo, nos valimos de esta última.



surgieran algunos que se interesaran directamente por los “problemas sociales del obrerismo naciente” (es el caso de San Leonardo Murialdo<sup>21</sup>), ni que su figura –la de Don Bosco– haya tenido tanta aceptación en los movimientos obreros católicos. Con su propia vida ofrecía ejemplo de una mística del trabajo, del trabajo hecho oración, en consonancia con la futura encíclica *Rerum novarum* (publicada por León XIII en 1891).

Para Don Bosco, el trabajo principal y *más importante* era el de la educación de la juventud: “¿Quieren hacer una cosa buena? Eduquen a la juventud. ¿Quieren hacer una cosa divina? Eduquen a la juventud. Antes bien, ésta, entre las cosas divinas, es divinísima.” El mejor bien que se puede hacer a la juventud, y por ende a la sociedad, es dar educación a aquélla.

A esta actividad dedicó Don Bosco toda su vida y en el trabajo educativo logró su santificación. Evidenciamos entonces que en el carisma salesiano la espiritualidad se realiza como trabajo evangelizador-educativo en favor de la juventud, especialmente la menos favorecida.

Resaltamos también que Don Bosco tenía un estilo y programa característico, el Sistema Preventivo.<sup>22</sup> Éste encuentra una de sus fuentes principales de inspiración en un sueño<sup>23</sup>, tal vez el más importante que ha llegado hasta nosotros de su misma pluma. Nos referimos al *sueño*

---

<sup>21</sup> Peraza, *Los estigmas de nuestro tiempo y la pedagogía de la bondad*, 239.

<sup>22</sup> Según las palabras de Don Bosco: “Este sistema descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor.” Por ello, no apela a imposiciones, sino a los recursos de la inteligencia, del corazón y del anhelo de Dios, que todo hombre lleva en lo más profundo de su ser. Asocia, en una misma experiencia de vida, a educadores y a jóvenes, en un clima de familia, de confianza y de diálogo. Al imitar la paciencia de Dios, los educadores que se comprometen en este sistema acogen a los jóvenes tal como se encuentra el desarrollo de su libertad. Los acompañan, para que adquieran convicciones sólidas y progresivamente se vayan haciendo responsables del delicado proceso de crecimiento de su humanidad en la fe (Salesianos de Don Bosco, *Constituciones y reglamentos*, Art. 38).

<sup>23</sup> Don Bosco ha pasado a la historia hagiográfica como un santo en el que los designios de Dios y la asistencia de la Virgen María se hacían presentes por medio de sueños. No se puede negar que lo onírico es una cualidad característica del santo. Él mismo se vale de estos como herramienta educativo-pastoral con sus jóvenes. Por tal razón, no todos pueden ser vistos como revelación divina. Sin embargo, el debate queda abierto para algunos que tuvo a la edad de nueve años, que difícilmente podrían explicarse sin algún tipo de inspiración divina. Para un estudio más profundo sobre este ámbito, se recomienda la lectura de Stella, *Don Bosco's Dream*.

*de los nueve años.*<sup>24</sup> Este primer sueño es como el paradigma de su vida y también la fuente de la cual emanan las líneas fundamentales de su Sistema Preventivo, que le “quedó profundamente grabado en la mente para toda la vida”.<sup>25</sup>

Mediante el uso de la simbología, se le *revela* un modo de actuar para transformar *lobos en corderillos*. En el sueño aparece un “extraño personaje”, que siempre es equiparado a Jesús aunque en ningún momento se mencione explícitamente su nombre, quien le dice: “A estos amigos tuyos no los vas a ganar con los golpes, sino con la mansedumbre y la caridad. Empieza ahora a enseñarles la fealdad del pecado y la hermosura de la virtud.”<sup>26</sup> Tal *revelación* fue tomando sentido y razón casi absoluta en el contacto con la espiritualidad de San Francisco de Sales, para quien la regla de oro es: “Hay que hacer todo por amor y nada por la fuerza; hay que amar la obediencia y temer la desobediencia.”<sup>27</sup>

Sobre la naturaleza, los objetivos perseguidos y el modo cómo llevar adelante su Sistema Preventivo, Don Bosco no dejó más que unas cuantas páginas escritas.<sup>28</sup> Éstas reflejan su mentalidad pedagógica y sus anhelos pastorales. Más que gruesos volúmenes, Don Bosco nos dejó el testimonio de su vida, que fue y es la fuente a partir de la cual se han inspirado bibliotecas completas que confirman el acierto de su intuición pedagógica. No sin razón Juan Pablo II ha llamado a Don Bosco el *padre y maestro de la juventud*.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Don Bosco, *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales*, 36-38. Estas *Memorias* fueron escritas en el periodo 1875-1878. A este punto, la obra de Don Bosco se encontraba ya consolidada. Por tanto, en un acercamiento crítico, es oportuno notar que la narración del sueño se ve afectada tanto por la distancia temporal sueño-narración como por la historia ya vivida. Con todo, su carácter paradigmático es imperturbable.

<sup>25</sup> Don Bosco, *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales*, 36.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Albuquerque, *Dirección y amistad espiritual. Cartas de San Francisco de Sales a Santa Juana Francisca de Chantal*, 331.

<sup>28</sup> Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù. Introduzione e testi critici a cura di Pietro Braido*.

<sup>29</sup> Juan Pablo II, “Carta apostólica *Iuvenum Patris* en el centenario de la muerte de San Juan Bosco”, *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880131\\_iuvenum-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19880131_iuvenum-patris_sp.html) (consultado el 1º de diciembre de 2012).

---

Por otro lado, en esas páginas encontramos también la realidad de un hombre que escribe para responder a situaciones reales en un momento y lugar concretos. Su sistema educativo es entonces el reflejo de su vida, de la educación que recibió en casa de manos de su madre, de su formación eclesial, de su experiencia de trabajo pastoral con la juventud abandonada de Turín y de las inspiraciones que Dios puso en su corazón.

El Sistema Preventivo de Don Bosco nace de su propia experiencia. En ésta, su primer Oratorio, el de Valdocco, llegó a tener una importancia tal que bien se lo podría llamar su *laboratorio pedagógico*. Más preocupado por el hecho educativo que por la reflexión discursiva, bien se podría decir que Don Bosco llegó a ser un artista de la educación, para convertirse a la vez en maestro en este arte. A Juan Cagliero, primer obispo y misionero salesiano, futuro cardenal de la Iglesia, le decía: “Tú eres músico, yo soy poeta de profesión.”<sup>30</sup>

Escribe Don Bosco: “Este sistema descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor; excluye, por consiguiente, todo castigo violento y procura alejar aun los suaves.”<sup>31</sup>

De ahí se puede inferir que su Sistema no es un método cerrado, sino una *actitud*. Un gran historiador afirma que más que Sistema Preventivo, se debería hablar de *pedagogía del prevenir*.<sup>32</sup> Prevenir no es solo evitar que se cometa el mal, sino también y ante todo brindar los medios necesarios para que se realice el bien. Por ello la necesidad de recreación, esparcimiento lúdico, música, fiesta, etc.; y de manera especial la presencia constante y fraterna del educador-asistente, que pone al joven en la imposibilidad de cometer el mal, pero al mismo tiempo le incentiva a obrar el bien.

Todos estos elementos ya están presentes en otros sistemas educativos. “No quiso descubrir algo nuevo, sino poner en primer plano lo que se había olvidado.”<sup>33</sup> Al reconocer y aceptar al joven como joven,

---

<sup>30</sup> Bosco, *Epistolario*, III, 72 (Carta 1467).

<sup>31</sup> Canals y Martínez, *San Juan Bosco*, 562.

<sup>32</sup> Nigg, *Don Bosco*, 77.

<sup>33</sup> *Ibid.*

en el Sistema Preventivo se privilegia la alegría que proviene del corazón que está en paz, porque está en paz consigo mismo y con Dios. Así pues, queda explícita nuevamente la influencia del humanismo devoto de San Francisco de Sales.

En el campo espiritual hay dos características del Sistema Preventivo que no podemos pasar por alto. Éstas son también reflejo de aquel primer sueño. En primer lugar, *la frecuente práctica sacramental*, principalmente la eucarística y la reconciliación, que son lugares de encuentro con el Dios amigo, lleno de misericordia. En segundo lugar, *la devoción mariana*, que no es en modo alguno marianismo sino, por el contrario, auténtico compromiso de vida cristiana.

En el sistema educativo de Don Bosco la religión no era un añadido, no era siquiera una “estrategia pedagógica”; sino un constitutivo fundamental e irrenunciable. Medio y fin al mismo tiempo, la religión tiene un lugar privilegiado en el Oratorio salesiano, nombre que no es accidental. En la casa de Don Bosco, Dios tiene siempre el lugar de honor.

En síntesis, podemos afirmar que *el trabajo de evangelización y educación de la juventud*, en el carisma salesiano, *se realiza mediante la puesta en práctica el Sistema Preventivo*, por medio del cual se pretende llegar a la realización plena de la persona. Éste nace de la experiencia vivida por el mismo Don Bosco y transmitida a sus salesianos y a todos los simpatizantes de su obra.

Consciente de que dicha obra no era solo iniciativa suya sino deseo divino, quiso que continuase en el tiempo. Por ello decidió fundar una congregación religiosa que rápidamente se convirtió en una familia que albergaría diversos grupos simpatizantes con el carisma salesiano.

## 2.2 La Congregación Salesiana

El deseo de perpetuar su obra en favor de la juventud llevó a Don Bosco a empeñarse en la fundación de una congregación religiosa que fuese continuadora y heredera de su misión. En 1874, la Santa Sede –después de un proceso bastante tortuoso<sup>34</sup>– aprobó definitivamente las

---

<sup>34</sup> Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. II. *Expansión: de Valdocco a Roma (1850- 1875)*, 299-391.

---

Constituciones de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, hoy conocida como Congregación Salesiana.

Con tal aprobación, Don Bosco y sus salesianos no tuvieron dudas de que su obra era fruto del deseo de Dios. Las Constituciones renovadas de los Salesianos (1984) así lo reconocen: “Con sentimientos de humilde gratitud, creemos que la Sociedad de San Francisco de Sales no es solo fruto de una idea humana, sino de la iniciativa de Dios.”<sup>35</sup> Como tal bien puede llamarse *carismática*, pues Dios la inspira y la realiza por medio de su Espíritu.<sup>36</sup>

El nombre de Don Bosco va insoslayablemente ligado al de la Congregación Salesiana, fundada por él mismo. En la misión y el estilo de su realización, reconocemos la continuación del carisma de Don Bosco. Institucionalmente, la Congregación fue ideada sobre la base de dos pilares: ante el Estado sería una sociedad de ciudadanos libres que se agrupan para realizar una obra de caridad; pero ante la Iglesia sería una sociedad religiosa.<sup>37</sup>

Con esta doble base, Don Bosco pretendía soslayar las hostilidades políticas de su tiempo, pero fue más allá. En tales premisas se expresan también algunas de sus características carismáticas: la obra de evangelización puede ser realizada por cualquier persona que desee comprometerse con la misma (en un primer momento, Don Bosco no tenía en mente la idea de “votos religiosos”, sino simples promesas).

Por otro lado, el trabajo de instrucción-educación realizado en favor de la juventud más necesitada se realiza siempre en perspectiva evangelizadora (de allí que desease que la Iglesia reconociera la Sociedad

---

<sup>35</sup> Salesianos de Don Bosco, *Constituciones y reglamentos*, Art. 1.

<sup>36</sup> Ciertamente los dones y carismas inspirados por el Espíritu Santo gozan de algunas características. Entre otras, podríamos señalar algunas que corresponden a la intencionalidad de los mismos: son reconocidos por la comunidad que se beneficia de ellos, se dan gratuitamente como muestra del amor de Dios y son dados para el bien de la comunidad. Ahora bien, es conveniente señalar además algunas consideraciones: (1) Los dones y carismas del Espíritu Santo no son fruto de esfuerzos o elucubraciones humanas, sino realidades supernaturales que trascienden completamente la luz de la razón natural. (2) Sin embargo, para su realización se valen de su participación. (3) Es importante también señalar que los dones y carismas que vienen del Espíritu Santo son variados, pues de algún modo reflejan la infinitud creativa de Dios.

<sup>37</sup> Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, II, 238-240.

como congregación religiosa). La Iglesia no pudo aceptar la propuesta original de Don Bosco, pues jurídicamente era una *contradictio in se ipsum*, pero en líneas generales aprobó el proyecto del fundador.

Cuando la nueva Congregación gozaba ya de amplio reconocimiento social, y además comenzaba a crecer con celeridad, se pensó en un lema que reflejara y expresara su misión. La formulación se dio con ocasión de la consagración de la Iglesia del Sagrado Corazón en Roma (1884). Se quiso buscar algún lema que reflejase el carisma propio del Instituto. Alguno sugirió: “Dejad que los niños vengan a mí.” A otro le pareció mejor: “Trabajo y templanza.” Incluso hubo quienes se inclinaron por: “Todo para mayor gloria de Dios”, utilizado ya por la Compañía de Jesús.

Don Bosco tuvo la última palabra. El lema que le había acompañado desde los comienzos del Oratorio sería el que quedaría inscrito en el escudo de la Sociedad y en el corazón de los salesianos: “*Da mihi animas, coetera tolle*.”<sup>38</sup> (“Dadme almas y llevaos lo demás”, Gn 14,21). Éste expresa la pasión de un hombre que vibra por un ideal al cual se entrega incluso sin medir consecuencias: “En lo que se refiere al bien de la juventud en peligro, o sirve para ganar almas para Dios, yo me lanzo hasta con temeridad”.<sup>39</sup>

El primer sucesor de Don Bosco, Don Miguel Rua, uno de los primeros muchachos con los que trabajó en el incipiente Oratorio, también nos deja el testimonio de esta su pasión: “No dio un paso, ni pronunció palabra, ni acometió empresa que no tuviera por objeto la salvación de la juventud. Lo único que realmente le interesó fueron las almas.”<sup>40</sup>

Don Bosco llamó a sus religiosos “Salesianos” con una intencionalidad clara: debían inspirarse y tomar como modelo al santo saboyano. San Francisco de Sales (1567-1622) es, sin lugar a dudas, uno de los santos más representativos de la región del Piamonte. La vida del Obispo de Ginebra es ejemplo de tenacidad y constancia en el trabajo pastoral de evangelización. Fue un apóstol victorioso de la tierra del protestantismo.

<sup>38</sup> Wirth, *San Francisco de Sales y la educación. Formación humana y humanismo integral*, 131.

<sup>39</sup> Ceria, *Memorias biográficas de San Juan Bosco*, XIV, 662.

<sup>40</sup> Salesianos de Don Bosco, *Constituciones y reglamento*, Art. 21.

Patrono de los editores, escritores y publicistas, marcó generaciones con su producción literaria. Su *Introducción a la vida devota* y su *Tratado del amor de Dios* son clásicos de la espiritualidad católica. Fundador de la academia Florimontense y de la Casa Santa, fue un gran promotor de la cultura. Doctor en Ley Civil y Canónica, amante apasionado de la Teología y profundo conocedor de la Sagrada Escritura, jugó un papel importante en la defensa de la fe y el dogma católico. Gran pastor en el espíritu tridentino, se dedicó con amplitud a la formación del clero y a la reforma de la vida religiosa en su diócesis.

También fue fundador, con Juana de Chantal, de una de las órdenes religiosas más importantes de la época, la de la Visitación. San Francisco de Sales fue sin duda un hombre excepcional, y Don Bosco tenía sobradas razones para proponerlo como modelo y protector de su obra.

Sin embargo, tal vez lo que más admiró en San Francisco de Sales fue su paciencia, amabilidad y dulzura. En sus *Memorias del Oratorio*, él mismo declara:

Porque nuestro ministerio entre jóvenes exige mucha serenidad y mansedumbre, nos habíamos puesto bajo la protección de este santo a fin de que nos obtuviese de Dios la gracia de poder imitarle en su bondad extraordinaria y en su celo pastoral.<sup>41</sup>

Todas estas son características sobresalientes del carisma salesiano propuestas por Don Bosco.

Al repasar la historia de la Congregación Salesiana, hemos encontrado otras características del carisma salesiano. Entre éstas nos permitimos resaltar algunas:

- *La universalidad de la misión* está abierta para todo el que quiera comprometerse en ella, laico o religioso.
- *La conciencia eclesial*, pues nuestro trabajo pretende colaborar con la única obra salvadora de Cristo en favor de la humanidad.
- *La pasión del trabajo evangelizador-educativo* que bien se expresa con el lema *Da mihi animas, coetera tolle* (la amabilidad, paciencia y serenidad) en el trato, que inspirados en San Francisco de Sales, han de ser características de nuestro trato interpersonal.

<sup>41</sup> Bosco, *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales*, 167.

- 
- Del santo saboyano imitamos también su *celo pastoral*, que se caracteriza por ser *constante, inquebrantable y perseverante*.

Tales características, sumadas a las del anterior apartado, nos dan un cuadro general de los rasgos del carisma salesiano. Nos queda ahora preguntarnos si ellas encuentran lugar en el mundo contemporáneo.

### CONCLUSIÓN: LA ACTUALIDAD DEL CARISMA SALESIANO

Cuando la Iglesia reconoció en Don Bosco la santidad de su vida, pasó a ser parte del patrimonio espiritual de toda la cristiandad. El cuadro de santidad de la familia salesiana muestra que, en la casa de Don Bosco, la educación en estilo preventivo no solo es posible, sino que es también un medio útil para la realización plena de la persona en todas sus dimensiones. Más aún, la presencia mundial de la educación y pedagogía salesiana muestra la aceptación, eficacia y pertinencia de esta praxis educativa.

En una palabra, con estas consideraciones nos atrevemos a afirmar que el carisma salesiano, expresado principalmente mediante el Sistema Preventivo de Don Bosco, es una opción válida para la formación de *buenos cristianos y honestos ciudadanos* hoy. Ahora bien, surge de inmediato la siguiente pregunta: ¿De dónde viene su actualidad? Don Bosco vivió hace más de un siglo y respondió eficazmente a las necesidades de su tiempo, pero ¿acaso son todavía válidas sus respuestas? ¿Por qué su actualidad? Comencemos partiendo por algunos principios.

- *Primero*, hay que tener claro que Don Bosco vivió en un tiempo y lugar distintos al nuestro, y por tanto, se encuentra condicionado por situaciones contextuales propias. Por ello, en la búsqueda de la actualidad de su carisma nuestra atención debe centrarse más en su intención y actitudes que en las acciones en concreto (aunque no por esto negamos que algunas de tales acciones sigan siendo válidas y útiles hoy).

- *Segundo*, resultaría inútil buscar un sistema perfecto; no debemos olvidar que la obra de Don Bosco se realizó en medio de varias borrascas, por lo que sus intuiciones fueron ciertamente acertadas pero no siempre funcionaron, o bien podrían haber sido mejores.



---

– Tercero, “El Sistema Preventivo es actual porque está actualizado.”<sup>42</sup> Los salesianos se han preocupado por mantener actual el carisma. La Pontificia Universidad Salesiana (Roma), en particular, su Facultad de Pedagogía, el Istituto Storico Salesiano (Roma), el Institute of Salesian Studies (Berkeley), y el Centro Salesiano Regional de Formación Permanente (Quito), por nombrar a las instituciones más representativas, se preocupan por presentar el Sistema Preventivo en el lenguaje contemporáneo.

Reconocemos que Don Bosco tuvo grandes intuiciones que en su tiempo fueron vistas con sospecha e incluso con recelo, pero que hoy son bien aceptadas. No falta quien asegure que Don Bosco se adelantó un siglo al Concilio Vaticano II, particularmente en lo que respecta a los laicos y consagrados. Él quería ver a sus salesianos “en mangas de camisa”, en un tiempo en el que pensar a los clérigos sin sotana podría haber sido síntoma de sisma.

Con ello, el santo pretendía expresar que los clérigos deben estar dispuestos al trabajo, listos para la acción, sin miedo a ensuciarse las manos. Cuando hablaba al formador de novicios –sobre estos– le decía: “Sáquelos de la sacristía.” Porque él los quería en el patio, formándose en el trabajo y para el trabajo. Ciertamente este pensamiento –adelantado para su siglo– le trajo problemas, incluso con su arzobispo.<sup>43</sup>

Su pedagogía también fue bastante adelantada para su siglo. Si hacemos una lista de las líneas fundamentales de su pensamiento pedagógico (por ejemplo, la presencia continua del educador, la amabilidad, la alegría, la libertad para el esparcimiento recreativo, el ambiente educativo de la familiaridad, etc.), nos encontramos con elementos que hoy se

---

<sup>42</sup> Motto, “Elementos de actualidad del sistema preventivo”, *Salesianos Triana*, <http://www.salesianos-triana.com/cooperadores/wp-content/uploads/2013/01/La-opcion-de-Don-Bosco-prevenir.pdf> (consultado el 7 de abril de 2014).

<sup>43</sup> El conflicto más pesado y largo de la vida de Don Bosco fue el que sostuvo con su arzobispo, monseñor Lorenzo Gastaldi. La diferencia de pareceres y la tenacidad de la personalidad de ambos llegó a límites impensables, los que solo fueron resueltos por la intervención directa de Roma, más propiamente del papa León XIII. El conflicto trajo consecuencias delicadas, dificultó ampliamente la aprobación de las Constituciones salesianas, creó un clima tenso para la ordenación de los salesianos candidatos al presbiterado y, después de su muerte, casi frenó el proceso de canonización de Don Bosco (Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, II, 343-398; Idem, *Don Bosco: historia y carisma*, III, 267-360).

encuentran presentes en prácticamente todas las corrientes pedagógicas contemporáneas. Ciertamente el lenguaje ha cambiado: hoy se habla de educación individualizada, de pedagogía lúdico-recreativa, de nueva escuela, etc.; pero las intuiciones de Don Bosco, educador sin especialización pedagógica específica, son válidas y actuales.

En una carta pastoral, el cardenal Carlo María Martini –tras declarar la necesidad de dar un ejemplo *adecuado, concreto y terminado* de un educador práctico– presenta a su diócesis un modelo: Don Bosco.<sup>44</sup> Junto con él, consideramos que Don Bosco y el carisma salesiano mantienen su actualidad y, por tanto, bien pueden ser asumidos como camino válido para la formación del cristiano del siglo XXI, según las indicaciones del Concilio Vaticano II y también, en nuestro contexto, de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. El *buen cristiano y honesto ciudadano* del que hablaba Don Bosco hoy bien puede ser entendido como el *discípulo-misionero* del que con tanta insistencia nos habla Aparecida.

El 31 de enero de 1888, después de más de un año de padecimientos y decaídas en su salud, Don Bosco retornó a la casa del Padre, rodeado por sus salesianos más cercanos. Entre ellos estaba su primer sucesor, Don Miguel Rua. En la carta circular por medio de la cual informó sobre la lamentable pérdida, cuenta que cuando se anunció a Don Bosco que le quedaban un par de días, éste respondió sereno que “su obra no sufriría por su muerte”.<sup>45</sup> Y así ha sido. Los salesianos se han preocupado por hacer que la herencia carismática de su fundador no perezca, sino que se desarrolle y cruce las fronteras espacio-temporales.

En el presente escrito hemos querido presentar algunos elementos de la vida, pedagogía y espiritualidad de San Juan Bosco, que ahora nos permiten afirmar –con Walter Nigg– que *Don Bosco es un santo de ayer, hoy y futuro*.

---

<sup>44</sup> Martini, “Don Bosco Writes to Us”, *Salesian Family of Don Bosco*, <http://www.donboscowest.org/sites/g/files/g472322/f/Martini-donbosco-writes-to-us.pdf> (consultado el 7 de abril de 2014).

<sup>45</sup> Salesianos de Don Bosco, “Bolletino Salesiano (marzo de 1888)”, *Il Bolletino Salesiano*, <http://biesseonline.sdb.org/1888/188803.htm> (consultado el 4 de diciembre de 2012).

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Alburquerque, Eugenio. *Dirección y amistad espiritual: Cartas de San Francisco de Sales a Santa Juana Francisca de Chantal*. Madrid: CCS, 2009.
- Aumann, Jordan. *Spiritual Theology*. London: Sheed and Ward, 1980.
- Bosco, Juan. *Epistolario*. Vol. III. Compilado por E. Ceria. Roma: LAS, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù. Introduzione e testi critici a cura di Pietro Braido*. Roma: LAS, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales escritas por San Juan Bosco*. Edición crítica a cargo del P. Fernando Peraza Leal. Quito: Centro Salesiano Regional de Formación Permanente, 2011.
- Braido, Pietro. *Don Bosco, sacerdote de los jóvenes en el siglo de las libertades*. Rosario: Didascalía, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Prevenir, no reprimir*. Madrid: CCS, 2001.
- Brocardo, Pietro. *Don Bosco profundamente hombre, profundamente santo*. Madrid: CCS, 2001.
- Canals, Juan y Martínez, Antonio. *San Juan Bosco: Obras fundamentales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Ceria, Eugenio. *Memorias biográficas de San Juan Bosco*. Vol. XIV. Madrid: CCS, 1987.
- Chávez, Pascual. “Aguinaldo para la familia salesiana 2009: Comprometámonos a hacer de la familia salesiana un vasto movimiento de personas para la salvación de los jóvenes.” Roma: Salesianos de Don Bosco, 2008. Disponible en: *Salesianos de Don Bosco*, <http://www.sdb.org/es/Documentos/Aguinaldo/2009> (consultado el 1º de diciembre de 2012).
- Grasselli, Gianfranco. *A quella porzione di Gioventù che fu sempre la prediletta. L'Oratorio del beato Lodovico Pavoni nel bicentenario della fundazione*. Milán: Ancora Arti Grafiche, 2012.
- Jiménez, Fausto. *Aproximación a Don Bosco*. Madrid: Editorial CCS, 1994.

- Juan Pablo II. “Carta apostólica *Iuvenum Patris* en el centenario de la muerte de San Juan Bosco.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880131\\_iuvenum-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19880131_iuvenum-patris_sp.html) (consultado el 1º de diciembre de 2012).
- Lenti, Arthur. *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. I. *Origen: De I Becchi a Valdocco (1815-1849)*. Madrid: CCS, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. II. *Expansión: de Valdocco a Roma (1850- 1875)*. Madrid: CCS, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Don Bosco: historia y carisma*. Vol. III. *Apogeo: de Turín a la gloria de Bernini (1876-1934)*. Madrid: CCS, 2012.
- Martini, Carlo Maria. “Don Bosco Writes to Us.” *Salesian Family of Don Bosco*, <http://www.donboscowest.org/sites/g/files/g472322/fl/Martini-donbosco-writes-to-us.pdf> (consultado el 7 de abril de 2014).
- Motto, Francisco. “Elementos de actualidad del sistema preventivo.” *Salesianos Triana*, <http://www.salesianos-triana.com/cooperadores/wp-content/uploads/2013/01/La-opcion-de-Don-Bosco-prevenir.pdf> (consultado el 7 de abril de 2014).
- Nigg, Walter. *Don Bosco: un santo de ayer como futuro*. Madrid: Ediciones Don Bosco, 1981.
- Pera, Ceslao. *I doni dello Spirito Santo nell'anima del B. Giovanni Bosco*. Turín: Società Editrice Internazionale, 1930.
- Peraza, Fernando. *Los estigmas de nuestro tiempo y la pedagogía de la bondad*. Quito: CSRF, 2012.
- Prellezo, Jose Manuel (coord.). *Don Bosco en la historia: Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre San Juan Bosco*. Madrid: CCS, 1989.
- Salesianos de Don Bosco. *Constituciones y reglamentos*. Madrid: CCS, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Bolletino Salesiano (marzo de 1888).” *Il Bolletino Salesiano*, <http://biesseonline.sdb.org/1888/188803.htm> (consultado el 4 de diciembre de 2012).

- 
- Salotti, Carlo. *Il santo Giovanni Bosco*. Turín: Società Editrice Internazionale, 1961
- Stella, Pietro. “Balance de las formas de conocimiento y de los estudios sobre Don Bosco.” En *Don Bosco en la historia. Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre San Juan Bosco*, coordinado por José Manuel Prellezo, 21-36. Madrid: CCS, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. I. *Vita e opere*. Roma: LAS, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. Vol. III. *La canonizzazione*. Roma: LAS, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Don Bosco's Dream*. New York: Salesiana Publisher, 1993.
- Wirth, Morand. *San Francisco de Sales y la educación. Formación humana y humanismo integral*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2012.



# SOBRE LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO: MIRADA DESDE HABERMAS Y TAYLOR\*

*Pablo Andrés Fernández Pimentel, S.J.\*\**

Fecha de recepción: 24 de junio de 2014

Fecha de evaluación: 7 de julio de 2014

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2014

## Resumen

*Existe la percepción de que la religión como fenómeno pareciera perder fuerza en el ámbito de lo público, ya sea por la secularización, o bien por la abierta no creencia en Dios. Ello no es tan cierto. A continuación se presentarán argumentos sobre su importancia y la necesidad del reconocimiento de la religión en el espacio público. Según Habermas, debido a su riqueza; y según Taylor debido a la importancia para los sujetos y la conformación de su personalidad.*

Palabras clave: *Secularización, reconocimiento, religión, teología política.*

---

\* Escrito presentado como parte de la reflexión del curso de Filosofía de la Religión, dirigido por el profesor Samuel Yáñez, del Bachillerato en Filosofía, en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

\*\* Estudiante de la Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Bachiller en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile; estudios en Derecho y Diseñador Gráfico, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. Correo electrónico: pablofsj@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

Al parecer, en la sociedad globalizada en que vivimos, el tema de lo religioso ha perdido el valor público que tuvo antaño. Hablar de religión suena a creencias anticuadas y extemporáneas que parecieran carecer de fundamento racional y teórico. Aparentemente, uno de los factores del fenómeno sobre el alejamiento de la religión en el espacio público se produce porque las personas han dejado de creer y consideran que pueden vivir sin Dios. El tema de lo religioso ha dejado de ser algo relevante en la vida de las personas y en su cotidiano.

Crear en Dios, manifestar abiertamente la fe o sentirse parte de una religión, antes se expresaba como algo habitual. Hoy, en cambio, es todo lo contrario. Si esta creencia existe, ella tiene que ser vivida más bien en el ámbito de lo privado.

Pese a este aparente alejamiento de la religión de lo público, no deja de llamar la atención que luego de un periodo no menor, la filosofía vuelve a dirigir su mirada hacia este lugar y deja de observarla de manera suspicaz. Hoy el tema de la religión ha vuelto a surgir fuertemente en el debate filosófico político contemporáneo. Un ejemplo importante es el diálogo-debate realizado hace algún tiempo entre el cardenal Joseph Ratzinger (después papa Benedicto XVI) y el filósofo alemán Jürgen Habermas sobre la razón y la fe.<sup>1</sup> Este mismo autor después realizará una interesante conversación con el filósofo católico canadiense Charles Taylor respecto del tema de la religión en el espacio público, por mencionar algunos.

Al parecer, el tema sobre la religión no ha terminado. Más bien, nuevamente, comienza a tomar relevancia. Habermas ha girado desde la comunicación hacia la religión y ha vuelto a poner este tema en la palestra. Ha pasado desde ignorar la religión en el relato histórico hasta el reconocimiento de su necesidad hoy en la sociedad, el espacio o –como él ha denominado– “la esfera pública”.

Ahí es donde Habermas reconoce que las sociedades democráticas deben estar abiertas a todos los individuos que las componen, para

---

<sup>1</sup> Habermas y Ratzinger, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*.



---

dialogar frente a la pluralidad de puntos de vista y permitir así un discurso más rico, inclusivo y equitativo.

En este trabajo, presentaré brevemente –en un primer momento– algunas ideas sobre el debate mencionado, que aparece en el libro *Entre naturalismo y religión*, de Jürgen Habermas. Ahí el autor reconoce abiertamente la necesidad de la religión en la sociedad y en su conformación dinámica. En un segundo momento intentaré –desde la postura de Habermas– argumentar sobre la necesidad del reconocimiento de la religión en el espacio público, debido a la influencia que tiene este lugar en la conformación de la identidad del individuo. Y en el tercer momento se dialogará brevemente sobre tal punto con Charles Taylor.

Con todo, la pretensión de este texto se reduce a dar a conocer algunas ideas y argumentos que ayuden a la reflexión y al diálogo que debiera seguir existiendo en la sociedad entre las veredas de la política y la religión; diálogo cuya existencia me interesa desde mi condición de católico, y que considero necesario, para la renovación de la Iglesia Católica y la sociedad. La religión, en especial la Católica, no debe ser considerada como algo caduco, sino como algo que es necesario mirar, renovar y recuperar.

## **1. BREVE RESEÑA DE *ENTRE NATURALISMO Y RELIGIÓN*, DE JÜRGEN HABERMAS**

En este libro, Jürgen Habermas analiza una serie de ideas en torno del acontecer político y social actual, y reconoce la existencia de una especie de crisis al interior de las sociedades más desarrolladas. Sobre ello intuye algunas razones en la que mezcla el individualismo, la falta de cohesión social, la carencia de fundamento respecto de temas en los que la razón ha sido incapaz de responder a las preguntas más profundas del hombre y de sustentar valores éticos necesarios para sostener la sociedad.

Habermas dice que es posible constatar el surgimiento de políticas seculares que comienzan a hacerse masivas en varios sectores del planeta, sobre todo, en Europa después de la II Guerra Mundial, con la excepción de Irlanda y Polonia. Así, las ideas seculares, además de que continúan haciendo hincapié en la clara separación entre la Iglesia y el Estado, plantean que lo religioso debería ser desplazado de manera radical a la esfera privada y dejar de manifestarse de manera tan explícita en la esfera

pública, con el argumento de que las expresiones religiosas públicas atentarían contra las personas no creyentes y sus derechos, como los de pensamiento y expresión. Por ende, los argumentos del sujeto que declara abiertamente su pertenencia religiosa son considerados carentes de sustento, anticuados, poco confiable y discriminatorios.

El filósofo alemán reconoce que en Europa existe un mal recuerdo respecto de la religión, sobre todo, debido a las guerras de religión, la Inquisición y las luchas de poder que hubo entre las iglesias y los gobernantes. Existe un trauma que no se ha podido superar con el paso del tiempo y hoy revive el temor de aquellos tiempos de cara a las fuertes oleadas de migrantes de países islámicos.

Esto ha llevado a una especie de paranoia-religiosa, y consecuentemente, a la desvalorización de argumentos morales que tienen cierta base religiosa, a los que se considera carentes de valor y de sentido.

Es posible apreciar que Habermas es consciente de los cambios culturales y de paradigmas, tanto en Oriente como Occidente, incluso al hablar de crisis en los tipos de gobierno. Por ello reconoce la necesidad de buscar valores más profundos por parte de los sujetos que al parecer pueden ser encontrados en la religión. Y plantea con firmeza:

...ya sea en cuestiones relativas a la investigación con embriones humanos, el aborto o el tratamiento de pacientes en coma, una cultura política que se polariza irreconciliablemente a lo largo de la línea que separa el laicismo y religión pone a prueba el *common sense* de los ciudadanos incluso en la democracia más antigua del mundo. El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.<sup>2</sup>

Aquí el asunto radica en reconocer la validez y el verdadero aporte de la religión en la sociedad, no solo en lo privado —como se pretende en muchos casos—, idea importante de considerar, sobre todo en los sistemas de gobierno democráticos, que requieren del diálogo entre los individuos que conforman la sociedad, para que cada uno aporte desde sus miradas y creencias, y luego se consideren los límites entre la razón y la fe.

Habermas destaca la necesidad del acuerdo y el mutuo conocimiento entre posturas diversas en el lugar que llama la esfera pública.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 19.

---

En este espacio propone dialogar en torno del lenguaje y de cómo sería el diálogo entre los ciudadanos creyentes y los no creyentes. En otras palabras, cómo la religión o el lenguaje religioso se presentaría en la esfera pública.<sup>4</sup>

Entendemos, por tanto, que el aporte de cada uno de los actores en el espacio público no es de confrontación, sino de diálogo, y que dicho evento estaría regido por un reconocimiento recíproco. Esto implicaría una determinada disposición:

Los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debate público. En la virtud política del mutuo trato cívico se expresan determinadas actitudes cognitivas. Estas actitudes no pueden prescribirse, sino únicamente aprenderse.<sup>5</sup>

Por tanto, todos los agentes que viven en la sociedad deben compartir la convicción de que sus posiciones y argumentos han de dialogar con otros, y deben ver en esto un modo de enriquecer los discursos, no una amenaza, por medio del conocimiento y de aprendizaje mutuos, y no por medio de ataques recíprocos que juzgan la validez o invalidez del otro.

Es importante destacar que Habermas reconoce, frente a la figura del Estado liberal, que éste debe tomar una actitud de protección y de promoción de los valores religiosos y no de restringirlos, ya que ellos entregan sustentos profundos a las sociedades, muchas de las cuales viven gracias a débiles acuerdos sociales. Por tanto:

El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Respecto de este tema sugiero ver el diálogo de Habermas y Taylor, en Habermas, Taylor, Butler y West, *El poder de la religión en la esfera pública*. Habermas sugiere la reformulación sobre el concepto de secularismo hoy, y habla de una época “postsecular”, para la traducción de los contenidos religiosos. Taylor no está de acuerdo con eso y considera que la religión debiera tener un trato igualitario; propone también una nueva definición de secularismo, pero en una línea diferente a la de Habermas.

<sup>5</sup> Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 138.

El deber del Estado es entregar todos los medios disponibles para que sus asociados se desarrollen de la mejor manera posible. Por consiguiente, actitudes contrarias a la manifestación y desarrollo libre de la religión estarían actuando de manera contraria a este deber y misión, y por ende, perjudicado a la sociedad.

Conocemos el pensamiento racionalista y liberal del filósofo alemán. Por ello, no deja de llamar la atención que su obra *Entre naturalismo y religión* insista sobre el valor que tiene la religión, no solo por su vigencia actual, sino también porque posee una riqueza que ha heredado con el tiempo. En otras palabras, la religión juega un rol irremplazable:

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible.<sup>7</sup>

El Estado no debe limitar la religión, sino más bien promoverla, y con ello, sus contenidos. Para esto, Habermas plantea un elemento no menor en su propuesta: la necesidad de traducir el lenguaje religioso.

Tras reconocer el aporte de contenidos válidos de la religión a la sociedad, la pregunta que cabe es cómo presentar la religión en el espacio público. Frente a este interrogante, Habermas responde que será por medio de un lenguaje que todos los miembros en la sociedad puedan comprender y aprender, ya que sucede que muchos de los argumentos religiosos son entendidos solo por un grupo de personas que “comparten una misma comunidad religiosa”.<sup>8</sup> Si se traducen los contenidos, es posible aportar y generar en la sociedad nuevos conocimientos producto de un “aprendizaje complementario”<sup>9</sup> entre la comunidad religiosa y la no religiosa.

Esta necesidad de traducción –según plantea el autor– no puede imponer más carga a los ciudadanos religiosos que a los no religiosos, de

---

<sup>7</sup> Ibid., 139.

<sup>8</sup> Ibid., 62.

<sup>9</sup> Ibid., 148.

---

manera tal que estos “no tengan que desdoblarse su identidad”<sup>10</sup> en el momento de participar en discusiones públicas; por el contrario, “bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas”.<sup>11</sup>

En el mismo sentido, debe haber una actitud de apertura por parte de los ciudadanos no creyentes para hacer el esfuerzo de comprender el contenido que se propone y no descartar de plano dichos argumentos, por el solo hecho de ser religiosos. Así, los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse “al mismo nivel en el uso público de la razón”<sup>12</sup>, y ser tratados de igual forma, sin imponer obligaciones adicionales a los sujetos religiosos, lo cual sería contrario al principio de igualdad protegido por leyes liberales y democráticas.

Es importante considerar aquí lo que ocurre con los ciudadanos que, al tomar posturas políticas, no pueden o no quieren separarse de sus aportes bajo un lenguaje religioso, ya que dichas posturas están vinculadas a creencias profundas y constitutivamente importantes para estos sujetos.

Para que exista igualdad en la relación, así como un diálogo abierto y constructivo entre creyentes y no creyentes, es necesario –como dice J.B. Metz– “ser sensibles al tiempo”. Y precisamente, las constituciones democráticas deben plasmar dicha sensibilidad y dinamismo frente a los cambios, ya que las leyes son siempre proyectos, y se entiende que los procesos democráticos también son procesos de aprendizaje frente a circunstancias históricas siempre cambiantes y nacientes.

En resumen, de la obra *Entre naturalismo y religión*, me parece necesario considerar los siguientes puntos presentados respecto del diálogo entre creyentes y no creyentes en el espacio público:

- El punto de partida es el diálogo abierto entre la razón y la religión, que establezca los límites y los ámbitos de cada una y que admita el aporte de las dos.
- Segundo, el reconocimiento de parte de la sociedad respecto del aporte de la religión a algunos de sus debates y a la construcción

---

<sup>10</sup> Ibid., 138.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., 295.

social, aunado a la propuesta, a los no creyentes, de abrirse a los fundamentos religiosos y dejar de lado prejuicios y miedos.

- Tercero, la propuesta a los creyentes de traducir el lenguaje religioso, de manera que sea accesible a todos, sin que ello suponga discriminación o carga adicional para los sujetos religiosos, sino una oportunidad para dialogar entre todos los actores que viven en la sociedad y que merecen ser considerados desde sus credos, sin filtros ni cuestionamientos *a priori*.

Con todo, coincido con Habermas en que el Estado no puede perder su neutralidad en cuanto a la religión o la preferencia por alguna, de manera específica. Sí creo que atañe al Estado, en un primer momento, que esta neutralidad se aplique tanto a la razón como a la religión.<sup>13</sup> No puede primar una sobre la otra. Y en un segundo momento, al ser la religión un fenómeno que se presenta en la sociedad y que involucra sujetos que viven en ella, hacer participar la religión de los beneficios del reconocimiento social.

A continuación explicaré las razones sobre la necesidad de reconocimiento de la religión en el espacio público.

## **2. RECONOCIMIENTO DE LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO**

Tras presentar brevemente algunas ideas del libro *Sobre naturalismo y religión* de Habermas, y su postura respecto de la necesidad de la religión en el espacio público, pretendo ahora exponer algunos fundamentos de la necesidad de que la religión se encuentre en la sociedad, no solo como fuente de valores importantes, sino también como actividad eminentemente pública, y por tanto, indispensable en la conformación de la identidad del sujeto.

Para este planteamiento utilizaré las ideas de Habermas, ya expuestas, respecto de la necesidad de traducir, para el mundo secular, el lenguaje del mundo religioso. Propondré una segunda lectura de este texto, ahora en diálogo con la idea del reconocimiento tayloriano del otro. Porque es en el contexto social donde el individuo genera su identidad, y

---

<sup>13</sup> Este tema es desarrollado por Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. El poder de la religión en la esfera pública”.

---

también donde esta identidad es reconocida. Por ello, considero errado presentar posturas y leyes de carácter secular que tienden a circunscribir la religión exclusivamente al ámbito privado.

La idea de ampliar la discusión sobre el papel de la religión en el espacio público nos ayudará a pensar sociedades cada vez más democráticas. Esto permitiría no quedarnos estancados en estadios actuales rígidos, que al final generan sociedades intolerantes, autoritarias y discriminatorias.

Como primera cuestión propongo considerar la característica pública de la religión. Para ello, puede ayudar la definición de religión de Emile Durkheim, quien la describe como “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas [...] eminentemente colectivas”.<sup>14</sup> Aquí se destaca el hecho de que la actividad religiosa no solo tiene que ver con ritos, creencias o experiencias, sino con que éstas son vividas y compartidas con otros.

Tales elementos permiten entender la religión como sistema de creencias de carácter público que se ejercen públicamente; por tanto, cuesta presentar la religión como actividad privada o individual, ya que no estaríamos hablando de religión sino de alguna opinión particular. Pareciera ser, por tanto, que la religión debe manifestarse en el espacio público porque éste forma parte de sí misma y de su modo de ser.

La idea de la característica pública de la religión se puede unir a otra. Charles Taylor, en *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, se refiere a la conformación de la identidad en una sociedad donde interactúan diferentes sujetos y donde los individuos que la conforman tienen que ser reconocidos en su individualidad y su diversidad. Y en esta dinámica de interacción, “el reconocimiento debido no es solo una cortesía que debemos a la gente: es una necesidad humana vital”.<sup>15</sup> Ello implica que el acto de reconocer no tiene que ver con un evento de caridad o buena voluntad, sino que se funda en la naturaleza misma de la persona humana.

---

<sup>14</sup>Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 42.

<sup>15</sup>Ibid., 294.

El reconocimiento que se realiza en la sociedad o en el espacio público –como hemos visto– no puede ser de cualquier tipo; debe ser igual para todos. Así,

...el reconocimiento igualitario no es solo el modo apropiado para una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daño a quienes les es negado [...] el no otorgar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión...<sup>16</sup>

Por consiguiente, se requieren actos no discriminatorios, y por tanto, no violentos, para respetar a los individuos y la conformación de su identidad.

Como puede verse, la sociedad cumple un rol de reconocimiento del individuo y de lo que hay de valioso en él. Sin embargo, la sociedad también debe ser un espacio abierto –público- donde todos sus miembros puedan acceder de igual manera:

El espacio de lo público no es solo el lugar donde los ciudadanos acuden a verificar la racionalidad y veracidad de sus proposiciones morales, no es únicamente el sitio donde diseñamos nuestras políticas públicas. Es, sobre todo, el lugar donde individuos y colectivos se encuentran en una permanente definición y redefinición de sus identidades, frecuentemente formadas por el reconocimiento –o el no reconocimiento– que viene de otros, especialmente de aquellos que consideramos significativos.<sup>17</sup>

El espacio de lo público es el lugar donde debe existir la interacción e intercambio de discursos, ideas y valores, de manera equitativa, y por tanto, no violenta, donde es fundamental el involucramiento de todos los miembros de la sociedad. En esto, restar a los sujetos religiosos es impedir que los individuos puedan conformar su identidad de manera plena, y así mismo, la existencia de los grupos que ellos conforman. Desplazar la religión a la esfera exclusivamente privada, no solo es discriminatorio sino también constituye un acto violento, incluso para la sociedad, toda vez que la religión forma parte de la identidad de los sujetos que se encuentran en la sociedad.

El lugar de lo público corresponde a una zona donde es posible confrontar diferentes ideas significativas de sujetos en la sociedad, de

---

<sup>16</sup> Ibid., 303.

<sup>17</sup> Yasick, *Política y religión. Teología pública para un mundo plural*, 68.



---

modo más dinámico, producto del diálogo con otros sujetos diferentes, parecidos o iguales, al entender que nuestra identidad no es algo estático, sino algo que está en constante dinamismo.

Hoy en día, esta situación tiene mayor relevancia, dada la realidad que vivimos, de un mundo globalizado y tremendamente acelerado, donde el intercambio de ideas y elementos culturales se hace presente en todos los ámbitos y por medio de diversos lenguajes. De ahí la necesidad de contar con ciertas bases profundas, como las que entrega la religión.

Al pretender retirar la religión de lo público se está afectando directamente la conformación de la identidad de los individuos, ya que la religión forma parte del carácter ontológico de la identidad de la persona. Así mismo, vemos que los elementos culturales con frecuencia están unidos fuertemente con valores religiosos, por lo que ir contra ellos sería atentar contra bases profundas de cada cultura y de sus individuos.

La religión, frente a la sociedad, cumple el rol de entregar ricos valores para la conformación de la identidad del sujeto. Y debe seguir cumpliéndolo, pues permite asumir al individuo en toda su dimensión, más allá de las circunstancias temporales e inmediatas. En este sentido, es fundamental el papel del Estado para no restringir las religiones al ámbito de lo privado, sino más bien permitir que sus aportes se presenten de manera igualitaria a otros argumentos.

Frente a políticas seculares de limitación de la religión en el espacio público, mediante la prohibición de ritos, uso de símbolos, etc., el Estado no debe considerarla como algo sospechoso y nocivo, sino reconocerla como lugar y elemento que aporta a la construcción de una sociedad más plural, tolerante y auténtica. No hacerlo impide el enriquecimiento de la comunidad, al irrespetar a sus miembros, a la vez que aleja la realización de los principios propios y básicos de la democracia.

Así, no tan solo se dejan de lado elementos constitutivos de la sociedad, sino a los mismos individuos que la conforman y la construyen; porque —como hemos podido apreciar— la religión forma parte del ser individual y de la misma comunidad, en la construcción de sus identidades.

Parece importante precisar que el debate no puede quedarse solo en buenas intenciones al escudarnos en supuestas “razones convincentes” o fundamentos que se pueden “comprender cognoscitivamente”. Debe

haber una intención no prejuiciada por parte de la sociedad hacia la religión, y es aquí donde el Estado cumple una función clave.

El correcto reconocimiento de los miembros de una sociedad debe incluir la religión en el espacio público. De no ser así, se violenta a los sujetos que se declaran religiosos, dejándolos de lado de la comunidad, y a su vez, se ignoran valores e ideas que son aportes a la sociedad en su conjunto, como diría Habermas. Corresponde al Estado, en su neutralidad y en su función de garante, respetar creencias y no anularlas. No debe prohibir la existencia pública de símbolos o prácticas, a menos que atenten fácticamente contra otros. Y si lo hace, estamos frente a una conducta abiertamente intolerante y antidemocrática, que atenta contra la privacidad y la identidad de los sujetos.

### **3. ALGUNAS IMPLICACIONES PARA LA IGLESIA CATÓLICA**

Aunque nos hemos referido al papel del Estado desde la óptica de Habermas y Taylor, sus posturas no solo debieran ayudar a una reflexión social desde la Filosofía, sino también impactar e influir en la reflexión a nivel de las religiones, en especial, a nivel de la Iglesia Católica.

Ambos autores provienen de una cultura occidental, en cuyas raíces encontramos el cristianismo. Ello podemos leerlo tras el discurso de Habermas, se reconozca o no. Taylor, por su parte, se reconoce católico. Y al tomar en cuenta los precedentes epistemológicos que permiten que la religión entre en diálogo con la cultura, como católicos debemos reconocer nuestras riquezas y aportes, para luego pensar en un nuevo modo de comunicarlos y dialogar en el espacio de lo público.

El Concilio Vaticano II fue y es un nuevo modo de plantearse en la sociedad, de manera abierta y dialogante, sin temores. Quizás, en los documentos de este Concilio, encontremos herramientas para traducir de mejor manera nuestras creencias y discursos, sin pretender con ello un trato especial, sino tan solo igualitario.

Y quizás, desde la igualdad y la sencillez de nuestras creencias, podremos encontrar acogida y garantía para el reconocimiento del propio discurso religioso por parte del Estado y la sociedad

---

## CONCLUSIÓN

Habermas, quien de cierta manera ha tenido una conversión en esta materia, asevera que la religión aporta fuertemente a la sociedad por medio de valores y criterios morales profundos. En este mismo sentido, cada individuo, incluso la misma Iglesia Católica, debería hacer un camino de descubrimiento de su propia práctica espiritual. Para ello, es necesario que la sociedad y el Estado reconozcan la validez de esa búsqueda y no limiten los espacios para realizarla.

Al tener un carácter eminentemente social y comunitario –como ya se dijo–, la religión deber ser vivida en el espacio público de manera libre, sin restricciones ni censuras, ya que en caso contrario se atentaría contra su conformación primera y contra los sujetos que participan de su práctica. No permitir tal actividad en este espacio es no reconocerla y, por ende, ejercer una actitud violenta y de opresión.

La religión no tiene que ser vista como amenaza. Muy por el contrario, debido a su carácter eminentemente público, puede ser considerada como un interesante desafío para toda sociedad que se dice democrática, tolerante y plural. Esta actitud también debiera cuestionar y desafiar a la Iglesia Católica, para que asuma la misma actitud hacia afuera.

El Estado, sin promover una religión sobre otra, debe garantizar el reconocimiento de la religión como totalidad, para que ella sea un aporte verdadero y auténtico a la sociedad donde conviven creyentes y no creyentes, y donde dicha contribución es eminentemente colectiva y no exclusivamente individual.

Es necesario que exista, en el espacio de lo público, una relación dialógica y abierta, sin discriminación, para que todos los sujetos sean reconocidos de manera igualitaria y tolerante.

En este escenario, y frente a los modos vertiginosos de la sociedad de hoy y a las complejas interacciones que ocurren en su interior, se requieren bases o valores que permitan interactuar con otros, sin generar crisis de identidad, sino más bien que ayuden a fortalecer la identidad y enriquecerla sin miedo.

Tal enriquecimiento ha de ir de la mano –insisto– del reconocimiento del sujeto religioso como sujeto válido, y no tan solo por un asunto

de respeto. Esto tiene una importancia mayor, de cara a los sujetos más débiles en la sociedad, en cuanto a búsquedas, construcciones de personalidad y también al reconocimiento de fines que les son propios. Es aquí donde la religión –sobre todo, la cristiana– puede ser un aporte.

Con todo, como católico, creo que las religiones –y en particular mi religión– deben replantearse también el modo de estar en el espacio de lo público. No se trata tan solo de exigir a otros mayor tolerancia y apertura, en reconocimiento de sus modos, sino también debemos abrirnos a la novedad, y dar a conocer nuestras creencias desde una actitud más humilde, abierta y dialogante.

El papa Francisco ha dado un impulso en ese sentido. Es hora de pasar a gestos y hechos concretos. Espero, a futuro, desarrollar más esta idea en otro texto, porque creo que la traducción de las creencias significativas pasa por actos de coherencia y apertura.

Para terminar, me gustaría recordar las palabras del papa Benedicto XVI:

El papel de la religión en el debate público no es el de declarar tales normas como si no pudieran ser conocidas por los no-creyentes [...] más bien, va dirigido a ayudar a la purificación y la iluminación de la razón en el descubrimiento de principios morales objetivos.<sup>18</sup>

La intención es ayudar y cooperar, no imponer. Por ello, nos queda aportar desde ambos extremos, no de manera aislada, sino más bien por medio del diálogo, la confianza, el entendimiento y la razón.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Benedicto XVI. “El Papa en Gran Bretaña: Discurso en la Westminster Hall (Londres, 17 de septiembre de 2010.” *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish> (consultado el 26 de abril de 2011).

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2003.

---

<sup>18</sup> Benedicto XVI, “El Papa en Gran Bretaña: Discurso en la Westminster Hall (Londres, 17 de septiembre de 2010”, *Zenit*, <http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish> (consultado el 26 de abril de 2011).

- 
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos: La política del reconocimiento*. Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A Secular Age*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. El poder de la religión en la esfera pública.” En *El poder de la religión en la esfera pública*, por Jürgen Habermas, Charles Taylor. Madrid: Trotta, 2011.
- Yaksic, Miguel. *Política y religión. Teología pública para un mundo plural*. Santiago: Ediciones Alberto Hurtado, 2011.

# LA PERSPECTIVA DE GÉNERO: RETO PARA LA PASTORAL ECLESIAL\*

*Sabás Cristóbal García González\*\**

Fecha de recepción: 1° de abril de 2014

Fecha de evaluación: 19 de junio de 2014

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2014

## Resumen

*La equidad de género es una de las principales pretensiones de la cultura contemporánea al cobrar conciencia de la injusta condición subordinada a la que se hallan sometidas las mujeres en la mayor parte de las culturas. La nueva concepción de la equidad entre los sexos se fundamenta en que mujeres y hombres son iguales y diferentes. La perspectiva de género constituye un cambio de paradigma heurístico para las ciencias sociales, con desafiantes implicaciones para las estructuras eclesiales y la práctica pastoral. Clarificar dichas implicaciones es el objetivo del presente artículo.*

Palabras clave: *Mujer, equidad, perspectiva de género, androcentrismo.*

## INTRODUCCIÓN

Una de las características más importantes de nuestro tiempo –como ya había reconocido el papa Juan XXII– es la participación creciente de mujeres en la vida pública.<sup>1</sup> Tal participación está modificando rápidamente

---

\* Escrito presentado como parte de la reflexión del Seminario de Derechos Humanos, del Bachillerato en Teología, del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, dirigido por la profesora Leonor de Jesús Figueroa Jácome.

\*\* Estudiante del Bachillerato en Teología, Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, México, D.F. Correo electrónico: [sabas\\_488@hotmail.com](mailto:sabas_488@hotmail.com)

<sup>1</sup> Juan XXIII, *Carta encíclica Pacem in Terris*, 41.

las pautas culturales y las relaciones entre géneros. Sin embargo, todavía hoy se topa con muchas resistencias, algunas de las cuales provienen del propio ámbito eclesial.

Dada la influencia de la Iglesia Católica en el núcleo de la sociedad actual, sus planteamientos culturales son presentados como voluntad divina y, por tanto, perteneciente al terreno de lo inamovible. De ahí la necesidad de revisar los fundamentos bíblicos y la práctica eclesial.

El presente escrito tiene por objeto profundizar en el concepto de “perspectiva de género”, principalmente desde el texto de Alda Montejo Facio<sup>2</sup>, y a partir del contenido de ese concepto plantear algunos desafíos para la pastoral eclesial. Para tal cometido, se esbozarán cuatro partes:

- La primera es una aproximación antropológica sobre la génesis de la condición subordinada de la mujer. Para cualquier reflexión teológica pastoral, la colaboración interdisciplinar –en especial, de las ciencias biológicas (las teorías evolucionistas) y antropológicas– aportan fundamentos imprescindibles en este tema.
- La segunda retoma algunos aspectos del texto bíblico y del magisterio sobre la mujer en la Iglesia.
- La tercera analiza tres actitudes ante la diferenciación de géneros, se fija en algunas situaciones y estructuras que aún connotan el androcentrismo cultural, así como los nuevos planteamientos sobre la igualdad.
- La cuarta parte presenta algunos desafíos que la perspectiva de género suscita a la pastoral eclesial. Esta aproximación se hace desde el ámbito de la Iglesia Católica y en principio no involucra a otras iglesias cristianas; tampoco se abordará el tema de la orientación sexual.

## **1. GÉNESIS ANTROPOLÓGICA DE LA INEQUIDAD**

El desarrollo del evolucionismo, desde las famosas leyes genéticas de Mendel, explica cómo se da la selección natural: cualquier especie siempre produce entre sus descendientes ciertas “anomalías genéticas”, la mayoría

---

<sup>2</sup>Montejo, *Cuando el género suena cambios trae*.

---

de las cuales fracasa; pero cuando ocurre algo que modifica cierto nicho ecológico, algunas de las anomalías resultan más funcionales al nuevo ambiente, y es por medio de los descendientes de tales individuos que la especie sobrevive. En el caso de la especie homínida, tales anomalías de la especie favorecieron la posición erguida, incluso antes de la aparición del *homo sapiens sapiens*.

El cambio fue definitivo y radical para la evolución porque favoreció al desarrollo del cerebro, la liberación de las manos (que las habilitaba para el trabajo) y un cambio de dieta con más proteínas. No obstante, se tuvo que pagar un precio, por ejemplo, la tendencia a la osteoporosis (ya que todo el peso descansaba sobre las vértebras inferiores, en lugar de ser repartido como en los cuadrúpedos). El cambio resultó más desventajoso para la hembra porque durante su gravidez debe soportar un peso excesivo que antes, cuando éramos cuadrúpedos, estaba más repartido. Por tal razón, la estrategia de la especie fue parir antes de tiempo, y eso hizo a la hembra dependiente de las crías, que tardaban más tiempo en independizarse porque parte del proceso de los cuadrúpedos se gestaba al interior del seno materno. El bebé humano es totalmente vulnerable y dependiente.

La polaridad dicotómica de sexos, aunque parece evidente, no lo es tanto: hay seres vivos de un solo sexo o que son “hermafroditos”, y otros que tienen tres. La diferenciación entre los sexos también varía, desde ser casi imperceptible en algunos seres, hasta otros, que son tan diferenciados, que durante mucho tiempo los zoólogos los consideraron como especies distintas. Cuando se conocieron mejor los cromosomas, uno pequeño (el “Y”), parecía definir el sexo; pero su tendencia a disminuir hizo que dicha diferenciación fuese causada por la duplicación del cromosoma “X” (“XX”), lo que parece hacer a la mujer más resistente que el varón.<sup>3</sup>

Desde los inicios de la horda primitiva hasta hoy, todas las sociedades sienten la necesidad de institucionalizar y regular la reproducción de los individuos, en tanto productores y reproductores, base de la economía doméstica y de la reproducción social en general. En cuanto a la producción, la anatomía determinó en buena parte la primera división

---

<sup>3</sup> Greer, *El eunuco femenino*, 25-26.



social del trabajo y las funciones de los géneros. Así como la maternidad y la crianza favorecieron la reclusión femenina al ámbito doméstico, la mayor fortaleza del cuerpo varonil lo impulsó a sus funciones de ser padre proveedor (buscar el sustento), defensor de mujeres y menores (que fácilmente derivaría en dominación) y la de ser guía, cuando el agotamiento del alimento exigía movilidad (“que nadie vaya más allá de aquellas montañas, hasta que yo y los hijos mayores vayamos a explorar”).

Hay que advertir que la permanencia en la cueva ya facilitaba a la mujer ciertas labores productivas. Fueron ellas quienes inventaron la agricultura, la cerámica, la producción del vestido y la herbolaria medicinal. Curiosamente, los varones salían en grupo para la cacería. Hay marcada diferencia entre ambos tipos de trabajo: mientras que el del varón –la cacería y la recolección– consiste simplemente en extraer de la naturaleza lo que se necesita, sin ningún procesamiento, la agricultura utiliza la tierra como medio de sustento mediante la aplicación de energía humana, pues se requiere de un proceso de transformación de la naturaleza, a veces, como en el maíz, que requirió mucha experimentación y conocimiento. Además, esta actividad permitió la acumulación, lo que daba mayor seguridad alimenticia.<sup>4</sup>

Paralelamente a la institucionalización de la producción se daba la de la reproducción del grupo. La horda era promiscua, pero al crecer se convertiría en clan, y con esto, los sistemas de parentesco, primo con base en la consanguinidad. La prohibición del incesto y otras ventajas prefirieron la exogamia a la endogamia. Ante la promiscuidad, las mujeres eran quienes sabían de quién eran los descendientes, y para evitar que la herencia saliera del clan, se daba mediante el tío materno.<sup>5</sup>

La mujer tenía la cohesión y el control del clan. No obstante, había que regular las adhesiones de otros miembros del clan por medio

---

<sup>4</sup> Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, 29.

<sup>5</sup> La filiación se establece por dos ejes principales: la matrilinealidad y la patrilinealidad. En el primero, la descendencia está afiliada a la comunidad de origen de la madre, y la filiación se establece mediante la intermediación de las hermanas o de las hijas de los hombres de la comunidad. El tío materno (el hermano mayor de la madre) tiene autoridad sobre el hijo de sus hermanas. En el segundo caso, la descendencia de la mujer está afiliada a la comunidad del esposo reconocido de ésta (Ibid., 42).

de los enlaces. Los varones fueron apropiándose de esto mediante el intercambio de mujeres con otro clan o mediante el rapto. Bastó modificar las leyes de la herencia para que el matriarcado original se convirtiera en patriarcado, y con el pretexto de proteger las mujeres del clan ellos terminaron convirtiéndose en los señores y dueños.<sup>6</sup>

## 2. LA MUJER EN LA IGLESIA CATÓLICA

### 2.1 En la tradición bíblica

Por haber sido la Biblia escrita por varones, no es extraño que –en el ámbito hebreo– se haya dado la legitimación religiosa de la subordinación de la mujer. La supervivencia en Israel, como pueblo de pastores seminómadas, dependió de la fecundidad del rebaño. Era natural entonces que se desplazase la valoración de la mujer a su único rol de reproductora.

El patriarcado rígido del Medio Oriente llegó al extremo. Aunque Yahveh no admitía figuraciones, de hecho se le imaginaba como varón anciano, es decir, una figura patriarcal. Las relaciones de género eran, en gran medida, legitimadas por el sistema patriarcal-religioso. Se puede constatar, en la tradición deuteronomica del Génesis, la igualdad de géneros: “Dios los creó varón y mujer” (Gn 1,27).

Al considerar a la mujer como criatura de Dios, hecha a imagen y semejanza de él, sería evidente afirmar que la relación varón-mujer es de mutua igualdad. En cambio, en la tradición sacerdotal del mismo texto, Dios creó primero al hombre, y de su costilla, a la mujer (Gn 2,21-22). Esto ya connota cierta inferioridad, porque en el orden jerárquico de la creación el varón precede a la mujer; por tanto, ésta le es sometida.

No solo se la consideraba un ser inferior, sino incluso, proclive al mal. La mujer aparece como la tentadora, la que indujo a Adán a pecar; o como las mujeres de los monarcas que los inducen al culto idolátrico. Esto justifica su subordinación: las mujeres prácticamente no contaban, a lo más, como cifras (“sin contar las mujeres y los niños”). La mujer era considerada como propiedad del varón. Al menos así se constata en el noveno mandamiento: “No codiciarás los bienes de tu prójimo; no

---

<sup>6</sup> Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 54.

codiciarás la mujer de tu prójimo, si su esclavo, ni su esclava, ni su toro, ni su asno, ni nada que sea de él” (Ex 20,17).

Dada la obsesión por la pureza ritual en la corriente sacerdotal (“sistema de la pureza”), que relacionaba la sangre –elemento misterioso, vital– con lo impuro, la mujer era considerada tal porque las “leyes de pureza” eran las que más les afectaban, ya fuera por causa de la menstruación o de la maternidad. Por eso quedaban excluidas de la vida religiosa: el sacerdocio, el templo y el culto. Ciertamente, el Antiguo Testamento reconoce a algunas heroínas (Judith, Esther), pero su cometido lo cumplieron gracias a su rol de “objeto de placer” de los poderosos.

Según el tipo de la institución del patriarcado semita, muy preocupado por el prestigio el sistema de dominación, se reforzaron las relaciones de opresión y sumisión de la mujer para con el hombre. En dicho régimen patriarcal, sobre todo en el siglo I, el padre agrupaba bajo sus órdenes a la esposa y a todos los hijos no emancipados, junto con la servidumbre. La esposa y las hijas eran las encargadas del servicio doméstico. Las hijas eran propiedad del varón, primero del padre, luego del marido y tenían doble función: mantener el hogar y procrear.<sup>7</sup>

Un valor fundamental para la cultura judía era el honor y, su oposición, la vergüenza. En esto se jugaba el destino y la honorabilidad de la familia. Simbólicamente, el honor era representado por los testículos del varón<sup>8</sup>: masculinidad, valor, autoridad, rechazo a ser humillado. La “vergüenza positiva” era representada por la virginidad de la mujer: himen, exclusividad sexual, discreción, timidez, moderación, mostrar sensibilidad hacia la propia reputación y ante la opinión de los demás. Esa vergüenza pudorosa hacía honorable a la mujer. La mayoría de edad para los niños y niñas era los 12 años. En el caso de las mujeres, a partir de esa edad se les obligaba a todas las prohibiciones de la Ley.

<sup>7</sup> Malina, *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas de antropología cultural*, 50-55.

<sup>8</sup> La virilidad, incluso en su aspecto ético, en cuanto que esencia del *vir*, *virtus*, pundonor (*nif*), principio de la conservación y del aumento del honor, sigue siendo indisociable, por lo menos tácitamente, de la virilidad física, especialmente por medio de las demostraciones de fuerza sexual –desfloración de la novia, abundante progenie masculina, etc.– que se esperan del hombre que es verdaderamente hombre (Bourdieu, *La dominación masculina*, 24).

---

En esa misma sintonía, la mujer debía mantener la pureza sexual para mostrar su honorabilidad; en cambio, la masculinidad del hombre era puesta en duda si conservaba su pureza sexual. Por tanto, aunque el honor era aplicado para ambos géneros, en el caso de la mujer, la “vergüenza positiva” u honor disfrazado era un genuino mecanismo de sumisión, porque en la conducta real y concreta el honor dependía siempre del estatus de género. Cuando el honor es visto como privilegio de uno de los géneros, en este caso del varón, entonces, el honor es masculino y la vergüenza femenina.

En el Nuevo Testamento, vemos cómo Jesucristo trastocó el sistema cultural judío. Rompió con la lógica sexista que consideraba a la mujer como un ser sumiso y, por tanto, de segunda categoría. Realmente fue un hombre atrevido, provocador, y no dudó en dar a la mujer el valor que en sí misma tenía. Hizo de ellas discípulas –verdadero escándalo para su época–, compañeras, amigas. Defendió y perdonó a la mujer adúltera y a la vez manifestó que no se debe ser más severo con las faltas de una mujer que con las del hombre ( Jn 8,11).

Jesús conversó públicamente con la samaritana (Jn 4,27); no tuvo en cuenta el estado de impureza de la hemorroisa (Mt 9,20-22); permitió que una pecadora se le acercara en casa de Simón el fariseo (Lc 7,37ss.). Se preocupó por las viudas, se dejó interpelar y fue, precisamente, una mujer quien le ayudó a ampliar su perspectiva sobre la salvación, que ésta no se reducía únicamente a los hijos de Israel sino que también era para con los “perros y perras” paganos cananeos, etc.

Además, durante su ministerio itinerante, Jesús se hizo acompañar no solo por los Doce, sino también por un grupo de mujeres: “María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, y Susana y otras varias, que le servían de sus bienes” (Lc 8,2-3).

## **2.2 En la tradición católica**

La Iglesia no deja de reconocer la contribución de muchas mujeres y valora las aportaciones de grandes mujeres. En la misma vida de la Iglesia –como lo demuestra la historia– ha habido mujeres que han actuado con decisiva y determinante eficacia, llevando a cabo obras de vanguardia.

Basta pensar en las fundadoras de las grandes familias religiosas, como Santa Clara, Santa Teresa de Ávila, o la beata Teresa de Calcuta.

No puede pasar desapercibida la participación de numerosas mujeres consagradas al Señor en el ejercicio de la caridad, en la enseñanza o en las misiones; ni el influjo profundo de las esposas cristianas dentro de sus familias en la transmisión de la fe a sus hijos<sup>9</sup> y/o comprometidas con la justicia, la paz o con los pobres.

No obstante, la ideología justificadora de la subordinación de la mujer participó de las concepciones socioantropológicas propias de las culturas occidentales. Si bien el discurso espiritual (tratados de ascética u homilías) le daba una connotación religiosa, es decir, que pareciera invariable, como formando parte de la naturaleza de las cosas, considero que los elementos mencionados respecto de la mujer hebrea en el siglo I no distan mucho de otras culturas occidentales.

A nivel social y eclesial es claro que la relación del varón con la mujer tiene no pocas connotaciones culturales de opresión, pero el hecho de que sean relaciones “culturales” no significa que sean justificables. En los primeros siglos del cristianismo, al compartir la cultura semita y greco-romana, la Iglesia vio a la mujer como un ser inferior. Hasta hace relativamente pocos años, se hablaba de una “naturaleza” femenina que explicaría ciertos rasgos psicológicos o conductuales desde la anatomía misma de los cuerpos.

Dicha “naturaleza” no era, ciertamente, otra especie distinta (aunque hubo quien cuestionara si tenía un “alma” igual a la del varón, como los indios americanos), pero sí se la veía como un ser humano inferior. Santo Tomás afirma: “Como individuo, la mujer es un ser endeble y defectuoso.”<sup>10</sup> Martín Lutero llegó a destacar la astucia de la serpiente al atacar primero a Eva, “el punto más débil de la naturaleza humana”.<sup>11</sup> La subordinación de la mujer era voluntad divina. San Agustín lo dice expresamente:

---

<sup>9</sup> Al respecto, ver Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*.

<sup>10</sup> Santo Tomás, citado por Bechtel, *Las cuatro mujeres de Dios: la puta, la bruja, la santa y la tonta*, 52.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 53.

---

Hombre, tú eres el amo, la mujer es tu esclava, Dios lo quiso así. Sara, dice la Escritura, obedecía a Abrahán y lo llamaba amo suyo [...]. Sí, vuestras mujeres son vuestras servidoras y vosotros sois los amos de vuestras mujeres.<sup>12</sup>

Las imágenes de la mujer que tenían los autores espirituales de los primeros siglos del cristianismo no fueron diferentes de la misoginia que circulaba en todo el ámbito cultural occidental, y se pueden simplificar en los cuatro estereotipos estigmatizados: la puta, la bruja, la santa y la tonta.<sup>13</sup>

### 3. IGUALDAD Y EQUIDAD

Hasta hace apenas unas cuantas décadas, la ideología hegemónica que justificaba la condición de subordinación femenina era incuestionada. Se veían como algo “natural” los roles de géneros, justificados por una supuesta “naturaleza” femenina. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano comenzó a despertar la conciencia democrática y a ver que en la relación entre los géneros había cierta injusticia. Este cambio, indudablemente, se reflejaría al interior de la Iglesia. Actualmente se pueden distinguir por lo menos tres concepciones diversas al respecto, que se explican a continuación.

#### 3.1 La diferencia como desigualdad

Gracias a las luchas feministas, las relaciones entre los géneros han tenido un cambio notable. Se cobra conciencia de que la supuesta “inferioridad” de la mujer carece de fundamento biológico, pues tanto el varón como la mujer fueron creados “a imagen y semejanza de Dios”. Tanto el varón como la mujer participan de la misma esencia y, por tanto, tienen los mismos derechos ante la ley.

Sin embargo, la “condición femenina”, sus rasgos psicológicos, la destinan a ciertos roles, que en la práctica resultan de subordinación. Parecía que bastaba cierto reconocimiento de la utilidad del trabajo propio de la condición femenina. Esta ideología la tenemos introyectada desde

---

<sup>12</sup> San Agustín, Sermón 322, citado por Bechtel, *Las cuatro mujeres de Dios*, 46.

<sup>13</sup> Para la mejor comprensión de este tema, ver a Bechtel, *Las cuatro mujeres de Dios*, 79-266.

nuestra misma educación, conducida por las propias mujeres, quienes participan también de ese pensamiento.

La cultura machista en la cual nacemos y crecemos condiciona y ciega nuestra comprensión hacia cómo proceder con la mujer; nos hace creer que las relaciones de sumisión de la mujer al varón son normales. El hecho de no cuestionarnos, de no incomodarnos, es una manera de la operación normal de nuestra inconsciencia. Con esas actitudes legitimamos un sistema que deshumaniza y al mismo tiempo nos hace cómplices de esa estructura.

Dentro de la Iglesia, esta concepción se marca fuertemente ante el prepotente clericalismo varonil; pero la misma sociedad tampoco está exenta de ese prototipo de mujer. La autora feminista Alda Montejo Falcio cuestiona el trasfondo ideológico de muchos roles, que de tan larga tradición, nos parecen “normales”:

El mandato legal de trato igualitario ante la ley se ha interpretado como el tratar a iguales como iguales y a diferentes como desiguales [...]. Pero resulta que el sexo, que es lo que distingue a las mujeres de los hombres y a los hombres de las mujeres, es precisamente eso, una distinción, porque los sexos se definen como tales precisamente por su diferencia mutua y no por la diferencia de la mujer con respecto al hombre [...]. La nueva concepción de la igualdad entre los sexos se fundamenta en que mujeres y hombres somos igualmente diferentes.<sup>14</sup>

En lo cotidiano, tal concepción de igualdad en la diferencia pasa inadvertida. Por ejemplo, el papel de la mujer en la Iglesia: laica, ministra, religiosa, etc.<sup>15</sup>; en no pocas ocasiones su invisibilidad u honorabilidad disfrazada es en tanto cuanto son serviciales y funcionales, pero no en cuanto son iguales: “igualmente diferentes”. En la gran mayoría de varones existe un arraigado imaginario cultural que hace creer que el papel de la mujer es “hacia adentro”, que sus funciones son procrear o dedicarse a los servicios domésticos; rezar detrás de las murallas del convento, cuidar de los ancianos o simplemente impartir la catequesis.

---

<sup>14</sup> Montejo, *Cuando el género suena cambios trae*, 19-20.

<sup>15</sup> Un ejemplo lo tenemos en las canonizaciones: 87% de estos procesos son masculinos, y el 13% restante, se trata de monjas o de reinas; y en el caso de las pocas mujeres casadas, pareciera que hay una necesidad de excusa de este estado (viudez, etc.).

---

En cierto modo, nuestra inconsciencia está permeada por la justificación de la “vergüenza positiva” al momento de relacionarnos con las mujeres. Lo más grave radica en que también está presente en las mujeres, a tal punto, que se determina a una mujer como más femenina o “más mujer” siempre y cuando muestre signos de ser tierna y noble, recatada y moderada. En definitiva, convivimos con elementos heredados de la cultura, en este caso, de la judía.

Lo paradójico y real no es el hecho de que en la Iglesia existan numerosas mujeres al frente de las obras de evangelización, sino que la voz activa de la mujer suele ser invisible (por su condición de mujer y laica), en el momento de la toma de decisiones en asuntos eclesiales, y a veces, sobre temas que las mujeres dominan mejor que los varones.

Así las cosas, es un atrevimiento reafirmar la idea antes mencionada: ciertamente la mujer es vista como imagen y semejanza de Dios, pero su participación continúa siendo de segunda categoría. Esta idea es profundamente negativa y su impacto corre en nuestra sangre e incluso entre las mismas mujeres. Por ejemplo, algunos recuerdan que después del Concilio Vaticano II (en el que, por cierto, solo asistieron trece mujeres) las mujeres comenzaron a ser ministras de la eucaristía o a participar más directamente en los actos litúrgicos.

No obstante, a los laicos y laicas les parecía que no tenía suficiente valor o pureza recibir la forma eucarística de la mano de las mujeres y preferían esperar la eucaristía de parte del ministro varón ordenado. ¿Será que las “leyes de pureza”, las que más afectaban a las mujeres y por tanto las excluía de la vida religiosa (el sacerdocio, el templo, el culto) siguen siendo el parámetro que guía la relación varón y mujer en el interior de la Iglesia?

### **3.2 La equidad como igualdad**

Los cambios vertiginosos de época van modificando la manera de entender la relación hombre-mujer; pero para que sean efectivos los nuevos paradigmas se requiere de la restructuración del pensamiento. Las luchas de las mujeres, al reclamar el papel que les corresponde en la sociedad, especialmente el movimiento feminista, están obligando a las iglesias a revisar sus posiciones.



Por otra parte, el feminismo se fue diversificando básicamente en dos corrientes, según cómo se comprende la igualdad. La primera buscó la igualdad de la mujer respecto del hombre: las mujeres lucharon por no diferenciarse de los varones y ser tratadas de la misma manera. Sin embargo, este “feminismo de la igualdad”, desde la perspectiva del varón, mostró una comprensión equívoca y reduccionista. A veces derivó hacia concepciones *andróginas*<sup>16</sup> (mujeres masculinizadas), al considerar que todos los rasgos psicológicos de la supuesta feminidad eran productos culturales, y la referencia era el varón.

Al aspirar a equipararse al varón, las mujeres entran en antagonismo con éste, y si cruzamos la perspectiva de género con la perspectiva de clase social, las mujeres burguesas pueden alquilar otras mujeres que les hagan los quehaceres domésticos y de crianza, con lo que para las mujeres trabajadoras domésticas no cambia mucho su rol. En cambio, para las clases populares, el trabajo de la mujer fuera de casa, sin el cambio social integral que presupondría, se revierte en su contra: la “doble jornada”, y en el caso indígena, hasta una “triple vejación” (oprimida en cuanto mujer, explotada en cuanto trabajadora y discriminada en cuanto etnia).

### 3.2 El feminismo de diferencia

Esta segunda corriente de feminismo hoy día tiene más aceptación y consenso. Es preciso reconocer que esa reconstrucción y desconstrucción sobre la manera de concebir a la mujer pasa necesariamente por el lenguaje y por su modo de entender a la otra como “otra igual-diferente”. De ahí la importancia de la perspectiva de género para comprender y transformar las relaciones de género y pastorales. Montejo Facio menciona algunos pasos para que dicha perspectiva sea efectiva.

El magisterio eclesiástico reciente acepta esta última acepción del feminismo. El 31 de marzo de 2004, el entonces cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación de la Fe, escribió una carta sobre *la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*. En ella, critica el “feminismo de la igualdad” que, ante los abusos de poder, para

---

<sup>16</sup> *Andros*, varón, y *gyn*, mujer. Resalta que todos tenemos componentes masculinos y femeninos en proporciones diversas.

ser ella misma, la mujer se constituye antagonista del varón, y se posiciona dentro del “feminismo de la diferencia”. Será desde este último concepto de “igualdad en la diferencia” que Montejo Facio enfoca la equidad de género, enunciando los siguientes puntos:

A. *Sobre la existencia probada de las condiciones desventajosas y la posición inferior de la mujer respecto del hombre en todas nuestras sociedades.*

Es decir, sin cambios estructurales que transformen esa posición de las mujeres en nuestras sociedades no se pueden mejorar sus condiciones de manera permanente. No es suficiente describir sus condiciones de vulnerabilidad; también habrá que analizar críticamente la posición de las mujeres en la sociedad.

B. *Sobre la importancia de la definición que da la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer de lo que se debe entender por discriminación contra la mujer:*

A los efectos de la presente Convención, la expresión “discriminación contra la mujer” denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera. (Art. 1).

C. *Sobre la importancia del lenguaje.* Este no solo comunica sino conforma hábitos. Como solo los hombres han tenido el poder de definir las cosas, tales definiciones están planteadas únicamente desde su perspectiva. Por tanto, si solo los hombres han tenido el poder de definir, solo ellos han conformado la cultura, y por ende, esta cultura es masculina.

Para contraponer esa concepción masculina, es necesario e indispensable nombrar lo que oprime, “para que nuestras conciencias empiecen a aprehender el fenómeno y también para que podamos comunicarlo de unas a otras y de generación en generación”.<sup>17</sup> Sin el nombramiento y sin el develamiento de los mecanismos de opresión, difícilmente se lograrán cambios tangibles. Al no nombrar aquello que vivimos y que es “invisible”, somos promotores y generadores de una

<sup>17</sup> Montejo, *Cuando el género suena cambios trae*, 22.

cultura del silencio y simulación cuyas repercusiones son negativas tanto a nivel social como eclesial, porque abren espacios para que se continúen tolerando feminicidios o prácticas que desamertan, victimizan y discriminan a la mujer.

D. *Sobre la importancia y significado de trabajar con una perspectiva de género.* Hacer el análisis de un texto o contexto desde la perspectiva de género significa, antes que nada, tener conciencia de que las mujeres, por su sexo, ocupan un lugar subordinado en nuestra sociedad y en nuestra jerarquía eclesial, y que el hombre, por su sexo, ocupa un lugar privilegiado.

Elaborar un análisis de género desde la experiencia de las mujeres es tener presente que se hace desde la perspectiva de un ser subordinado, o sea, desde la perspectiva de un ser que ocupa un lugar de menor poder y de menor privilegio que un hombre de su misma clase, raza, etnia, opción sexual, edad, capacidad, creencia, etc. Dicho análisis nos lleva a comprender la realidad de manera más objetiva, más completa que cuando solo se parte de la perspectiva de los hombres.

E. *Sobre la importancia de concienciar acerca del androcentrismo en el fenómeno jurídico.* El androcentrismo que permea todas nuestras instituciones ha redundado en que las disposiciones legales tengan como parámetro al varón de la especie humana. Por esta razón, las leyes, aunque no lo digan explícitamente, en su inmensa mayoría parten de los hombres y son para los hombres, o responden a sus ideas.

Nuestro modo de relación refleja que “normalmente” somos sexistas; es decir, nos movemos en la creencia (como tal no se racionaliza sino se vive con ella) tan arraigada en el imaginario colectivo que no solo fundamenta la superioridad del sexo masculino sino genera y justifica una serie de privilegios para ese sexo que se considera superior.

Si a lo precedente añadimos el “androcentrismo” –ver el mundo desde lo masculino, tomando al varón de la especie como parámetro o modelo de lo humano– y/o el “machismo”, es explicable que actualmente tengamos una sociedad incapaz de mirar a la otra como alguien igual en derechos y al mismo tiempo diferente.

Nuestra inconsciencia nos engaña. Incluso las mujeres forman parte de esa cultura machista androcéntrica, a un grado tal, que ellas mismas

no creen en la capacidad de las otras. Por ejemplo, cuando una mujer se involucra en la política para lograr un poder, casi siempre es rechazada por las de su mismo sexo.

...los sectores dominados tienden a rechazar a aquellas/os de su mismo grupo que se comportan como los dominadores [...]. Además, todas las mujeres somos socializadas para valorar más el cuidar/nutrir/dar afecto (*nurture*), a otras personas que el tomar decisiones a nombre de otras.<sup>18</sup>

También es necesario considerar que los cambios hacia la equidad de género no solo afectan a las mujeres, sino a los varones mismos. Se está generando una nueva identidad masculina a partir del nuevo papel de la mujer, que no necesariamente implica pérdida de privilegios, sino ganancias en cuanto a descubrir aspectos psicológicos reprimidos por la cultura “machista”, como serían los aspectos de la ternura y la emotividad.<sup>19</sup>

#### 4. DESAFÍOS PASTORALES

Incluir la perspectiva de género en la pastoral eclesial es un reto, porque plantea otra manera de comprender y vivir la relación varón-mujer. Sus implicaciones son dialogar, compartir ministerios, reestructurar el pensamiento, el lenguaje, desmentir las estructuras, y sobre todo, distribuir el poder eclesial.

Es oportuno tener presente las palabras del papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, respecto de la mujer:

La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones [...]. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia, porque el “genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral” y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ibid., 29-30.

<sup>19</sup> Montesinos, *Las rutas de la masculinidad*, 18.

<sup>20</sup> Francisco, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*, 103.

Las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres –a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad– plantean, en nuestro caso, a la Iglesia y a otras instituciones, “profundas preguntas que las desafían y que no se pueden eludir superficialmente”.<sup>21</sup> Por la misma razón, existe el gran reto para pastores, teólogos, teólogas y feministas de que por medio de sus reflexiones ayuden a reconocer mejor las implicaciones que tiene el hecho de que la mujer se posicione allí donde se toman decisiones importantes, en los diversos ámbitos de la Iglesia.

La “colaboración activa” entre el hombre y la mujer transita precisamente en el reconocimiento de la diferencia misma, y continúa siendo otro desafío para la pastoral. Así mismo, la delegación de puestos de responsabilidad será un espacio propicio para que a través de su femineidad ofrezcan otro modelo de relación tanto al interior como al exterior de la Iglesia.

Ante todo, es responsabilidad nuestra promover otro modo de relaciones interpersonales basadas en la categoría perspectiva de género. Y esta tarea a realizar deberá tener en cuenta la corresponsabilidad de la mujer junto al hombre, por el presente y el futuro de nuestra sociedad humana.<sup>22</sup>

Es momento de optar e incluir la categoría género como central en cualquier análisis, en contra de quienes consideran que esa manera de análisis solo les compete a las mujeres y, de manera despectiva, a las feministas. Nosotros, miembros activos de la Iglesia, tenemos un amplio abanico de oportunidades para formar conciencias, promover y reeducar a los niños, jóvenes y adultos desde la *perspectiva de género*.

---

<sup>21</sup> Ibid., 104.

<sup>22</sup> El *Documento de Aparecida* ofrece algunas acciones pastorales que es necesario tener en cuenta: (1) Impulsar la organización de la pastoral de manera que ayude a descubrir y desarrollar en cada mujer y en ámbitos eclesiales y sociales el “genio femenino” y promueva el más amplio protagonismo de las mujeres. (2) Garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también las instancias de planificación y decisión pastorales, valorando su aporte. (3) Acompañar las asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión. (4) Promover el diálogo con autoridades para la elaboración de programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con sus deberes de madre de familia (Celam, *Documento de Aparecida* 452, 458).

---

La perspectiva de género nos confronta y reta nuestra pastoral; nos hace pensar (y este pensamiento nos debe llevar a actuar) si verdaderamente nuestra relación con la mujer es justa, equitativa comprensiva, etc. Al mismo tiempo, toca uno de los problemas de la institución: el poder.

Hasta hace poco, no consideraba necesario incluir la perspectiva de género en los análisis de texto o en los escritos académicos; y no lo tenía en consideración porque, igual que muchos varones, vivimos de manera tal que se cree que este tipo de relación es lo más normal. Ciertamente, esa naturalidad y veracidad lo es desde la perspectiva del hombre; pero para las mujeres que han adquirido conciencia de ser mujer esta perspectiva androcéntrica y machista es absurda.

No obstante, es insuficiente incluir categoría de perspectiva de género, que en sí misma es un gran logro. También se requiere voluntad de cambio para abrirnos a otro modo de relacionarnos. Este ejercicio, si se toma en serio, transitará por la crisis de estructura de lo que hasta ahora se considera normal: la sumisión de la mujer al hombre.

No está de más que el hombre, hasta hace poco era definido por el parámetro andrógono, incluya “el feminismo” en su manera de comprenderse, no para poner en duda su masculinidad ni únicamente para luchar solo por los “derechos de las mujeres”, sino para cuestionar profundamente y desde una perspectiva nueva todas las estructuras de poder, incluidas las de su propio género.

Como plantea la mariología<sup>23</sup>, “los varones tenemos que aprender en la figura de María y también de no pocas mujeres el sentido de la potencia del amor, la ternura, la escucha, la capacidad de acogida del otro”<sup>24</sup>; su maternidad no solo biológica sino su capacidad de “aferrarse a la vida” tendrán que motivarnos para defender la vida, sobre todo, en contextos donde impera la cultura de la muerte.

Para que sea efectivo este nuevo paradigma, se requiere cobrar conciencia, reestructurar el pensamiento y el lenguaje y, sobre todo, un

---

<sup>23</sup> “Mariología” es el nombre correcto para el tratado teológico sobre María. Su cambio por “mariología” connota sexismo.

<sup>24</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (31 de mayo de 2004)” 15, *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html) (consultado el 30 de marzo de 2014).

decidido esfuerzo para cambiar. Cada vez se hace más indispensable que nuestra interrelación a nivel social y eclesial no sea motivada por la superioridad del sexo dominante sino por el respeto mutuo, que busca ante todo la igualdad en la diferencia. Al reelaborar estas inclusiones en el pensamiento y en las acciones es posible aspirar a una sociedad más tolerante, más justa, más noble, en la cual la mujer sea respetada por ser mujer, por ser humano y por ser diferente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bechtel, Guy. *Las cuatro mujeres de Dios: la puta, la bruja, la santa y la tonta*. Barcelona: Ediciones B, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Celam. *Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Celam, 2007.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (31 de mayo de 2004).” *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html) (consultado el 30 de marzo de 2014).
- \_\_\_\_\_. *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal*. Roma: Editrice Vaticana, 1976.
- Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú: Progreso, 1970.
- Francisco. *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*. Bogotá: San Pablo, 2013.
- Greer, Germaine. *El eunuco femenino*. México: Azteca, 1972.
- Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in Terris*. Roma: Editrice Vaticana, 1963.
- Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas de antropología cultural*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Marroquín, Enrique. *Entre pasillos y escaparates: el mall, signo de nuestro tiempo*. México: Imdosoc, 2010.

Meillassoux, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1977.

Montejo Facio, Alda. *Cuando el género suena, cambios trae: Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José: Ilanud, 1992.

Montesinos, Rafael. *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. Barcelona: Gedisa, 2002.



# LA IDEOLOGÍA Y EL DISCERNIMIENTO EN LA EXPERIENCIA DE FE CATÓLICA\*

*Emma Aleyda Montaña Roa\*\**

Fecha de recepción: 26 de mayo de 2014

Fecha de evaluación: 15 de julio de 2014

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2014

## Resumen

*Los esquemas del pensamiento humano se ven delimitados por la influencia cultural, por su ideología propia o de grupos cercanos que determinan su mundo inmediato y por la religiosidad en que se mueve el mismo hombre, de tal forma que van creando toda una cosmovisión de la vida. Cuando estos factores traspasan límites con ansias de poder, se crea la deshumanización y se establece un condicionamiento existencial. En este sentido, el cristianismo aporta al mundo la posibilidad del discernimiento con el cual actualiza el potencial humano, su historia y su carácter profético, que permite una mirada crítica al acontecer cotidiano.*

*Palabras clave: Cultura, ideología religiosa, fe, cristianismo, discernimiento, teología de la cultura.*

---

\* Compendio de las ideas principales que estructuraron el trabajo de grado “Aspectos ideológicos en la experiencia religiosa católica: el movimiento cristiano como agente liberador para una adoración en espíritu y en verdad”, para obtener el título de Licenciada en Teología.

\*\* Estudiante de la Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; candidata al título de Bachillerato Eclesiástico; Profesional en Diseño de Modas y Textiles, Fundación Universitaria del Área Andina; curso de actualización en Gerencia de Mercadeo, Publicidad y Ventas, FUAA. Correos electrónicos: e\_monro@hotmail.com; emmaleyda@yahoo.es

## INTRODUCCIÓN

Las consecuencias ideológicas deshumanizadoras que acontecen al interior de la *cultura* desnaturalizan a los individuos cuando aquéllas pasan a ser parte de los intereses personales de estos. La religión, como fenómeno integrante de la cultura, corre el peligro de caer en dichas consecuencias ideológicas al perder su sentir humanizador para dar prioridad a una estructura institucionalizada y sus normativas. Por tanto, las estructuras religiosas pueden conducir a alienaciones que comprometen la fe. Por tal motivo, el mensaje cristiano se levanta con voz profética, duda de lo establecido e invita –a partir del discernimiento– a tener una postura crítica de lo que acontece en el momento histórico; y a comprometer al ser humano a deconstruir y construir su propia historia, con valores evangélicos como aporte cultural.

La intención del presente escrito es rescatar la mirada crítica y dejar sentada la posibilidad de que el ser humano se interroga a partir de una experiencia de fe, al señalar aspectos que comprometen su forma de vida.

### 1. LA IDEOLOGÍA COMO “OCUPACIÓN DOMINANTE”

Corbí llama “ocupación dominante” a la penetración de elementos que se van dando en la sociedad y hacen que cada cultura asuma características propias: es decir, parte de la forma de cómo una sociedad ordena su cultura.<sup>1</sup> Vemos, pues, que lo complejo de las actuaciones con las que un grupo vive en su medio pueden descomponerse en un conjunto de series perfectamente diferenciadas que forman, cada una de ellas, un todo organizado.

El conjunto de todas las series se ordena también en un todo, porque todas las series no tienen el mismo peso ni la misma trascendencia para la supervivencia del grupo. Entonces la ocupación dominante se establece en el peso de subsistencia de esa cultura. Esto puede corresponder a la acción de subsistencia, la educación, sus comportamientos y todo el compendio que hace que la cultura se mueva en su entorno.

---

<sup>1</sup> Corbí, *Hacia una espiritualidad laica sin creencias, sin religiones, sin dioses*.

---

Por otra parte, la sociedad es producto del ser humano, y de manera inversa, desde temprana edad los individuos se van familiarizando con lo aprendido de la cultura, en la que no se da, de forma clara, la distinción entre naturaleza humana y cultura. Laeyendecker afirma que el desarrollo de la personalidad se constituye al interior de una sociedad.<sup>2</sup> De esta manera, el pensamiento de las personas se ordena en la medida en que la visión del mundo, proyectada por la misma cultura, se va haciendo estable. Esto indica que el consenso de los individuos va dando su horizonte a la cultura.

Según el esquema de pensamientos desarrollados al interior de la cultura, se determina la forma de vida del ser humano. Cuando dicho esquema toma fuerza en el desarrollo de la comunidad y, por supuesto, en la existencia humana, se va asumiendo como estructura normativa que rige la vida, según Laeyendecker.<sup>3</sup> Una vez que esta estructura normativa es aceptada en la comunidad, se asimila en el pensamiento y se configura como proyecto de vida.

Este proceso contribuye a una forma de pensar, a unas costumbres, a unos hábitos y creencias, y hace que el referente humano se configure con la cultura.<sup>4</sup> Sin embargo, los esquemas mentales pueden ser modificados cuando los individuos se adaptan a nuevos esquemas; por ejemplo, se puede pasar de una cultura agrícola a una cultura tecnológica, y lo tradicional de la cultura quedar relativizado.<sup>5</sup>

La experiencia religiosa institucional y la fe constituida en el ser humano no son ajenas a esto. Por tal razón, con el paso del tiempo, en la medida en que el cristianismo entró en contacto con la cultura circundante (y dominante) inició un proceso de adaptación (muchas veces inconsciente) en el que las estructuras jerárquicas externas fueron asimiladas al interior de los esquemas eclesiales.<sup>6</sup> Tal estratificación dio

---

<sup>2</sup> Laeyendecker, "El punto de vista sociológico en el problema de la secularización", 11-21.

<sup>3</sup> Ibid., 12.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Esta perspectiva tiene igual validez en todo ser humano por su componente cultural, ideológico y religioso que lo compromete con su entorno.

prioridad a algunos sectores en contraposición de otros, y no tuvo en cuenta la diversidad de pensamiento y la igualdad que debe caracterizar a una Iglesia pueblo de Dios.<sup>7</sup>

Ello indica que dar importancia exclusivamente a unos estatus jerárquicos tendría como consecuencia, para la comunidad, una fe incipiente en la que primarían los argumentos de autoridad por encima de los argumentos de razón, de modo que la fe dependería de afirmaciones clericales y el estatus jerárquico pasaría a sacralizarse.

Así, el sistema jerárquico dominante crea toda una cosmovisión de la existencia que aliena el pensamiento, lo cual se hace ver en la forma reglamentaria de proceder –“esto se hace así”– y la creación de ritos rudimentarios –“acciones repetitivas sin sentido”–, entre otras.

De este modo, se impone una filosofía de la vida que impregna los más amplios aspectos de la experiencia humana.<sup>8</sup>

Con tal perspectiva se afirma que las ideologías se establecen con mayor fuerza en el sentir del pueblo, y al permear la religión fragmentan la vivencia religiosa de los fieles; las ideologías permiten entonces la deconstrucción o modificación de esquemas elaborados que comprometen las formas de vida, lo cual hace posible considerar nuevos ideales de realización o nuevas búsquedas espirituales.<sup>9</sup>

Específicamente, en el caso de la Iglesia Católica, desarrollada en el marco de la cristiandad, se da por entendido que la persona pertenece a la institución, pero no necesariamente por la experiencia de vida sino por la tradición cultural. Como se trata de un imperativo cultural, se puede deducir que al introducir la cristianización en la comunidad, la fe no ha tenido una sólida fundamentación, y pasa a ser muy frágil como sustentadora de una opción de vida religiosa asumida desde la cotidianidad.

Por ello, hoy día se ven católicos con creencias ajenas al mensaje cristiano. Esto abre paso en la comunidad a la irrupción de diversas creencias que diluyen la legítima espiritualidad de aquellos y afectan su fe, por no ser consecuentes con lo que profesan. Tal situación se observa

---

<sup>7</sup> Velasco, “La experiencia de Dios hoy”, 5-35.

<sup>8</sup> Laeyendecker, “El punto de vista sociológico en el problema de la secularización”, 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 15.

---

fácilmente en la vida cotidiana cuando el católico adapta su fe a cambios culturales que falsifican la voluntad de Dios como ha sido atesorada en las Sagradas Escrituras.

La ideología<sup>10</sup> cultural, en sus diferentes facetas (política, económica, social, educativa), al ser dominante y permea el catolicismo, involucra la devoción cristiana; y subyuga al ser humano cuando por medio de la implantación ideológica cambia su sentido dejándose llevar por lo que se rige en lo cotidiano. En estas condiciones, se fragmenta la experiencia con Dios y se opaca el verdadero sentido de la existencia humana, porque la fe no responde a situaciones concretas de la vida y va perdiendo su cauce. En esa medida, la pertenencia a la institución religiosa se da más por un ideal que por una experiencia trascendental.

El componente religioso se ve afectado por la ideología cultural cuyo fin es el control de la comunidad. Por consiguiente, el sistema religioso se impregna de las pretensiones de dominación y deja de ser un movimiento sacramental, para ponerse al nivel de la soberanía y convertirse en ideología opresora. Esto, porque el ser humano se inclina a buscar seguridades existenciales que los diferentes sistemas religiosos brindan en tanto garantizan derechos y orden para la población.

La apertura al cambio en el interior de la Iglesia Católica tuvo su mayor expresión durante el paso de la Edad Media a la Modernidad, cuando la Iglesia, el Estado y la economía se emanciparon, lo que produjo que se presentaran situaciones de dominio administrativo centralizado al interior de la sociedad, olas expansivas de crecimiento de las ciudades, contacto con otras civilizaciones –especialmente la islámica–, el redescubrimiento de antiguos sistemas de conocimiento –durante el Renacimiento– y la tecnificación de las ciencias, entre otras.

Todo ello permitió que el catolicismo acogiese la ideología de un subsistema institucional privado. Por ende, este “universo sagrado” presentó una gran ruptura con la fe.<sup>11</sup> Esto indica que la asunción

---

<sup>10</sup> En el escrito, el término ideología tiene un sentido negativo, ya que su intencionalidad es mostrar cómo los movimientos ideológicos llegan a subyugar al ser humano haciendo que pierda su ser auténtico y sea consecuente con lo que el medio le impone. Esto no desconoce la existencia de ideologías que sean de beneficio para el ser humano y su realización.

<sup>11</sup> Luckmann, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, 142.

del planteamiento político y capitalizado de la cultura por parte de la Iglesia Católica incentivó a transformaciones bastante notorias en las experiencias humanas que debilitaron la credibilidad de la Iglesia al interior de la comunidad cristiana.

De este modo, el catolicismo, para gran parte de la población arraigada a la Palabra de Dios, provocó conflicto porque no presentó un sentido del mundo coherente con el proyecto evangélico, ya que las ideologías políticas se fusionaron con los temas religiosos, a los que desplazó y reemplazó.<sup>12</sup>

## 2. LA IDEOLOGÍA ALIENA LA FE

Los escritos apostólicos hacen ver el peligro que hay en desplazar la propuesta evangélica por los ideales del hombre (voluntad humana) o del mundo. Cuando hablan de mundo, los escritos joánicos hacen referencia a la organización jurídica de los hombres (Jn 14,27; 16,7-11; 17,14-17). Ello equivale, para nosotros, a hablar de orden establecido.<sup>13</sup> Este orden se configura por los bajos apetitos (Rm 7,5;8,5), los ojos insaciables (Flp 2,3-4) y la arrogancia del dinero (Lc 12,15; Mt 6,21; Jn 10,12-13), apetencias que se encuentran en todo ser humano.

Sin embargo, cuando se habla de instituciones, tales apetencias pueden encarnar en los dirigentes religiosos (lo que constituye una alienación de su rol ministerial), quienes dominan al pueblo, lo someten y se aprovechan de él por medio de dichas estructuras y en razón de la fe que los fieles profesan; son entonces los dirigentes quienes disfrutan del poder, es decir, del prestigio, del poder oficial y del dinero en abundancia.<sup>14</sup> Y cuando se presenta tal alienación, los dirigentes quedan incapacitados para una verdadera experiencia de fe.

En este sentido, el ser religioso alienado genera una racionalización abstracta de Dios que no tiene en cuenta el misterio ni la espiritualidad. Esta última queda reducida a la idea gubernamental (las aspiraciones

---

<sup>12</sup> Ibid., 143.

<sup>13</sup> Castillo, *La alternativa cristiana*, 52.

<sup>14</sup> Ibid.

de poder), pierde su talante humanizador y crea “dioses ilustrados”<sup>15</sup> que –presentados de forma mesiánica– pretenden calmar las necesidades humanas de manera momentánea. Por tanto, el ideal de fe auténtica es desplazado, quedando al margen de las exigencias de la vida, y tornándose aparente y confuso.

Por lo anterior, las formas de ser religioso pasan a otros ámbitos y niveles exclusivos de lo social: la nación (nacionalismo), la clase social (movilidad social o sociedad sin clases), la familia (familiarísimo), los semejantes (afinidad), el humanismo (autosuficiencia) o el yo sagrado (autorrealización), por mencionar algunos. Estas manifestaciones espirituales no muestran ninguna doctrina canonizada, ningún sistema de reclutamiento, o ningún régimen disciplinar que hagan pensar a las personas que pierden su libertad y se condicionan en una creencia en particular.

Lo sagrado y lo religioso toman un enfoque ideológico que se inclina exclusivamente a aspectos sociales, en los que la ideología cultural va proyectando el horizonte según la introducción de nuevos esquemas de pensamiento que responden a una forma de vida concreta. Por lo mismo, queda desplazado lo sagrado de las estructuras religiosas tradicionales.<sup>16</sup>

En este sentido y según el componente de ideologización de la religión, se puede hablar de una “fe oficial”.<sup>17</sup> Tertuliano decía: “El cristiano no nace, se hace”<sup>18</sup>, para referirse a esta condición como proceso de vida, no como adaptación cultural religiosa. La entrada de la ideología pretende generalizar todo, hasta el punto de infundir en las personas su forma de pensar, sentir, relacionarse, entender, hablar, comunicarse y trascenderse.

---

<sup>15</sup> Entiéndase por dioses ilustrados la creencia de los seres sobrenaturales que están prontos a calmar las necesidades humanas momentáneamente y de forma mágica bajo numerosas expresiones. A partir de ellos surgen mitos que crean la necesidad de rezarles, adorarles y temerles, porque son autoridad. Esta perspectiva, con frecuencia se fija inconscientemente en los dirigentes de una confesión religiosa. Cabe notar que son arquetipos, modelos inherentes a la mente humana, hasta el punto de que podemos afirmar que los dioses pasan a ser el mismo hombre, se encarnan en instituciones o naciones y se constituyen en los esquemas mentales de un grupo determinado.

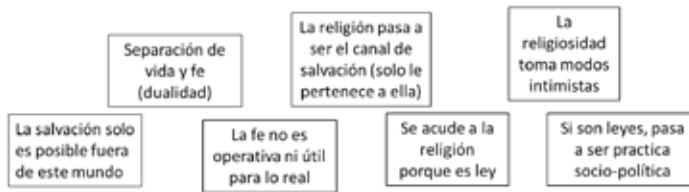
<sup>16</sup> Luckmann, *Conocimiento y sociedad*, 147.

<sup>17</sup> Castillo, *La alternativa cristiana*, 64.

<sup>18</sup> Tertuliano, *El apologético a los gentiles*, 107.

En dicho proceso es posible percatarse de la fragilidad de la fe como experiencia de vida y del abandono de la responsabilidad de alimentarla, como también del desconocimiento de los fundamentos sacramentales existenciales del ser humano. En cambio, la ideología abre paso para alienar a la fe y en general confunde su forma de entenderla.

José María Castillo distingue ciertas alienaciones que se han instaurado dentro del catolicismo en su recorrido histórico<sup>19</sup>:



Estas alienaciones de la fe pueden indicar que la religión no se determina por paradigmas ni cánones totalmente conectados como verdad absoluta. Por tanto, es necesario eliminar la pretensión de establecer modos de vida sagrados de forma determinada.<sup>20</sup> Así, la *ontocracia* –en términos de Arent Theodore Van Leeuwen<sup>21</sup>– queda abolida en el pensamiento cristiano.

### 3. IDEOLOGÍA EN EL MUNDO JUDÍO DEL SIGLO I

La situación descrita ocurrió también en el pueblo de Israel con la mezcla de lo cultural, lo religioso, lo social y lo político bajo el monopolio jerárquico, que se regía con la idea de voluntad divina. El movimiento

<sup>19</sup>Para una lectura más profunda de las alienaciones, ver a Castillo, *La alternativa cristiana*, 65-74.

<sup>20</sup>Corbí, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*, 215.

<sup>21</sup>Arent Theodore Van Leeuwen ha introducido el término ontocracia, en su gran obra *Christianity in World History*. Lo emplea para describir una forma de sociedad basada en la total identificación del orden social con el orden del cosmos. Existe, en efecto, un claro paralelismo entre la interpretación del cosmos como creación de Dios y la interpretación de la sociedad humana como ley de Dios. La gran significación religiosa de Jesús consiste en que él rompió esa ontocracia. Esto significa que ha caducado la manera como nosotros intentábamos afirmar nuestra existencia por medio de la religión y la ley. El orden cerrado, en el que todos los hombres y todas las cosas tenían asignado un lugar, ya no tiene futuro. Con Jesús, el hombre es libre sin precedentes (Bouwman, “¿Es posible hoy una espiritualidad bíblica?”, 357).



judío del siglo primero legitimaba su identidad principalmente con dos instituciones: la Ley y el Templo, en cumplimiento de la alianza entre el pueblo y Dios.

Estas instituciones se comprendían como una forma determinada de ver la vida, con una fijación antropoteísta<sup>22</sup> respecto de los funcionarios del Templo. Éste se consideraba como el único lugar donde habitaba Dios y ejercía su poder, pues desde ahí establecía el orden del pueblo (Ez 43,7-12).

Los dirigentes del Templo convirtieron a éste en fuente de poder<sup>23</sup>, motivo por el cual se desplazó la mirada humanitaria y la acogida del pueblo; la relación entre mandatarios y pueblo se basó en el estricto cumplimiento de leyes dictaminadas de manera ambigua. Por tal motivo, los diferentes grupos religiosos hacían valer las leyes según sus creencias, de acuerdo con las cuales ejercían su poder.<sup>24</sup>

En este contexto, la fe se definió dentro de un legalismo que opacaba la dignidad del ser humano, y su cumplimiento se convirtió en un peso para los creyentes (Mt 23,4; Hch 15,10.28). Por otro lado, la idea de salvación ocupaba, cada vez más, un lugar extramundano, ubicándose fuera de la historia.<sup>25</sup> De tal manera, la cultura ideologizó esta forma de convivencia religiosa en medio de numerosas injusticias.

#### 4. EL PRIMITIVO MOVIMIENTO DE JESÚS Y SU CUESTIONAMIENTO A LA IDEOLOGIZACIÓN CULTURAL DE SU TIEMPO

Dado que las ideologías deshumanizadoras afectan al ser humano y su integridad, el primitivo movimiento de Jesús levantó su oposición

---

<sup>22</sup> Forma de equiparar la humanidad con la identificación divina, especialmente con los mandatarios o personas que rigen en una cultura. Dentro del movimiento judío del siglo primero, esta figura la tenía especialmente la clase sacerdotal, ya que la integraban personas que habitaban en el templo y regían el culto; por tanto, eran los hombres de lo sagrado (Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, 36). Sus palabras y acciones se consideraban como de Dios; por esto, era la casta con mayores privilegios en la sociedad.

<sup>23</sup> Maier, *Entre los dos testamentos: historia y religión en la época del segundo Templo*, 228.

<sup>24</sup> Idem, *Un judío marginal: nueva visión de Jesús histórico*, IV, 56-57.

<sup>25</sup> Idem, *Entre los dos testamentos*, 231.

hacia los mandatarios, y su opción preferencial fue con quienes estaban siendo oprimidos por la religión alienada (y alienante) y por la cultura dominante. Tal fue la manera como Jesús hizo frente a su tiempo y su historia.

La voz de Jesús se hizo sentir –dentro de la cultura y la religión– de forma crítica, a pesar de que se creía que una y otra eran incuestionables; tratar de contradecir alguna de las dos era faltar a la alianza con Dios en cuanto ésta se constituía en el cumplimiento y aprobación de las leyes divinas de las cuales surgía la religiosidad.

La actitud profética de Jesús se concretó en dicha oposición a los poderes deshumanizantes. Esto fue acompañado de su anuncio del Reino de Dios, cuya primera finalidad era la búsqueda de la vida en abundancia para el ser humano. De esta forma, la postura de Jesús pasaba a ser un acto creador, crítico y no mecánico, que dudaba del proceder de superioridad. Su principal aporte cultural y religioso fue cuestionar la cultura, la ideología y la religión, y por tanto, confrontar lo establecido y la forma como se movía el mundo. Ello señalaba que existían lecturas religiosas distintas con talante humanitario, en favor de la realización del ser humano y de su integridad.

Esta visión crítica y liberadora propuesta desde la perspectiva del Reino de Dios en torno de la conflictividad existente en el corazón de la cultura transformó la debilidad de los oprimidos en fortalezas capaces de convertir la fuerza de los opresores en debilidad. Por tanto, la confrontación que planteó el mensaje evangélico trajo consigo una visión amplia de los acontecimientos que la cultura imponía y develó la visión que impedía el bienestar humano y que caía en componentes ideológicos deshumanizadores, fueran religiosos o culturales.

El cristianismo permitió construir y deconstruir la cultura y a los mismos seres humanos. Logró que las personas comprendieran mejor la experiencia con el Dios de la vida. Por tanto, el propósito teologal de este movimiento fue restablecer en el ser humano la dignidad creatural perdida. En este sentido, el anuncio del Reino devuelve la expectativa de la salvación en beneficio de los menos favorecidos dentro de una jerarquía cultural y rechaza las posturas ideológicas de la curul del pueblo.

De ahí que el cristianismo promoviera un cambio en la estructura mental del ser humano. Así lo hizo Jesús en su momento histórico con

---

quienes acogieron su propuesta; y al contraponer su oferta del Reino a la religiosidad, la ideología y la cultura dominantes, mostró una nueva opción de vida.

La incorporación de esta nueva opción de vida solo es viable en la medida en que se tenga la posibilidad de dudar de los marcos establecidos por la cultura cuando ésta no dignifica íntegramente al ser humano. En este sentido, el cristianismo, en busca de la dignificación humana, se permite a sí mismo dudar de los factores que absolutizan las creencias, y esta duda se instaura en la rigurosidad de la comprensión crítica de la historia y en el rumbo que el mismo hombre le da.

Por tanto, el ser humano se hace consciente del cómo hace la historia y de cómo es hecho por la historia. Esto supondría que el hombre debe comprenderse en cada momento de su vida y evitar sumergirse en el marco de discursos ideológicos que –por lo mismo– son discursos falsificadores de su ser, que lo apartan de su autenticidad.

El preguntarse por el *ser* es emprender un camino de construcción humana que permite indagar sobre su estructura constitutiva en los acontecimientos de la historia, sobre todo, en aquellos aspectos que lo degradan (deshumaniza). Por consiguiente, preguntarse por el ser implica una reflexión interiorizada, que es camino dignificante de la realización del hombre. De no ser así, el ser humano queda sumergido en el gueto ideológico que reafirma el hecho autoritario, el cual –a su vez– pasa a ser un tipo de ideología.

El énfasis cristiano está entonces en el surgimiento comunitario y sus prioridad es el restablecimiento de la dignificación humana. Frente a la influencia ideológica, tal dignificación significa que el ser humano debe actuar guiado por su propia conciencia y por su libre elección, es decir, movido por la convicción personal e interna, y no por un impulso ciego y alienado, o por coacción externa.

Así, la acción humana es inclinada a los medios más convenientes<sup>26</sup>, pues al haber un reconocimiento del propio proceder y de los hechos exteriores, el individuo se responsabiliza de sí mismo y tiene conciencia en favor de los otros. Para este fin, Jesús promueve una auténtica religiosidad

---

<sup>26</sup> Mifsud, *Decisiones responsables: una ética del discernimiento*, 24.

interiorizada<sup>27</sup> que solo se desarrolla con la conciencia crítica del propio accionar; lo contrario sería una conducta empobrecida que lleva a la pérdida del mismo ser humano y lo transforma en un desconocido para sí mismo.

Lonergan afirma que el ser humano se inclina al conocimiento del ser y es invitado a la autoapropiación de lo que es consciente; y que para llegar a un conocimiento más completo, el ser humano ha de interrogarse a sí mismo, para comprenderse y comprender el trasfondo que le rodea. Lo contrario distorsionaría la realización del ser humano inteligente, racional y libre, y por tanto, su construcción histórica en la comunidad.<sup>28</sup>

Cuando este proceso de concienciación es condicionado por la dominación que se desprende de la ideología, el ideal cristiano de humanización se subyuga, porque no encuentra un desarrollo pleno en su integridad. Para que tal ideal se dé, es necesaria una mente abierta, consciente y crítica frente al entorno y al papel que cada persona desempeña en el momento presente, de manera que se logre la integración del sujeto con su mundo. En consecuencia, a cada quien le es posible dirigir su historia y reestructurarla.<sup>29</sup>

Por otro lado, Lonergan afirma que las visiones categoriales son condicionadas por la cultura y, a su vez, ellas condicionan al ser humano, mientras que lo trascendental lo lleva a formular preguntas sobre lo desconocido y a abrirse a la totalidad. Además, el individuo es dotado de la capacidad para formular el contenido de su propia intencionalidad humana, y transita del mero experimentar a entender, a la verdad y a la realidad: profundiza y genera la acción responsable en el marco de una nueva lectura del mundo, que es condición de posibilidad para el avance de la cultura.<sup>30</sup>

De acuerdo con Lonergan, se puede decir que la trascendencia es un modo de liberación humana, en tanto recrea y profundiza la misma estructura del ser, lo encauza a la verdad de lo humano y lo hace consciente

---

<sup>27</sup> Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 102.

<sup>28</sup> Covarrubias Martiñón, “El cuarto nivel de la intencionalidad en Bernard Lonergan”.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 81.

---

de su realidad histórica y trascendental; y no solo afianza la integridad humana, sino que libera al ser subyugado de la opresión.

## 5. DISCERNIR CRISTIANAMENTE

Para ser consciente de la opresión de la cultura, de la religión y de la ideología, el cristianismo presenta tres fuentes fundamentales: el discernimiento, la oración y la humildad, componentes que sustentan la mirada de fe cristiana. Para los fines del presente escrito, se abordará solo el primer componente, el discernimiento.

El discernimiento hace consciente sobre lo trascendental. De ahí se desprende la acción responsable del ser humano, de modo que el discernimiento es el don fundamental que permite tomar decisiones en la vía más humana posible. Este don es básico porque libera, renueva la mente y la dispone para acoger la voluntad de Dios. De acuerdo con Cabarrús, Ignacio de Loyola entendía que discernir es optar por lo mejor, es decir, por el Reino; es vivir aprendiendo a hacer opciones en la línea más humanizante<sup>31</sup> y humanizadora.

Por tanto, discernir es separar lo que no propicia una convivencia sana, como también lo que va más al fondo de las cosas para hallar un beneficio. Por esto, no es quietud, sino “caer en cuenta”, ser consciente.<sup>32</sup> Esto no significa seguridades o verdades absolutas que deben imponerse, pero sí un despertar de conciencia que se va formando con la escala de valores cristianos y la oración interiorizada. De aquí se desprende la pureza de la intencionalidad humana, para lo que es necesario tomar distancia respecto de muchos elementos que ofrece lo cultural.

Desde la perspectiva lonerganiana, Covarrubias Martiñón afirma:

El *insight* es el despertar de la inteligencia que se libera de los impulsos biológicos y de rutina, donde el *insight* instala una alternativa ante lo conocido cotidianamente, definiendo así las nuevas formas entendiendo (sic.) la realidad de otra manera.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Cabarrús, *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor: el discernimiento como camino creyente*, 7

<sup>32</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>33</sup> Covarrubias Martiñón, “El cuarto nivel de la intencionalidad en Bernard Lonergan”, 87.

En consecuencia, el discernimiento pasa a ser la garantía de la autenticidad de la existencia cristiana y el criterio que nos da la medida del espíritu y de la praxis que debe acompañar al buen cristiano. En este sentido, se produce distancia respecto de las normativas instauradas en la misma comunidad –sea de fe o cultural– para que el ser humano adquiera autonomía en sus decisiones.

Dicho discernimiento interiorizado concretiza la fe y la libertad del ser humano, porque se convierte en el nuevo culto guiado por el Espíritu y pasa a ser el talante liberador que permite el equilibrio que da cuenta y razón de las funciones que estropean la vida humana, su desarrollo, sus libertades y de todo cuanto condiciona y somete al ser a un estado de degradación personal.<sup>34</sup>

El discernimiento que actúa como luz orientadora del ser humano debe ser movido por el amor, que es la fuerza de la vida y que lleva a cada uno a construir su propia dirección existencial y a darle sentido; con esto se descubre la generosidad del bien, que es hacia donde el ser tiende cuando va en busca de lo auténtico. En esta dirección, se puede hablar del ser libre como de “aquel ser que es capaz de ordenar los residuos estadísticos coincidentes o recurrentes con base en su capacidad de percibir la realidad y de juzgar sobre ella para ordenarla en la acción”.<sup>35</sup>

En consecuencia, los individuos no solo se quedan en el conocimiento de la realidad, pues también tienen la capacidad de transformarla.<sup>36</sup>

El ser humano se autotrasciende a través de sus elecciones que desenmascaran parte de su realidad, y es aquí donde el ser humano termina por definirse como tal en tanto su proceder y lo hace consistente, es decir, define su postura en el mundo de modo auténtico y objetivo. Su alcance final se determina en el amor y complementa su ser con la entrega generosa, la cual ha elegido libremente luego de evaluar su forma de proceder transformándolo en su valor originarte según Bernard Lonergan.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Castillo, *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*, 54.

<sup>35</sup> Covarrubias Martiñón, “El cuarto nivel de la intencionalidad en Bernard Lonergan”, 97.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 92.

---

La libertad encaminada por el discernimiento tiene connotaciones internas del ser total que se visualiza en conductas determinadas. Por esto, pasa a ser disposición interior y a estar relacionada, no con un estado de vida, sino con un modo de entender la existencia. En tal sentido, la libertad cristiana se constituye en la medida en que el ser humano ejercite el desprendimiento del autoritarismo. Porque este orgullo, cuando es alimentado, se percibe en la manera de relacionarnos y en general forma un modelo de vida déspota que afecta la historicidad, la religión y la cultura.<sup>38</sup>

En cambio, la libertad cristiana se conjuga en la disponibilidad hacia los otros de amar, condición necesaria para la realización del ser humano en su totalidad.<sup>39</sup> En sintonía con Covarrubias Martiñón, Lonergan define la libertad en los siguientes términos:

Es una clase de contingencia del orden del espíritu, de la aprehensión inteligente, de la reflexión racional y la voluntad orientada moralmente. Su objeto es posibilidad y su agente en tanto que sea contingente excluye la necesidad entendida como la determinación enclaustrante para el ejercicio de la voluntad. La libertad se realiza con su rasgo positivo de la responsabilidad.<sup>40</sup>

La libertad humana –según lo dicho– está basada en la posibilidad de elegir por sí mismo. Tal elección se sostiene por el amor comunitario como parte de la conciencia moral que se construye con valores cristianos. A la vez, esta conciencia se confronta con la comunidad en la medida en que se desarrolla el accionar humano. En tal sentido, la comunidad es el canal que visualiza el acontecer histórico y existencial y da el horizonte esperanzador.

Ahí es donde –dice Freire– surge la esperanza.<sup>41</sup> Por tanto, se afirma que este horizonte esperanzador solo se puede asumir con un compromiso

---

<sup>38</sup> Castillo y Estrada, *El proyecto de Jesús*, 115.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>40</sup> Covarrubias Martiñón, “El cuarto nivel de la intencionalidad en Bernard Lonergan”, 97.

<sup>41</sup> Esperanza: creación de un mundo. Crear condiciones concretas para tener esperanza no está fuera de las personas, sino que se encarna en la experiencia práctica, se materializa; por eso no existe fuera de la acción. No se habla de una esperanza inmovilizadora al lado de la praxis, situación que se presenta alienadamente en la religión que espera pacientemente que llegue el Reino. La esperanza quieta no fabrica la transformación del mundo. Ver a Freire, “Ideales, mitos y utopías a finales del siglo XX”.

de vida que se concretiza en el amor, en la misericordia, en la entrega y en la responsabilidad, y el motor es la fe en la categoría de cumplimiento e irrupción del Reino.<sup>42</sup>

La fe cristiana hace valer al hombre en la forma como Dios acoge, porque es Dios quien ama primero: la iniciativa es de Dios y se espera del ser humano que, en su libre albedrío, responda al amor divino, ya que éste propone nuevas formas de amar. Aunque poco comprensible, tal expresión busca un fin último: la relación que se tiene con el amado y que religiosamente hace referencia a Dios. La respuesta humana al amor de Dios se confirma con acciones dirigidas al ser humano y se manifiesta en las relaciones humanas.

Por consiguiente, la fe es el amor profundo que viene de Dios y garantiza la libertad de la persona que va en búsqueda de su ser auténtico.<sup>43</sup> La fe no se queda en un componente descendente, ya que al establecerse como forma de vida abarca toda una relación con la persona y su entorno, y por tanto, puede develar una forma lejana de sí mismo y de vivir en Dios.<sup>44</sup>

## 6. LA ACTITUD PROFÉTICA DE JESÚS

En los evangelios, Jesús manifiesta conductas proféticas que abren el camino para promover una nueva forma de ver la existencia y de relacionarse con Dios. Entre los muchos pasajes, uno en especial acentúa esta crítica cultural y religiosa que permite desmitificar las realidades ideológicas: el de la destrucción del Templo (Jn 2,19), que no solo abre posibilidades para relacionarse con Dios de manera distinta<sup>45</sup> a la que propone-impone la cultura, sino amenaza toda una forma de vida establecida<sup>46</sup>, con mayor riesgo para los agentes dominantes.

Según la interpretación que hace E.P. Sander de dicho pasaje, el Templo y todo lo que él implicaba debía ser destruido, para que naciera

---

<sup>42</sup> Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 73.

<sup>43</sup> Lonergan, *Método en teología*, 114.

<sup>44</sup> Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, I, 503.

<sup>45</sup> Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 102.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 103.



---

un templo nuevo y perfecto<sup>47</sup> que asumiría un orden cultural y mental según la forma como mostró Jesús con sus obras y palabras; un templo que deconstruyera las ínfulas de poder y diera garantía de una convivencia en iguales condiciones humanas y humanitarias.

Aquí no solo se movía una persuasión mental y moral para la comunidad en general sino que su condicionamiento ejercía manipulación religiosa de donde se sacaba provecho. Con ello se visualiza la lucha de poder y la falsa santidad (Jn 2,19) que se movía en el Templo y que legitimaba las ideologías culturales y religiosas.

La actitud de Jesús para el establecimiento del Reino sugiere un nuevo orden de cosas, ya que el versículo de Jn 2,19 se encuentra después de haber hablado de la purificación.<sup>48</sup> Entonces, el orden del Reino implica una nueva forma de relacionarnos para hacer valer la dignificación del ser humano en su integridad. No se trata de abolir la cultura sino de direccionarla según la voluntad de Dios.

En el pasaje de Mc 3,1-6, Jesús cura a un hombre en día sábado y cuestiona: ¿Es lícito en Sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla? (Mc 3,4). Cambia la estructura mental frente a la concepción que se tiene del Sábado, pues para Jesús su carácter creador, liberador y salvador del hombre no solo es sagrado sino que debe ser cumplido, pues en esto consiste su santificación. Lo contrario sería ir en contra de la voluntad divina.<sup>49</sup>

La pretensión de Jesús consiste en que el ser humano sea divinizado en su totalidad: que se salve y llegue al conocimiento de la verdad. Por esto, el carácter conductista de la religión, la ideología y la cultura dominantes ha de ser superado, pues empobrece el cumplimiento de la voluntad de Dios, e incluso puede apartar al ser humano de ella.<sup>50</sup>

Jesús convoca al hombre a permanecer siempre en la presencia de Dios, y no solo cuando lo invoca.<sup>51</sup> Así, el verdadero profetismo tiene

---

<sup>47</sup> Ibid., 122.

<sup>48</sup> Ibid., 122.

<sup>49</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*, 269.

<sup>50</sup> Ibid., 274.

<sup>51</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret*, 269.

capacidad de discernir el acontecer histórico en pro de la dignificación del ser humano, porque solo el discernimiento permite la separación de lo que humaniza y deshumaniza, de lo verdadero y lo falso, según los estándares cristianos, que no solo permiten una mirada crítica, sino también determinan una postura liberadora del ser humano ante el mundo. Por tanto, se puede decir que un profetismo sin discernimiento es falso.

## CONCLUSIÓN

El ser humano, al estar involucrado en una cultura, en unas ideologías y en unas creencias religiosas, al incorporarse a ellas sin cuestionar su intencionalidad, pierde la capacidad de dimensionar su propia existencia.

El hombre vincula una forma de pensar, una forma de actuar, unas costumbres que se dan como ciertas (que en muchas ocasiones deshumanizan y hacen que pierda su ser originario). Esta voluntad terrena que subyuga al hombre al egoísmo se contrapone a la propuesta del Reino, ya que el estado reinante de Dios enriquece la condición creatural del ser humano cuando éste se experimenta amado por aquel.

Por esto, el cristianismo duda de las ideologías culturales y religiosas, y confronta al hombre con la propuesta del Reino. Esto le permite abrir nuevas expectativas y le muestra el camino para que se dignifique en su integridad. Una vía de interiorización que permite al ser humano caer en cuenta de tal deshumanización es el discernimiento, esto es, la apropiación del individuo de sí mismo y de su contribución como agente histórico cristiano consolidado en su ser profético.

## BIBLIOGRAFÍA

Bouwman, Gijs. “¿Es posible hoy una espiritualidad bíblica?” *Concilium* 47-50(1969): 343-358.

Cabarrús, Carlos Rafael. *Experimentarlo todo y quedarse con lo mejor: el discernimiento como camino creyente*. Buenos Aires: Camino al Corazón, 2010.

Castillo, José María. *La alternativa cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1980.

\_\_\_\_\_. *El discernimiento cristiano: por una conciencia crítica*. Salamanca: Sígueme, 1994.

- 
- Castillo, José María y Juan Estrada. *El proyecto de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Corbí, Mariá. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.
- Covarrubias Martiñón, Allan Crhistian. "El cuarto nivel de la intencionalidad en Bernard Lonergan." Libro Anual del ISEE 2007. Disponible en: [http://www.isee.edu.mx/isee2010/PDF/El\\_cuarto\\_nivel\\_de\\_la\\_intencionalidad\\_en\\_Bernard\\_Lonergan%5B1%5D.pdf](http://www.isee.edu.mx/isee2010/PDF/El_cuarto_nivel_de_la_intencionalidad_en_Bernard_Lonergan%5B1%5D.pdf) (consultado el 18 de abril de 2014).
- Freire, Paulo. "Ideales, mitos y utopías a finales del siglo XX." En *Interrogantes y propuestas en educación. Ideales, mitos y utopías a finales del siglo XX*, compilado por Ana P. de Quiroga. Buenos Aires: Ediciones Cinco, 1995
- Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Laeyendecker, Lelystad. "El punto de vista sociológico en el problema de la secularización." *Concillium* 47 (1969): 11-21.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Luckmann, Thomas. *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid: Trotta, 2008.
- Maier, Johann. *Entre los dos testamentos: historia y religión en la época del segundo Templo*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Meier, John P. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Tomo IV. *Ley y amor*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Mifsud, Tony. *Decisiones responsables: una ética del discernimiento*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- Sanders, E.P. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta, 2004.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1980.
- Tertuliano. *El apologetico a los gentiles*. Madrid: Gredos, 2001.
- Van Leeuwen, Arend Theodoor. *Christianity in World History*. New York: Charles Scribners, 1964.
-

Vanhoye, Albert. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Varone, François. *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Velasco, Juan Martín. "La experiencia de Dios hoy." *Manresa: Revista de espiritualidad ignaciana* 294 (2003): 5-35.

# GÉNERO Y COMUNICACIÓN COMO LUGARES TEOLÓGICOS DE LA REVELACIÓN: ¿CÓMO COMUNICAR A DIOS EN UNA SOCIEDAD LLENA DE DISCRIMINACIONES?\*

*Bertha Sofía Pitalúa Quiñonez, F.S.P.\*\**

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2014

Fecha de evaluación: 20 de abril de 2014

Fecha de aprobación: 6 de junio de 2014

## Resumen

*La presente reflexión está enmarcada por las comprensiones de la categoría género más allá de la matriz heterosexual común, y apela al estatuto epistemológico de una teología contextual donde la pregunta está transversalmente permeada por la acción comunicativa. La autoridad de este camino reside precisamente en la especificidad de su función, en una Iglesia que –en palabras del papa Francisco– está “empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias” (EG 133). Guardamos la esperanza que este llamado papal pueda tener un eco en la presente reflexión.*

Palabras clave: *Género, comunicación, acción comunicativa, revelación.*

---

\* Artículo tomado del trabajo de investigación que se titula “Género y comunicación: lugar teológico de la revelación”, realizado bajo la tutoría del padre Carlos Novoa Matallana, para acceder al grado de Licenciatura en Teología, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá.

\*\* Estudiante de la Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Maestra Normalista. Estudios en Humanidades y Lengua castellana, Universidad del Atlántico, Barranquilla; Bienio en Filosofía, Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín. Religiosa de las Hijas de San Pablo; labora en el Centro de Comunicación Social Paulinas, en Bogotá, área de Pastoral. Correo electrónico: helber2004@yahoo.es

## INTRODUCCIÓN

Seguir las huellas de Dios en la historia implica la total apertura del acontecimiento comunicativo por excelencia a la humanidad. Desde una comprensión cristiana, es posible captar cómo esta comunicación logró tejer lazos de unidad entre pluralidades de experiencias y permitió a un pueblo afirmar: “Yo soy el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob” (Ex 7,7-8). Aquí la pregunta no es ¿quién es Abrahán? ¿Quién es Isaac? ¿Quién es Jacob? para hacer con tanta vehemencia tal afirmación, sino la vinculación a una forma de captar, comprender y transmitir la acción concreta de Dios, que no solo ve, sino escucha y baja para responder a la aflicción de su pueblo, un pueblo que forma un único tronco mediado por la fe.

En este sentido, es posible afirmar que el ser humano y su historia son lugar teológico de la revelación por excelencia; entonces ¿cómo comprender que muchos no se sientan partícipes de este acontecer de Dios? ¿Cómo puede un contexto, tejer rechazo, desconfianza y estigma alrededor de otros y otras que, desde sus opciones validas, no configuran en el orden de lo natural o aparentemente normal del género y la sexualidad? Lo que deviene en preguntarnos: ¿Cómo comunicar a Dios en una sociedad llena de discriminaciones?<sup>1</sup>

De ahí la pertinencia de una reflexión que posibilite establecer categorías concretas que, desde las tramas comunicativas, vayan más allá de las esferas mediáticas, y amplíen el horizonte en las inclusiones propias de los valores del Evangelio leídas en clave de género.

Por ello, nos adentramos en la escucha del texto sagrado de revelación, con la esperanza de captar lo que el Señor sigue comunicando a las realidades concretas de nuestro tiempo, acogiendo la gran riqueza de una teología latinoamericana propia y de una Iglesia que nos pide retomar la “opción preferencial por los pobres”; de una Iglesia que asume una espiritualidad marcada por el seguimiento a Jesús (quien viene para dar vida y vida en abundancia) y que está llamada a dar respuestas concretas a rostros específicos que viven en la marginalidad sexual.

---

<sup>1</sup> Se pretende con esta afirmación suscitar la reflexión y el diálogo alrededor de las posturas discriminatorias que muchas veces se asumen ante quienes, por su condición de género (no heterosexualidad), son rechazadas o marginadas, no solo a nivel social, sino en la comunidad de fe. No es intención del presente texto ahondar en ellas.

---

## 1. APORTES SIMBÓLICOS DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA A LA ACCIÓN COMUNICATIVA

El objeto de la reflexión teológica es fundamentalmente la revelación. Así, el quehacer teológico se concibe como

...una lectura de la revelación bíblica desde una autoexperiencia consciente del ser humano hoy. [...] la Biblia misma es una lectura consciente de la vida en diversos momentos históricos del pueblo de Israel o de la comunidad de los seguidores de Cristo.<sup>2</sup>

Esta manera de acercarnos a la reflexión teológica evidencia dos acciones: la primera, correspondiente a Dios (revelarse), y la segunda, correspondiente al ser humano (autoconsciencia); es decir, la capacidad de captar en la propia historia las huellas de Dios; de ahí que la revelación como comunicación permite el acercamiento al testimonio de esta relación consignada en el texto sagrado.

Este marco de comprensión remite, por ende, a las dinámicas de la relación entre Dios y el ser humano, relación alimentada por procesos comunicativos. Por ello, entendemos la comunicación como lugar teológico de la revelación, ya que ella es en sí misma entendida de la siguiente manera:

La autocomunicación de Dios en su intimidad, o sea, su voluntad, a la intimidad del hombre, que él percibe en sí mismo como un dato de su conciencia; esto quiere decir, que este dato de conciencia solo puede acceder al modo propio del conocimiento humano, si de alguna manera puede llegar a convertirse en una representación fenoménica.<sup>3</sup>

Tales fenómenos posibilitaron al pueblo de Israel plasmar en su credo una lectura teológica de su propia historia y en las primeras comunidades cristianas reconocer en Jesús muerto y resucitado la plenitud de la alianza. Entendemos que la comunidad formada por hombres y mujeres situados en espacios y tiempos concretos ha manifestado y sigue manifestando, por medio de sus relaciones, una comunicación que permite entender y releer, desde sus categorías, el género humano como aquello

---

<sup>2</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación*, 29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 269.

que configura y significa las formas y expresiones propias y colectivas de esta autocomprensión como lugar teológico; pues es en él donde se hace consciente la autocomunicación de Dios como resultado de acciones comunicativas plasmadas en tradiciones, costumbres, ampliaciones y tematizaciones de los modos y formas de vida “significación común”.<sup>4</sup>

Lo anterior habla de la vocación propia de la comunidad de fe como portadora y comunicadora de la revelación, es decir, recreadora de la riqueza del don recibido, desde sus categorías espacio-temporales, de manera que sea posible captar los lenguajes y códigos mediante los cuales Dios sigue autocomunicándose en el hoy histórico de hombres y mujeres.

Con la inculturación de la fe, la Iglesia se enriquece con nuevas expresiones y valores, manifestando y celebrando cada vez mejor el misterio de Cristo, logrando unir más la fe con la vida y contribuyendo así a una catolicidad más plena, no solo geográfica, sino también cultural. [...]. De este modo, se desvanece una única imagen del mundo que ofrecía orientación para la vida cotidiana. Recae, por tanto, sobre el individuo toda la responsabilidad de construir su personalidad y plasmar su identidad social. Así tenemos, por un lado, la emergencia de la subjetividad, el respeto a la dignidad y a la libertad de cada uno, sin duda una importante conquista de la humanidad.<sup>5</sup>

Por tanto, desde las fronteras que posibilitan ampliar el horizonte de este imperativo existencial de la autocomunicación de Dios al ser humano, es pertinente una mirada a los efectos de las tramas comunicativas del contexto actual.

### **1.1 Mirada a los efectos de las tramas comunicativas del contexto actual**

Al tomar en cuenta las formas como el ser humano contemporáneo se sitúa ante sí mismo y ante aquello que le configura, así como las lecturas que de sí mismo y de sus relaciones ha construido, es menester señalar que pese a los grandes avances de la ciencia y las tecnologías de la información, los procesos de socialización, entendimiento y comunicación no han logrado, por demás, superar las falencias que imposibilitan a este mundo ser

---

<sup>4</sup> Ibid., 25.

<sup>5</sup> Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe Aparecida. Documento conclusivo* 479.



un lugar donde se manifiesta la presencia comunicativa del Reinado de Dios. “Este acto de amor por el que Dios se revela, asociado a la respuesta de fe de la humanidad, engendra un diálogo profundo.”<sup>6</sup>

En este sentido, se han de señalar algunas falacias que oscurecen la posibilidad de comunicación en el contexto actual:

- Creer que se construye comunidad privilegiando al individuo, y se olvida que es justamente la salvaguarda de la comunidad lo que posibilita al sujeto situarse identitariamente como parte de un todo y no como el todo de una parte del mundo.<sup>7</sup>
- Creer que todo estado de comprensión anterior del tiempo presente está superado, y por ende, es inferior o prelógico frente a las categorías de interpretación del estado actual de la sociedad.
- Centrar los procesos de comunicación y de desarrollo en los avances del progreso científico y tecnológico, olvidando que estos tienen como fin, no la consecución de intereses particulares que se dicen comunes, sino el entendimiento y la socialización entre sujetos y comunidades. Tal desfase termina por privilegiar el individualismo y el consumo de medios, donde han surgido nuevas formas de exclusión y marginalidad para quienes no tienen posibilidad de participación en la praxis de tales medios.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, “Instrucción pastoral *Aetatis novae* sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et progressio*” 6, *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_22021992\\_aetatis\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_sp.html) (consultado el 29 de octubre de 2013).

<sup>7</sup> Esta cultura se caracteriza por la autorreferencia del individuo, que conduce a la indiferencia por el otro, a quien no necesita ni del que tampoco se siente responsable. Se prefiere vivir día a día, sin programas a largo plazo ni apegos personales, familiares y comunitarios. Las relaciones humanas se consideran objetos de consumo, y llevan a relaciones afectivas sin compromiso responsable y definitivo (Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe Aparecida. Documento conclusivo* 46).

<sup>8</sup> La falta o insuficiencia de medios de comunicación social son signo de subdesarrollo de una sociedad; esta falta es, a la vez, causa y efecto del desarrollo. Sin los medios modernos de comunicación, ninguna nación puede proporcionarse la necesaria información e instrucción, con lo cual se pone en peligro el desarrollo económico, social y político (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, “Instrucción pastoral *Aetatis novae* sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et progressio*” 42, *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_22021992\\_aetatis\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_sp.html) [consultado el 29 de octubre de 2013]).

- Tener como máximo logro la pretensión de ser portadora de una verdad absoluta que trasciende todo tiempo y lugar, manifestada en la vinculación del ser humano a dos corrientes que van desde los absolutismos avasalladores a los relativismos desmedidos, lo cual desdibuja la condición humana en caricatura del vaivén de lo que hay en el momento y que –dependiendo de dónde nos situemos– hemos de ser leídos en categorías de pre o pos modernos.

Desde esta perspectiva, se sitúa también la pregunta de la Iglesia y aquello que desde el Concilio Vaticano II permite un acercamiento a las realidades del mundo: la forma como, desde la experiencia de fe, estamos llamados y llamadas a dar respuestas que permitan un horizonte de sentido a la condición más auténtica del ser humano, que no es otra que el ser sujetos de relación, de comunicación, en constante diálogo con las dinámicas que nos configuran a nivel personal y social.

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia. Ésta, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo, y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas.<sup>9</sup>

Conviene establecer, entre otras, algunas claves de lectura: entender la “naturaleza humana” supone un diálogo entre la historia pasada y presente, el progreso científico; y esto no solo a nivel técnico, sino las perspectivas en torno de las comprensiones de la humanidad y sus dinámicas, aquello que es propio de cada cultura. Entendida así, la cultura no es concepto cerrado, estático, sino proceso que se va configurando y donde se hace necesario captar las dinámicas propias que van suscitando los tiempos

---

<sup>9</sup> Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 44, *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (consultado el 29 de octubre de 2013).

---

y espacios en las comunidades y que visibilizan, en ciertos momentos, elementos que le desbordan en lo que se ha dado por sentado en algún momento histórico para acercarnos a la “verdad” de lo que somos.

De ahí que sean los parámetros culturales un marco que posibilita la lectura semiótica, “fenoménica” del Dios que acontece en la historia. Es decir, todo lo que se teje en el entramado cultural de cada pueblo en el tiempo y el espacio es insumo para una palabra de Dios al ser humano, que la comunidad de fe está llamada a interpretar y recrear, para ser fiel a la tradición que es, en sí misma, don que se comunica desde las riquezas propias de cada cultura. Sigue el texto de la *Gadium et spes*:

Para aumentar este trato, sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos.<sup>10</sup>

Se comprende así que la interdisciplinariedad, además de un ejercicio intelectual, es reconocer con humildad que no tenemos todas las respuestas; por ello, es conveniente preguntar a quienes –creyentes o no, desde las diversas instituciones y disciplinas– pueden ayudar a la Iglesia a entender las comprensiones y cambios de la sociedad contemporánea, por una parte, y por otra, orientarla hacia acciones pastorales que escuchen los gritos que el presente reclama en torno de las comprensiones del ser humano y sus realidades.

Lo anterior, con el ánimo de discernir e interpretar los signos de los tiempos, ya que la Iglesia, por su misión en el mundo, está llamada a “auscultar, discernir e interpretar –con la ayuda del Espíritu Santo– las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada”.<sup>11</sup>

Desde esta perspectiva, se abordan los aportes que, desde la acción comunicativa, pueden darse a la reflexión teológica y viceversa, en aras de

---

<sup>10</sup> Ibid. 44.

<sup>11</sup> Ibid. 44.

un diálogo alrededor de las dinámicas comunicacionales de la comunidad de fe y las comprensiones de género, para posibilitar una mirada de la diversidad como punto de encuentro que acoge el conflicto como parte del proceso y no como obstáculo a evitar.

Este aspecto se sitúa en el marco que configuran las tramas relacionales mediante las cuales la persona dice de sí misma “ser”; de ahí que el magisterio señale lo que vive cada hombre y mujer como eje fundante de este decirse; porque es existiendo como el ser humano formula y encuentra los horizontes de sentido que determinan su vivir, y es aquí donde la Iglesia-comunidad de fe ejerce su ministerio:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. [...]. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.<sup>12</sup>

Por ende, se trata de traducir la verdad de la gratuidad de Dios en respuestas a hermanos y hermanas creyentes que, desde su autocomprensión de género, esperan de parte de la Iglesia-comunidad de fe, de la Iglesia magisterio, acciones que vayan más allá del juicio moral sexual y sitúen la reflexión en el lugar más amplio, es decir, el eclesiológico, para acompañarles a “asumir libremente su existencia; “pre-ser, proyectarse; poner en acto su existencia”<sup>13</sup> como hijos e hijas de Dios. Porque muchos de nuestros hermanos creyentes viven estas dinámicas y desde ahí se preguntan también por el sentido último de su existencia.

Esto supone, para la teología, una tarea en la que comunicación y género, como lugares teológicos de la revelación, puedan ser entendidos como el escenario donde Dios se manifiesta desde las comprensiones del ser humano, en una mirada que acaezca más allá de la matriz heterosexual común hombre-varón- masculino y mujer- hembra-femenino. También a esto hace eco nuestra Iglesia latinoamericana cuando afirma:

La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales. No

---

<sup>12</sup> Ibid., Prólogo.

<sup>13</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación*, 23.

---

puede replegarse frente a quienes solo ven confusión, peligros y amenazas, o de quienes pretenden cubrir la variedad y complejidad de situaciones con una capa de ideologismos gastados o de agresiones irresponsables. Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros. Ello no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva.<sup>14</sup>

Por ello, se han de señalar los horizontes de comprensión desde donde se sitúan cada uno de los autores, con el fin de percibir los elementos vinculantes que arrojen los aportes simbólicos, los cuales permitirán ampliar el campo de comprensión de las categorías comunicación y género como lugares donde el Reinado de Dios actúa.

Desde los presupuestos de Habermas se entiende como acción comunicativa:

La interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra-verbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso.<sup>15</sup>

El autor parte del análisis de tres complejos temáticos inseparables, un tanto problemáticos a la hora de abordar el tema:

Un concepto de racionalidad comunicativa [...] que hace frente a las reducciones cognitivo instrumentales que se hacen de la razón [...]. Concepto de sociedad articulado en dos niveles [...] que asocia los paradigmas: el mundo de la vida y sistema [...] y teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales [...] mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos.<sup>16</sup>

...Para luego señalar su pertinencia: “Desde la comprensión moderna del mundo [...]. Necesitamos de una teoría de la acción comunicativa si queremos abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe Aparecida. Documento conclusivo* 11.

<sup>15</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 124.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 23.

Ahora bien, ¿cómo entender desde Habermas la acción comunicativa? Es posible afirmar, en un primer momento, que pensar y actuar no son procesos separados; antes bien, hacen parte de la misma dinámica, y ésta no es otra que la dinámica interpretativa de las comprensiones que el ser humano hace de sí mismo y del mundo que le rodea, de acuerdo con los elementos espacio-temporales a los que está sujeto. En este sentido, se puede afirmar que una comunidad racionalmente comunicativa es capaz de

...aunar sin coacciones y de generar consensos que tiene un habla argumentativa que en diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas.<sup>18</sup>

En otras palabras, la mencionada comunidad es la que tiene como tarea permanente reelaborar, resignificar y reorientar sus estructuras de vida, de manera que la acción comunicativa entra en relación como lo más propio en el ser humano, a nivel personal y comunitario, y reviste el carácter procesual de vidas cuyas acciones se encuentran.

Hablo, en cambio, de acciones comunicativas cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere.<sup>19</sup>

Descubrimos aquí uno de los ejes vertebrales desde los cuales la acción comunicativa puede aportar a la reflexión teológica, que no es otro que la validez de la propia comprensión y acción, llamada a salir al encuentro de la comprensión y acción de un otro. A su vez, desde el análisis fenoménico de la revelación, el punto de partida para la teología es preguntarse:

¿Cómo es posible que Dios, como ser absoluto, pueda comunicar al hombre su propia intimidad, o, sea, su voluntad sobre el hombre mismo, y al mismo tiempo

---

<sup>18</sup> Ibid., 27.

<sup>19</sup> Ibid., 367.

---

cómo es posible que el hombre pueda, desde sus propias capacidades, percibir esa revelación de Dios y la pueda recibir con certeza, sin engañarse? ¿Cómo es posible que el ser absoluto, sin dejar de ser absoluto, pueda autocomunicarse en el hombre como criatura y a su vez ésta pueda apropiarse de tal autocomunicación de Dios y con qué criterios la puede percibir y distinguir?<sup>20</sup>

La línea orientativa para acceder a una respuesta está dada en comprender cómo “la revelación bíblica es una oferta gratuita de Dios al ser humano para que éste la acoja por la fe, e interprete de una manera nueva el rumbo que debe darle libremente a su propia existencia”.<sup>21</sup> Esta perspectiva permite inferir dos aspectos: la comprensión de la comunicación entre Dios y el ser humano en términos de relación que se construye a partir de la iniciativa divina; y la aceptación o no, libre y consciente, del ser humano.

Se distinguen claramente dos acciones entre dos sujetos capaces de lenguaje; una primera, la gratuidad de Dios, y una segunda, la respuesta del ser humano. Esto, por medio del lenguaje que supone la fe. Esta comunicación-“revelación”, además de ser acogida y descifrada desde los códigos que supone el lenguaje de la fe, debe ser “interpretada” de manera que el ser humano descubra el sentido que ha de dar a su propia vida. Esta perspectiva señala aquí el fundamento de la configuración identitaria de la persona y la comunidad que se abre a maneras siempre nuevas de leerse en Dios.

Situadas estas categorías generales de comprensión, encontramos cómo estos fundamentos conceptuales alcanzan concreción al comprender que “la comunicación constituye el tuétano mismo de la construcción de los procesos valorativos del comportamiento, morales y legales, o sea, la urgencia de la ética y el derecho”<sup>22</sup>, que desde el horizonte de la fe puede permitirse lo siguiente:

Dar elementos para el desarrollo de una ética pasional, reivindicada por el devenir posmoderno en su válida crítica a la absolutización moderna de la razón noética y conceptual que elimina el sentimiento, el afecto, lo místico y lo estético, del eje existencial de personas y sociedades; y la superación del

---

<sup>20</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación*, 19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>22</sup> Novoa, *La urgencia de la ética y el derecho*, 149.

dogmatismo de la metafísica tradicional y de la escolástica tardía y decadente, el cual asume lo divino como la negación de la autonomía humana y no como su gran dinamizador.<sup>23</sup>

Al tomar en cuenta lo anterior, se ha de entender que el sentido como clave hermenéutica, y desde ahí la problematización y las narrativas, devienen en aportes simbólicos significativos que posibilitan el diálogo con lo que desde otras ciencias se afirma frente a las comprensiones del género.

## **1.2 El sentido como clave hermenéutica**

Comprender lo cultural como elemento que porta horizontes de sentido posibilita comunidades capaces de aprendizaje, capaces de reelaborar sus niveles de comprensión, y desde ahí, movilizar las estructuras que las definen a través de acuerdos mediados por procesos de entendimiento. De ahí que la razón instrumental no sea suficiente para responder qué somos, encontrando una vía de acceso en el consenso, como capacidad de sentir con el otro.

Este presupuesto suscita un reto siempre abierto: ¿En qué radica el valor de las tradiciones culturales? ¿Qué atesorar y qué relativizar? Esta capacidad de ser comunicación y para la comunicación sugiere, desde el sentido como clave hermenéutica, entender la cultura como constructo que revela las comprensiones que el ser humano tiene de sí y de su contexto, en las que se reflejan modos o formas de pensar y actuar. Por tanto, a la hora de entender y entendernos, es pertinente una constante revisión de los contenidos que soportan las estructuras culturales en las cuales se desarrollan nuestros sentidos de vida y para los cuales debemos estar preparados.

Si desde la reflexión teológica el sentido de la existencia está dado en la medida en que el ser humano se abre al encuentro de la gratuidad de Dios, para entrar en relación con los demás desde la autenticidad de sí mismo a través de la fe, y desde la teoría de la acción comunicativa, el sentido se sitúa en la capacidad de entrar en el universo del otro y desde el entendimiento posibilitar acciones comunes.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 21.



---

Esto indica, en un primer momento, concebir la comunicación como toma de conciencia, y en un segundo momento, como salida hacia el encuentro, primero, con nosotros mismos, y luego, con los demás; encuentro donde se negocian los argumentos que sustentan formas de leer la vida. De ahí que sea posible pasar, de las narrativas del texto, a las narrativas del sujeto, y viceversa.

Desde esta lectura de la comunicación como encuentro y posibilidad de autorrealización, se puede captar que “la historia bíblica es una interpretación, no para probar una realidad del pasado sino para promover una voluntad de Dios en momentos determinados”.<sup>24</sup>

De ahí la pregunta: ¿Cómo está actuando Dios en la situación particular de la vida personal y comunitaria? Como ya se ha afirmado, es fundamental el papel del contexto sobre el cual se sitúa la comunidad, así como las categorías desde la cual ésta hace el análisis de las fórmulas de transmisión verbal; para ello, finalmente,

...se debe entender, entonces, que es precisamente el análisis de las fórmulas de la transmisión verbal el que permite reconstruir la historia de la tradición religiosa con sus sucesivas reinterpretaciones o relecturas en el desenvolvimiento de la vida de fe de la comunidad.<sup>25</sup>

Esto se traduce en el hecho de que la comunidad es la primera llamada a hacer, de la fe, dinámica de lectura, análisis crítico de todas las circunstancias históricas que han de dar respuesta a las preguntas siempre abiertas del ser humano y su plenitud.

Así, entendemos la problematización como categoría comunicativa, toda vez que implica preguntarnos, una vez más, por los aspectos que sustentan la cultura actual, no para responder a coyunturas, sino para comprender dinámicas de relación, sus estructuras y, por supuesto, encontrar vías de acceso a la ampliación de estas comprensiones, para tomar conciencia de que, de nuestras relaciones, surgen también acciones que esclavizan, excluyen, desconocen e invisibilizan.

---

<sup>24</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación*, 47.

<sup>25</sup> Ibid.

## 2. GÉNERO: MIRADA ANAMNÉTICA A LAS COMPRENSIONES DEL SER HUMANO

Se ha afirmado que la dinámica comunicativa confirma el papel fundamental de la comunidad de fe, al custodiar, ampliar y enriquecer los horizontes de sentido desde los cuales es posible interpretar la acción de Dios en el acontecer histórico; de tal manera, que al ser analizados los contextos, las tramas culturales y sus apuestas, sea posible seguir preguntando y respondiendo por la “autocomunicación” de Dios (revelación) en el seno de la tradición eclesial, y desde ahí acceder a sus elementos fundantes.

De ahí la pertinencia de una mirada anamnética a las comprensiones del ser humano situado ante el acontecer de la revelación, a nivel personal y comunitaria; esto, como clave interpretativa desde los horizontes del texto sagrado, comprensiones que posibiliten el diálogo con otras formas de lectura y manifestación del género, más allá de la matriz heterosexual común; y frente a los acuciantes interrogantes que el ser humano se plantea hoy, con más libertad y conciencia, interrogantes que también se plantea la comunidad de fe:

¿Existe en el país una ley civil de reconocimiento de las uniones de personas del mismo sexo equiparadas, de algún modo, al matrimonio? ¿Qué actitud asumen las iglesias particulares y locales ante el Estado civil, promotor de uniones civiles entre personas del mismo sexo, y también ante las mismas personas implicadas en este tipo de uniones? ¿Qué atención pastoral es posible desarrollar en relación a las personas que han elegido vivir según este tipo de uniones? ¿Cómo habría que comportarse pastoralmente, en el caso de uniones de personas del mismo sexo que hayan adoptado niños, en vista de la transmisión de la fe?<sup>26</sup>

Tales cuestionamientos, desde la experiencia del Reinado de Dios, esperan también una palabra, máxime si reconocemos en la historia de la salvación las fracturas comunicativas que, por parte del ser humano frente a la autocomunicación de Dios, en algunos casos, han tergiversado

---

<sup>26</sup> Sínodo de los Obispos, III Asamblea General Extraordinaria “Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización. Documento preparatorio”, *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20131105\\_III-asamblea-sinodovescovi\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_III-asamblea-sinodovescovi_sp.html) (consultada el 25 de noviembre de 2013).

---

o no han posibilitado la plena captación de su voluntad y de la cual se precisa hacer memoria.

## 2.1 Recuperar el sentido de la memoria

Situar esta categoría desde los aportes dados por la tradición indica un primer acercamiento al hecho de que la reflexión teológica no se sustenta exclusivamente en la razón instrumental moderna, sino desde una razón que –en el horizonte bíblico-teológico– se sitúa en el espacio y el tiempo de manera diversa. Por ello, nuestra memoria no es una simple recordación, o mejor aún, no olvidar datos, sino un pasado siempre presente. Se trata de entender la memoria como experiencia fundada en acciones comunicativas que han cargado de sentido el acontecer histórico de la comunidad, desde la experiencia del encuentro, y no desde la formulación de doctrinas e ideologías.

Acoger la historia desde las narrativas de fe, donde el tiempo es recurso fundante que conecta pasado, presente y futuro, desde el carácter soteriológico y escatológico, nos remite a las formas como Dios mismo acontece en la historia, no para evadir realidades, sino para asumirlas y resignificarlas; pues “la memoria es una dimensión de nuestra fe que podríamos llamar deuteronomica [y] el creyente es fundamentalmente memorioso”.<sup>27</sup>

Entonces, la memoria ha de posibilitar el acceso a las acciones comunicativas de la comunidad primigenia, para resignificar el hoy de la tradición, siempre abierta a nuevas lecturas de fe, y consciente de que la incomunicación introduce sufrimiento (pecado) en el mundo. Por lo anterior, avocamos a la autoridad del texto bíblico que pueda iluminar una lectura teológica del género más abierta e inclusiva, desde la visibilización de los valores fundamentales de la comunidad de fe como seguidores y discípulos de Jesús:

En la medida en que el hombre ponga en acción, responsable y libremente la estructura de su existencia, que le es dada, saliendo de sí mismo por medio de sus operaciones categoriales –revelación categorial interpretativa– haciendo

---

<sup>27</sup> Francisco, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”* 13.

comuni3n con los otros en la comunidad, por la participaci3n en el poder (*dynamis*) del Esp3ritu; est3 interpretando la voluntad de Dios como revelaci3n.<sup>28</sup>

## 2.2 Comunicaci3n: principio de salvaci3n desde Jn 20,1.11-18

Nos situamos en el Evangelio de San Juan, por ser en el tiempo el m3s cercano a nosotros culturalmente; adem3s, su fe madura y elaborada teol3gicamente revela el proceso de resignificaci3n de la tradici3n recibida por parte de la comunidad, el cual ha quedado consignado como testimonio vivo de la revelaci3n.

Adem3s, si tenemos en cuenta las condiciones socioculturales de la comunidad cristiana primitiva en el siglo I, amenazada por las persecuciones del Imperio Romano y en lucha por configurar su identidad propia, a partir de la separaci3n del juda3smo, es posible –seg3n Brown<sup>29</sup>– que el texto revele la redacci3n de m3s de un autor. Esto es, lecturas y resignificaciones de la tradici3n kerigm3tica en la comunidad (cinco etapas).

La consecuencia l3gica de estos aspectos permite establecer c3mo experiencia de fe y realidad vital se afectan mutuamente en la construcci3n de los horizontes de sentido, en la vida del creyente y la comunidad.

### 2.2.1 *El texto*

El primer d3a de la semana fue Mar3a Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todav3a estaba oscuro, y vio que la piedra estaba retirada del sepulcro [...]. Estaba junto al sepulcro, fuera llorando, mientras lloraba se inclin3 hacia el sepulcro y vio dos 3ngeles de blanco, sentados donde hab3a estado el cuerpo de Jes3s, uno a la cabecera y otro a los pies. Le preguntaron: “Mujer 3por qu3 lloras?” Ella les respondi3: “Porque se han llevado a mi Se3or; y no s3 d3nde lo han puesto.” Dicho esto, se volvi3 y vio a Jes3s, de pie, pero no sab3a que era Jes3s. Le pregunt3 Jes3s: “Mujer 3por qu3 lloras? 3A qui3n buscas?” Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dijo: “Se3or, si te lo has llevado, dime d3nde lo has puesto, para que yo me lo lleve.” Jes3s le dijo: “Mar3a.” Ella se volvi3 y le dijo en hebreo *Rabbun3*, que quiere decir Maestro. Replic3 Jes3s: “Deja de tocarme, que todav3a no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: subo a mi Padre y Padre suyo, a mi Dios y Dios suyo.”

<sup>28</sup> Baena, *Fenomenolog3a de la revelaci3n*, 741.

<sup>29</sup> Brown, *Evangelio seg3n Juan: Introducci3n al Nuevo Testamento*, 247-248.

Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: “He visto al Señor y les repitió las palabras que Jesús había dicho.”

Encontramos en el texto elementos muy propios del libro del Génesis: el primer día de la semana, jardín, ángeles, hombre y mujer, diálogo con Dios. Por ello, intentaremos hacer un acercamiento al texto “de la caída” (Gn 3,8-13.21-22.24)<sup>30</sup> e intentar rastrear algunas categorías propias de los actos comunicativos que se desarrollan al interior de los mismos, conscientes que, desde los estudios a los textos del Antiguo Testamento a nivel exegético, Jean Louis Ska afirma:

Se limita a referir las grandes perturbaciones que aquejan nuestra vida presente, vergüenza, miedo, discusiones entre el hombre y la mujer, atribuyéndolas al pecado humano. Y es ahí donde nos encontramos ante el tema principal de todo el relato.<sup>31</sup>

## 2.2.2 *Comunicación: ver-entender-interpretar*<sup>32</sup>

Tanto en el Génesis como en el Evangelio de Juan se sitúa la presencia divina en relación con una pareja; en Juan, ángeles, Jesús y María, y en Génesis, Dios, Adán y Eva.

En Génesis, los ángeles son colocados para impedir la entrada al paraíso; en Juan, los ángeles preparan la experiencia, anuncian la resurrección de Jesús. Es significativo el hecho de que, tanto en Génesis como en Juan, lo que jalona el diálogo es la pregunta por la búsqueda: “Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ‘¿Dónde estás?’” (Gn.3,9) “¿A quién buscas?” (Jn 20,15) Al tener en cuenta estas dinámicas comunicativas,

<sup>30</sup> “Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del jardín. Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: ‘¿Dónde estás?’ Éste le contestó: ‘Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo porque estoy desnudo, por eso me he escondido.’ Él replicó: ‘¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo?’ [...] Dijo el hombre: ‘La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí.’ Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: ‘¿Por qué lo has hecho?’ Contestó la mujer: ‘La serpiente me sedujo y comí.’ [...] Yahveh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió. [...] Tras expulsar al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines y la llama de espada vibrante para guardar el camino del árbol de la vida.”

<sup>31</sup> Von Rad, *El libro del Génesis*, 121.

<sup>32</sup> El análisis tiene como referente la exégesis de Navarro, “Las Marías del cuarto Evangelio: plural de singulares en plural”, 94.

se perciben preguntas fundantes para el ser humano, preguntas por el sentido.

No obstante, estas tramas comunicativas llevan cada una a polos opuestos, en tanto que el Génesis marca la ruptura entre la comunicación fluida entre Dios y el ser humano, luego de la desobediencia, que trajo como consecuencia el desconocimiento y la posibilidad de renunciar a ser criaturas; mientras que, en Juan, se abre la posibilidad del reestablecimiento de la comunicación entre Dios y el ser humano por medio de la resurrección, después de la transgresión comunicativa más profunda de la condición humana, como fue la muerte de violenta de Jesús; “muerte de Dios” desde donde somos llamados nuevamente a ser hijos e hijas en el Hijo.

Se visualiza de esta manera cómo de fondo se sitúa el infinito respeto de Dios por la condición humana, que no juzga, sino indaga; que no señala, sino cuestiona; que no excluye, sino busca recrear, pues la iniciativa siempre parte de la acción divina. Notemos que, en el Génesis, la conciencia del mal cometido la tiene el ser humano; más aún, cuando es expulsado del jardín, porque la comunicación ya no es posible, ni siquiera entre nosotros, y Dios mismo fabrica ropas para cubrir la vergüenza que ahora nos distancia.

Desde estas experiencias, ¿cómo situarnos desde una perspectiva más evangélica en nuestras lecturas de género, más allá de las miradas inquisidoras que imposibilitan el diálogo entre nosotros? Máxime, cuando Dios mismo sigue siendo autocomunicación por excelencia, y espera de nosotros diálogos que recreen la existencia; porque –hasta donde conocemos– la última palabra no la tiene la muerte sino la vida, especialmente en los nuevos espacios de lectura cultural que ameritan una nueva evangelización, como propone el papa Francisco:

Se impone una evangelización que ilumine nuevos modos de relación con Dios, con los otros y con el espacio, y que suscite los valores fundamentales. Es necesario llegar allí donde se gestan nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Francisco, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”* 74.

---

El final de este diálogo entre Jesús y María Magdalena, en el jardín, es totalmente diverso al de la pareja del Génesis. En el primer caso, los niveles de comunicación alcanzan tal profundidad que posibilitan una manera nueva de establecer relaciones positivas y liberadoras a partir de una pérdida, de Jesús en la cruz. En el segundo caso, la comunicación ha sido tan fragmentada que los sumerge en la culpa, el miedo, la negación, la expulsión, y rompe la relación entre ellos y con Dios.

### **3. POSIBLES CATEGORÍAS PARA UNA LECTURA DEL GÉNERO HOY**

#### **3.1 El conflicto como escenario de comunicación**

Uno de los frutos más significativos de la reflexión teológica ha sido el surgimiento de nuevos sujetos, nuevos principios y nuevas categorías. Desde luego, la referencia “nuevos” deviene en la multiplicidad de formas a partir de las cuales es posible configurar horizontes de sentido, especialmente, cuando desde ellos se pretende rastrear las huellas del misterio, “autocomunicación de Dios” en las realidades concretas de la humanidad.

Estas son realidades nada fáciles, sobre todo, cuando las configuraciones de identidad no se encuentran circunscritas a lo que sería la matriz heterosexual común: femenino-mujer/masculino-hombre. Quizás por ello las preguntas a responder giran en torno de los elementos vinculantes: ¿Qué estamos entendiendo por género? ¿Qué significa la referencia de éste como categoría teológica?

Tales planteamientos invitan a abrir el espectro de la reflexión, para problematizar la perspectiva relacional hombre-mujer, es decir, desde las relaciones que desbordan los análisis de las “indeterminaciones del género”<sup>34</sup>, donde los códigos de lectura están dados desde las configuraciones que cuestionan e interpelan las comprensiones tradicionales de leer la persona y sus válidas opciones.

Por tanto, a la hora de abordar más directamente este aspecto, es preciso señalar: “De esto depende la relación de una nueva cultura que libere tanto a varones como a mujeres, que transforme las estructuras sociales de

---

<sup>34</sup> Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*.

poder, como imposición de condiciones autoritarias entre los géneros.”<sup>35</sup> una cultura desde donde sea posible una lectura más abierta e incluyente. Por ello, la siguiente es una perspectiva a analizar:

El género se construye culturalmente<sup>36</sup>: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. [...]. Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo [...]. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de “hombres” dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las “mujeres” interpreten solo cuerpos femeninos.<sup>37</sup>

Frente a esta interpretación, se trata de establecer cómo entender los fenómenos concretos en los que alguien siente o no ser hombre cuando biológicamente es mujer, o viceversa, como podemos observar en casos concretos y desde los estudios realizados en torno del análisis del género. Así, para un tipo de reflexión como ésta, es no pensar que se aboga por validar cualquier comprensión y praxis del género:

Esto no significa que todas las prácticas minoritarias deban ser condenadas o celebradas, sino que debemos poder analizarlas antes de llegar a alguna conclusión [...] no obstante, quiero puntualizar que la visión normativa positiva no adopta la forma de una prescripción (ni puede hacerlo) como: “Subvirtamos el género tal como lo digo, y la vida será buena.”<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Vivas, *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora*, Introducción.

<sup>36</sup> Nos interesa, en el presente documento, escuchar este planteamiento en particular, conscientes de que hay otros, y posibilitar un diálogo con el mismo, para tratar de entender lo que al respecto se afirma. No se trata de validar o no: solo tratar de entender. Hacemos eco de la invitación del Concilio Vaticano II, que nos insta a escuchar las otras ciencias, autores creyentes o no. Al respecto, se afirma: “Cada mujer y cada hombre sintetizan y puntualizan, en la experiencia de sus propias vidas, el proceso sociocultural e histórico que los hace ser precisamente ese hombre y esa mujer concretos: sujetos de su propia sociedad, vivientes a través de la cultura, amparados por las tradiciones filosóficas o religiosas de su grupo familiar y de su generación, hablantes de su idioma, ubicados en la nación y la región y en la clase en que han nacido o en las que han transitado, envueltos en las circunstancias o procesos históricos de los momentos y de los lugares en que su vida se desarrolla.” (Vivas, *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora*, 280-281).

<sup>37</sup> Butler, *El género en disputa*, 287-288.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 28.



Tal premisa señala el límite que, por un lado, no trivialice los presupuestos, y por otro, no desdibuje la misma dignidad del género humano. Antes bien, se trata de abordar de manera crítica las circunstancias en las que una persona, en sí misma, experimenta ser algo diferente a lo que biológica y culturalmente está establecido, y desde ahí, posibilitar acciones comunicativas que faciliten la visibilización y reconocimiento de una parte de la humanidad que, desde siempre, ha sido vista como anormal, inmoral, antinatural, y por ende, sometida a toda clase de vejámenes y discriminaciones.

Lo anterior debe llevarnos a una mirada más humana de la persona, a una práctica de fe coherente, y a una revisión que dé luces sobre el dilema ético-cristiano.

Normas, preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida [...] debería ser uno de los criterios a considerar a la hora de pensar una reforma de la Iglesia y de su predicación que permita realmente llegar a todos.<sup>39</sup>

En términos de la reflexión que nos atañe, ¿cómo acontece la revelación en este contexto? ¿Qué nos está diciendo Dios al respecto? Desde la fe, ¿qué claves de lectura pueden ayudar en la comprensión más sana del tema, sin recaer en los juicios morales con énfasis sexual donde “la Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo”?<sup>40</sup>

### 3.2 El sujeto detrás del nombre. El lenguaje del cuerpo

Los interrogantes planteados posibilitan una mirada de fondo sobre todo lo que atañe a las comprensiones dualistas del ser humano, en las cuales estamos inmersos. De ahí que la pregunta por el sujeto sea también la pregunta por el cuerpo como lenguaje que dice el ser.

El cuerpo como lenguaje es manifestación propia de la totalidad y del misterio que entraña al sujeto; si nos remitimos una vez más al texto sagrado, en el Génesis, la simbólica que manifiesta la culpa se refleja en una lectura del cuerpo desde la desnudez. En Juan, lo que marca la

<sup>39</sup> Francisco, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*, 43.

<sup>40</sup> Ibid. 74.

dinámica reside en que el cuerpo de Jesús no está; es más, el texto señala que había dos ángeles donde había estado el cuerpo de Jesús; así, las preguntas, respuestas y acciones de María se tornan hacia la búsqueda del cuerpo de su Maestro, aspecto importante en la comunidad para entender la resurrección.<sup>41</sup>

Dejar que el cuerpo se exprese señala la necesidad de descifrar los códigos que van más de la designación que ofrecen los caracteres biológicos; desde la filosofía, este aspecto genera más interrogantes que respuestas:

Todo discurso que establece los límites del cuerpo sirve también para instituir y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio adecuados que definen lo que conforma los cuerpos [...]. ¿Qué tipo de configuración es, y a través de qué figura del cuerpo se significa? ¿Cómo configura un cuerpo en su superficie la invisibilidad misma de su profundidad escondida?<sup>42</sup>

Desde el horizonte de la fe como clave interpretativa, estas preguntas posibilitan un punto de encuentro con aquello que para la revelación es, en últimas, su manifestación plena: “El Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). Este principio permite establecer de la Palabra, del lenguaje, su encarnación, y no en una idea sino en una persona, en un cuerpo concreto.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> “Si la función del relato es ofrecer una explicación de lo que la Iglesia primitiva venía anunciando sobre la resurrección de Jesús recurriendo a la no existencia del cadáver en el sepulcro, ello significaba que ciertamente había una intención de presentar al Resucitado de forma integral, y por lo tanto, implicando su corporeidad material [...] esta tendencia interpretativa de la experiencia pascual llega a su densidad mayor en los relatos de apariciones más tardías a finales del siglo I. En Juan, esta tendencia conduce hasta una exacerbación de la intencionalidad apologética en una nueva lectura del sepulcro vacío.” (Baena, *Fenomenología de la revelación*, 552-553).

<sup>42</sup> Butler, *El género en disputa*, 257.

<sup>43</sup> “El interés al proponer esta categoría de interpretación teológica: el cuerpo como palabra encarnada, consiste en dilucidar el sentido del cuerpo. Se trata de leerlo como palabra viva y abierta, comprendido como significante. El término significante sugiere el vocablo signo. Sin embargo, el signo tiene una significación clara y unívoca: obedece a una convención. En este sentido, se puede decir que el cuerpo, más que un signo, es un símbolo, porque como símbolo es capaz de hacer referencia a diferentes cosas al mismo tiempo y en distintas situaciones. Es ahí donde el signo tiene una relación única; el símbolo tiene que ver con una relación múltiple, sobre todo, después de un desarrollo de la filosofía que abre a una hermenéutica multicultural del símbolo.” (Vivas, *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora*, 263).

---

#### 4. ¿Y LA ÚLTIMA PALABRA?

Este diálogo conceptual ha de posibilitar, en primera instancia –desde los presupuestos de la reflexión teológica y de las teorías de la comunicación–, la comprensión de género propia de los valores del Reinado de Dios, y en segunda instancia, la vía de acceso a la comprensión de las situaciones en las que los sujetos han sido calificados como inteligibles y/o ininteligibles, no solo desde la perspectiva sociocultural, sino desde la experiencia de fe.

De esta manera, hemos querido acercarnos a las tramas comunicativas en un diálogo abierto entre la teología y otras ciencias, frente a un tema que busca respuestas de cara a las realidades más profundas del ser humano, su ser mismo.

En este sentido, las búsquedas han partido del texto sagrado de la revelación, de los documentos del magisterio del Concilio Vaticano II y la V Conferencia del Episcopado latinoamericano de Aparecida, para sentar las bases de una reflexión en diálogo abierto con las realidades del mundo contemporáneo. Y desde ahí hemos pretendido hacer un recorrido significativo por las formas como la comunidad de fe entiende su misión como portadora de la tradición, y la responsabilidad de mantenerla viva para que la comunicación de Dios al ser humano sea posible también a los hombres y mujeres de hoy.

Esto, porque la reflexión teológica busca rescatar, desde el texto sagrado de la revelación, las categorías que posibiliten una mirada más auténtica de las formas como Dios se comunica al ser humano, de acuerdo con la experiencia cristiana. Al entender que comunicar y comunicarse implican una forma de ver, escuchar y comprender lo que se presenta como acontecimiento, y la existencia es en sí misma un acontecimiento.

Ahora bien, como creyentes, captamos el misterio de la comunicación de Dios en la concreción histórica; por ello, una fenomenología de la revelación ha de ser fundamental a la hora de analizar las categorías mediante las cuales se ha manifestado y hemos entendido el don de Dios que abre a la posibilidad de seguir captando sus huellas en el hoy de los tiempos.

A partir de esas líneas generales, el texto sagrado de la revelación posibilitó –desde una mirada bíblico-teológica (Jn 20,1.11-18; Gn3,8-13.21-22.24) y desde los aportes antropológicos, eclesiológicos y sapienciales– una mirada anamnética de las comprensiones del ser

humano y de las tramas comunicativas dentro del dato revelado. Así, concebir la comunicación y el género como lugar teológico ha posibilitado la mirada a las tramas relacionales que han permitido al ser humano construir y resignificar los horizontes de comprensión de la vida, a nivel personal y social.

Esto nos ha permitido ser testigos de cómo la razón instrumental no ha bastado para dar respuestas a los interrogantes más profundos de la condición humana, y de que fundamentada exclusivamente en ella, la modernidad olvidó que el hombre y la mujer que se comunican lo hacen para entenderse, no para imponerse. Este llamado, hoy, recobra la fuerza que dentro de la Iglesia se ha tenido como lo más propio de su tradición:

Una Iglesia “en salida” es una Iglesia con las puertas abiertas. Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino.<sup>44</sup>

Así, la imagen de Dios que cubre nuestros miedos y vergüenzas, de Dios que no teme hacerse hermano, posibilita una lectura del género desde un diálogo abierto, sereno, humanizado, y sobre todo, en clave de Reinado de Dios. Éste es posible, no solo desde las configuraciones relacionales entre hombres y mujeres, sino desde la interioridad del sujeto, en aras de su auténtica identidad, tema central de la antropología teológica.<sup>45</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

Brown, Raymond. *Evangelio según Juan: Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2002.

---

<sup>44</sup> Francisco, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”* 49.

<sup>45</sup> “La teología es antropología y la antropología es teología: Dios y la humanidad no pueden ser entendidos por separado. El Dios de los hombres y los hombres de Dios están unidos en Jesucristo hasta el punto de que la historia y la cristología vienen a coincidir con la doctrina antropológica y trinitaria. Si el ser humano no es él mismo, auténtico, no puede reconocer a Dios; y si no reconoce al Dios revelado, no es él mismo y se ignora.” (Vivas, *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora*, 291).

- 
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós, 2011.
- Celam. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe Aparecida. Documento conclusivo*. Bogotá: Paulinas, 2007.
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) (consultado el 29 de octubre de 2013).
- Francisco. *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*. Bogotá: Paulinas, 2013.
- Garavito, Daniel. *Memoria en razón de las víctimas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomos I y II (4a. ed.)*. Buenos Aires: Taurus, 2003.
- Navarro, Mercedes. “Las Marías del cuarto Evangelio: plural de singulares en plural.” En *María Magdalena: de apóstol, a prostituta y amante*, editado por Isabel Gómez-Acebo, 61-116. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Novoa, Carlos. *La urgencia de la ética y el derecho*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2011.
- Ortiz, Pedro. *El Evangelio de Juan. Introducción a los Evangelios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1995.
- Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales. “Instrucción pastoral *Aetatis novae* sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et progressio*.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_22021992\\_aetatis\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_sp.html) (consultado el 29 de octubre de 2013).
- Sínodo de los Obispos. III Asamblea General Extraordinaria. “Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización. Documento preparatorio.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/roman\\_](http://www.vatican.va/roman_)
-

- curia/synod/documents/rc\_synod\_doc\_20131105\_III-asamblea-sinodo-vescovi\_sp.html (consultada el 25 de noviembre de 2013).
- Ska, Jean Louis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Vivas Albán, María del Socorro. *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2009.
- Von Rad, Gerhard. *El libro del Génesis* (4a. ed.). Salamanca: Sígueme, 2008.

# LA EXPERIENCIA DE FE EN DIOS COMO OTRO\*

*Walter Quintero Cardona, S.J.\*\**

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2014

Fecha de evaluación: 19 de mayo de 2014

Fecha de aprobación: 23 de mayo de 2014

## Resumen

*La experiencia común de la fe cristiana –entendida como una elaboración compleja de su historia, que ha retomado desde sus orígenes la esperanza del pueblo de Israel y concluye con la redención del Hijo de Dios– puede proporcionar otros sentidos de la fe primigenia. Estos permiten reconocer el rumbo y el valor de fe cristiana en la sociedad contemporánea, para que su consolidación no constituya nunca un conocimiento cerrado a la trascendencia inabarcable del misterio, o a la alteridad absoluta de Dios que es siempre Otro.*

Palabras clave: *Alteridad, conocimiento, Israel, misterio, ontoteología.*

---

\* Texto presentado en el Coloquio de Estudiantes de Teología (Teored), Universidad San Buenaventura, Bogotá, agosto de 2013.

\*\* Estudiante de Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: quincard@hotmail.com

*La decadencia es la pérdida total de la inconciencia,  
porque la inconciencia es el fundamento  
de la vida. El corazón, si pudiera pensar se pararía.*

Fernando Pessoa

## INTRODUCCIÓN

Las consideraciones que aquí propongo pretenden ser un aporte a la reflexión de la fe cristiana y de la novedad religiosa del *camino* que tuvo lugar en el seno de la tradición judía, para comprender el itinerario de nuestra experiencia cristiana en la situación del mundo contemporáneo, en su condición esencial de monoteísmo religioso, a partir de la esperanza creyente del pueblo de Israel.

Para conceptualizar esta aproximación, primero identificaré un problema de orden metafísico: que el clásico abordaje ontoteológico en la comprensión de la fe constituye un foco de su crisis actual, porque ha renunciado a la experiencia enigmática del hombre frente a Dios, para identificar a Dios con el ser conceptual de la filosofía. Segundo, retomaré las fuentes del pensamiento judío como alternativa discursiva, a partir de un retorno al sentido religioso de Israel presente en el Antiguo Testamento: de la crítica del pensamiento judío contemporáneo y su propuesta filosófica de la religión hacia las implicaciones que tiene para la fe que profesa la plenitud de Dios en Cristo, nueva comprensión de la fe que realza la importancia de la *crisis* como apertura espiritual y como auténtico momento de alteridad sagrada.

Aunque en sus orígenes la identidad cristiana fue tomando forma a partir de una ruptura fundamental con el judaísmo —que le permitió dejar de ser una secta más de la gran tradición para convertirse en un mensaje autónomo—, los creyentes nunca renunciaron a la esperanza más antigua de Israel, que profesaba su fe en el único Señor eterno quien había manifestado un propósito liberador con su pueblo; más aún, la venida del Hijo de Dios encarnado constituiría el cumplimiento de dicha promesa liberadora hecha por Dios, que fue mantenida desde la experiencia de los grandes padres de Israel.



---

Este convencimiento de la realización de la promesa está explícito en la teología cristológica de los relatos evangélicos, en los que Jesús es profesado como el cumplimiento perfecto de la Ley de Moisés, tan celosamente conservada por la religión judía, y la manifestación total de las verdades proféticas que anunciaron la llegada de un enviado definitivo de Dios.

El monoteísmo cristiano es complejo en tanto su esencia contiene los principios veterotestamentarios, y estos han sido interpretados a la luz del Hijo de Dios en el Nuevo Testamento. Entender su origen supera el cometido meramente arqueológico, toda vez que sobrepasa el hecho de considerar un momento precedente superado, y lleva a comprender que la experiencia de la fe cristiana es la experiencia de *la fe en el Hijo del Dios de Israel*.

Quiero, por tanto, acudir a fuentes bíblicas de la fe semita y al pensamiento religioso de la filosofía judía contemporánea, en la obra del pensador lituano Emmanuel Lévinas, con el propósito de retomar otros impulsos creyentes que han estado en la configuración de nuestro acervo religioso y que frecuentemente damos por supuestos o superados, como pasa no pocas veces en la relación de muchos cristianos con el Antiguo Testamento.

Todo esto va potenciado por un deseo de renovación de nuestra fe en Cristo, hacia una idea de Dios que nunca se vea superada por su propia idea, sino que siempre esté abierta al misterio insondable de Dios, desconocimiento, incapacidad y hasta violencia intelectual que abre la misma posibilidad de que la fe siga manifestando su vigor en la esencia misma de lo humano.

El don más grande que la fe de Israel ha dado a la experiencia cristiana consiste en que, en medio de una fe como la nuestra, que ha sido desvelamiento del misterio divino en el Hijo de Dios encarnado, en la conciencia de una presencia inaudita de Dios entre los hombres, y con el gran misterio de la redención divina, el creyente no ha abarcado nada del misterio de Dios; antes bien, se sigue moviendo entre la perplejidad y la esperanza, en un mundo donde el sufrimiento y el dolor, el odio y la venganza nos siguen elevando los ojos al cielo, para que el buen Dios tenga misericordia de nosotros, como en los tiempos antiguos, cuando

los pobres, los afligidos y los desposeídos lanzaron su grito desgarrado a Yahveh y él no los despreció.

## 1. LA ONTOTEOLÓGÍA Y LA EXPERIENCIA DE FE

El pensamiento filosófico judío –en particular, el pensamiento levinasiano– trata de una trascendencia que no es posible remitirse al Ser, sino que sale del “Mismo” de las cosas hacia lo “Otro” y niega de entrada la posibilidad de la teología, en su intento por tematizar algo incontenible como es Dios, el absolutamente Otro, de quien nada se puede afirmar.<sup>1</sup>

A pesar de que la tesis de Lévinas no es teológica, su pertinencia está en la base del desarrollo de sus postulados ético-filosóficos, toda vez que la trascendencia, para no caer en la trampa *egológica*<sup>2</sup>, ha de abrirse al Otro infinito. Lévinas fundamenta la negación de la ontoteología en que ésta es el resultado de una teología elaborada bajo las categorías no bíblicas de la filosofía occidental. Además:

La literatura cristiana, y en concreto el Nuevo Testamento, tienen sus raíces en las tradiciones literarias del Antiguo Testamento y del judaísmo contemporáneo. Los evangelios, a pesar de estar escritos en griego, se asemejan más a los libros narrativos del Antiguo Testamento que a las obras de los historiadores griegos. La manera como Pablo argumenta en sus cartas no tiene sus paralelos más cercanos en los filósofos griegos, sino en los escritos del judaísmo.<sup>3</sup>

La “huella” de Dios –como lo infiere Lévinas– abre la posibilidad de un discurso religioso “otro” de la fe: la idea de Dios hace estallar el pensamiento representativo, evocación de la trascendencia que escapa a la síntesis del pensamiento que busca abarcarlo todo como conocimiento. Esta idea solo es accesible en su huella, en el llamado hacia la bondad provocada por el rostro como trascendencia.

El ser neutral, aislado e impersonal refleja la proximidad de una ontoteología que debemos trascender en cuanto nos permita pasar de las imágenes autocomplacientes de Dios al indescriptible Dios-Otro y a la novedad de su acontecer. La metafísica clásica y la filosofía moderna

<sup>1</sup>Palacio, “Levinas y el cristianismo: La violencia de la onto-teología frente al profetismo ético”, 2.

<sup>2</sup>Losada, “La responsabilidad para con el Otro: una crítica a Occidente”, 40.

<sup>3</sup>Sociedades Bíblicas Unidas, *Biblia de estudio “Dios habla hoy*, 1447.

---

del sujeto han comprendido el ser de las cosas bajo las categorías de inteligibilidad, eternidad y universalidad, rasgos que expresan totalidad, pero entendida ésta como mismidad: un encierro en la propia inmanencia del ente que excluye la diferencia y el carácter sagrado de la historia como único *lugar* teológico de la revelación. Las categorías metafísicas tienen que ser resignificadas sin evadir su propia situación de alteridad, para poder trascender hacia lo distinto.

En la tradición de la Iglesia, Dios ha sido concebido como un ser eterno, omnisciente (totalizante) y uno. Dios tiene las categorías del ser, rasgos que han opacado las cualidades de su alteridad: su gratuidad, su compasión, su impotencia ante la libertad humana. El primer énfasis que es conveniente proponer es acercarnos a Dios no como el ser infinito sino como el Otro infinito.

Esto no es ninguna ociosidad ontológica, sino el primer paso de una teología abierta al misterio, que no se agote en los límites de su propia especulación, que no se encierre en la mismidad de un tema de conocimiento. El movimiento propuesto es el de la trascendencia, pero como dice Lévinas, “trascender no es un trascender en el ser, sino trascender al ser mismo”.<sup>4</sup>

El cristianismo ha incorporado en su mensaje la metafísica clásica y “la pretensión de la ontología de tener la última palabra acerca del sentido del ser”.<sup>5</sup> Una consecuencia clara reside en que, en la época moderna, a la par de la idea de progreso que proporcionó el crecimiento desmesurado del capital considerando poco la dignidad de los trabajadores y el bien común, se contrastó una concepción de la fe cristiana tal, que comprendió la sola salvación del “alma”. Lo puramente humano o “corporal”, el devenir histórico, el sufrimiento de los oprimidos no vendrían siendo más que los accidentes terrenales del alma.

La ontoteología como culmen del conocimiento de Dios no permite comprender la salvación del hombre desde una escatología ética. La presencia del Dios infinitamente otro, que respeta y acoge la libertad y el caudal de la historia humana, es un llamado a la compasión, a la *nostalgia*

---

<sup>4</sup> Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, 142.

<sup>5</sup> Losada, “La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente”, 42.

inaccesible del totalmente otro; nostalgia como grito del deseo dirigido a la historia universal, que a su vez encarna la pregunta existencial acerca de Dios en los desafíos y posibilidades del mundo.<sup>6</sup>

Para San Máximo, la gratuidad y el amor de Dios se manifiestan en la responsabilidad por el otro y derivan de la participación en la justicia. Esta responsabilidad necesariamente debe trastocar las categorías aparentemente inmutables del ser, para poder llevarla a criterios de verdadera humanización.

En el campo ético-filosófico –propiamente donde se mueve Lévinas– critica que la filosofía occidental sea un continuo volver al ser, excluyendo cualquier trascendencia. En este proceso en que se suprimen todas las diferencias, el sujeto queda reducido a la inmanencia.<sup>7</sup> La reducción del ser al mismo es un atentado tematizador que reduce también el otro al mismo; “reducción y sometimiento de todo”, de Dios, de “lo distinto y de lo distante”.<sup>8</sup>

La *razón* –como primer ídolo nietzscheano– vislumbra un primer recurso de desconfianza que tiene su más álgido momento con los “maestros de la sospecha”, quienes ponen en evidencia que los condicionamientos pragmáticos del conocer constituyen la autoproyección del mismo en objetos absolutos. Estosregoneros de la duda metafísica abren el camino de una hermenéutica de sospecha que posibilita, a su vez, una hermenéutica de sentido para una *ingenuidad segunda*. Una observación de “segundo grado” que despliegue el sentido de la realidad anterior al pensamiento.<sup>9</sup>

Edgar Morin, en su libro *Introducción al pensamiento complejo*, sobre la inteligencia ciega, afirma que la causa profunda del error no está en el error como tal, sino en el modo de organización de nuestro saber en sistemas de ideas (teorías, ideologías). La infidelidad a la riqueza multiforme de la realidad se presenta cuando el conocimiento se vuelve totalidad, violencia y desconocimiento de lo otro.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup>Dodd, *Las parábolas del Reino*, 74.

<sup>7</sup>Losada, “La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente”, 45.

<sup>8</sup>Ibid., 53.

<sup>9</sup>Scannone, *Recomprensión de la razón a partir de las víctimas históricas*, 7.

<sup>10</sup>Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 27.

---

Para explicarlo, Morin retoma el clásico “giro copernicano” y se refiere a la transformación en la concepción cosmológica de los elementos naturales: la visión ptolemaica del universo geocéntrico acepta solo lo que “conoce” y rechaza los datos inexplicables como no significativos. En cambio, la visión copernicana del universo heliocéntrico se basa en lo inexplicable (lo otro no reductible) para concebir su sistema.

Aquí—según Morin—, se debe hacer una toma de conciencia substancial: que los paradigmas del conocimiento desfiguran lo real y nos conducen a un “nuevo oscurantismo” del saber mutilado: la negación metodológica de lo no pensado y su presunción epistemológica como no existente.

La complejidad de lo real o la otredad distinta del mismo es un horizonte necesariamente inabarcable, una aventura en la cual el “verdadero pensamiento” no queda reducido a un “pensamiento verdadero”, es decir, a un conocer como pensamiento referido al ser, sino que trasciende el acoplamiento entre ser y conocer, y así puede salir fuera de sí mismo.<sup>11</sup>

La simplificación constituye el abuso del conocimiento *ego-lógico* que remite siempre de nuevo al sujeto (ser-ente) y no al otro, al prójimo o al absolutamente otro, toda vez que el otro no admite conceptualización alguna en cuanto es una dimensión sin objeto.<sup>12</sup>

La crisis levinasiana con la filosofía moderna está representada desde dos grandes tradiciones de nuestra cultura: “Si Ulises es el prototipo de la filosofía occidental, Abraham será el de la propuesta de la alteridad.”<sup>13</sup> Ulises abandona Ítaca pero con la esperanza de regresar, como luego sucederá gracias a la mediación de los dioses. Abrahán abandona su tierra: “Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, para ir a la tierra que yo te voy a mostrar” (Gn 12,1). Este *lugar*, además de “no indicado”, carece de una promesa de retorno. Su vocación la encarna frente a lo desconocido, frente a la tierra de promisión, frente a la vulnerabilidad absoluta.

---

<sup>11</sup> Losada, “La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente”, 45.

<sup>12</sup> Ibid., 48.

<sup>13</sup> Ibid., 48.

En su idea acerca de Dios, Lévinas llega al límite de afirmar que solo desde una fe metafísicamente atea, el hombre puede referirse a Dios o al Otro en su trascendencia. Ve que en la fe monoteísta esta no conceptualización intencionada de Dios permite que el ser, en cuanto separado y pobre con relación a Dios, no estará tentado a la tematización, que en sí devendría idolatría.<sup>14</sup>

Al provocar el movimiento ontológico de Dios-ser hacia Dios-otro, reconozco la incontenibilidad de un logos teológico que pretenda situar a Dios dentro de la “gesta del ser”, ya que ésta sería la negación de la trascendencia en lo infinito de Dios. Para nuestro autor, “lo absolutamente Otro es lo no reductible por excelencia; no lo que es de otro modo sino, aún más radical, de otro modo que ser”.<sup>15</sup>

El giro levinasiano para la teología racional consiste en que la trascendencia “no puede pensarse desde el ser sino que es lo “más allá del ser”.<sup>16</sup> Las deducciones teológicas que conocen a un Dios inmutable y ahistórico violentan no solo a Dios, por limitar su infinitud, sino también al hombre, por excluirlo del horizonte posible de la divinidad, al concebir un Dios indiferente al egoísmo, la intolerancia y la frialdad ante el sufrimiento del otro.

En relación con la experiencia humana de Dios, su radical trascendencia no se opone a la vivencia personal de la fe y a la religiosidad, porque ante un Dios que es misterio absoluto aparece nuestra capacidad de lenguaje simbólico como realidad profundamente humana de conocer al desconocido. Nosotros recurrimos al símbolo como manera auténtica de acercarnos al misterio desde la tradición bíblica, la sacramentología o el acervo religioso cultural.

También la institución eclesíastica, en el sentido global, constituiría un símbolo como mediadora de identidad y de relación de fe; pero “el recurso de la metáfora más que decir, insinúa; dice justamente lo que no dice, “no afirma ni niega sino que hace señas”; porque el símbolo “da

---

<sup>14</sup> Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 51.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>16</sup> Palacio, “Lévinas y el cristianismo: la violencia de la onto-teología frente al profetismo ético”, 2.

que pensar”, expresa relación, y “supone el medio menos inepto de que disponemos para abrirnos al misterio inasible”.<sup>17</sup>

Al entender así el lenguaje religioso-simbólico y la teología, se puede reconocer la derrota del pensamiento ante el misterio y la no tematización de Dios, sin cerrarnos a la posibilidad humana de acercarnos a él mediante nuestras capacidades admisibles. Lévinas no desaloja la posibilidad de un *conocimiento* de Dios por medio de un contenido religioso, sino que dicho contenido equivaldría a “una confesión anticipada de la derrota del pensamiento ante el misterio divino, que lo sobrepasa, lo rompe y lo desborda”.<sup>18</sup>

## 2. LA EXPERIENCIA DE FE EN LA CRISIS

La experiencia de la crisis es un presupuesto de la fe. Desde la incertidumbre de las situaciones límite podemos lanzarnos despojadamente hacia la confianza absoluta. Una fe que no se atreve a correr el riesgo de lo totalmente desconocido puede terminar convirtiéndose en un ensimismamiento radical o en un producto más para el mercado religioso del “yo”, que tanto se propaga en nuestros días.

El sentido de la *crisis* propuesto por el teólogo protestante C.H. Dodd, en *Las parábolas del Reino*, me permite contraponer dos imágenes bíblicas con fines de ahondar un poco más en la relación fe-crisis.<sup>19</sup>

Al llegar los ángeles de Dios a las ciudades de Sodoma y Gomorra (Gn 19,1-26) y ser recibidos por Lot, estos le advierten que se vaya de la ciudad que va a ser destruida diciéndole: “No mires hacia atrás, ni te detengas para nada en el valle. Vete a las montañas, si quieres salvar tu vida” (Gn 1,17). Se es liberado de la situación de maldad, pecado, indiferencia, aislamiento y tranquilidad en que se vive, para transformar la vida. A pesar de la advertencia de los mensajeros, cuenta el relato que la mujer de Lot “miró hacia atrás”. Este “mirar hacia atrás” es no querer

---

<sup>17</sup>Torres Queiruga, “El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas”, 22, *Servicios Koinonía*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/QueirugaDios4Metaforas.pdf> (consultado el 6 de marzo de 2014).

<sup>18</sup>Ibid., 25.

<sup>19</sup>Dodd, *Las parábolas del Reino*, 74.

salir de uno mismo, del “propio amor, querer e interés”<sup>20</sup>, y quedarse paralizado y estéril, sin correr el riesgo de la fe, que me compromete a dejar las propias seguridades y lanzarme a lo incierto.

Otra imagen, ahora en sentido positivo, es la de los israelitas que se detienen ante el Mar Rojo (Ex 14) y viven una crisis de fe, cuando advierten que el faraón y los egipcios se acercan:

¿Acaso no había sepulcros en Egipto, que nos sacaste de allá para hacernos morir en el desierto? Los israelitas, en su confusión, también quieren “mirar hacia atrás”, el mar frente a ellos es angustiante: un obstáculo infranqueable que los hace “volver” al anhelo de la esclavitud pasada: “Esto es precisamente lo que te decíamos en Egipto: Déjanos trabajar para los egipcios. ¡Más nos vale ser esclavos de ellos que morir en el desierto!” (Ex 14.12).

A diferencia de la mujer de Lot, la experiencia de crisis de fe israelita los impulsa a seguir hacia adelante y tener confianza. Moisés va a extender su brazo sobre el mar y éste se partirá en dos: “No tengan miedo. Manténganse firmes [...]. ¡Ordena a los israelitas que sigan adelante!” (Ex 14, 15b). Los israelitas no huyen, ni se repliegan, sino que van a establecer una relación “cara a cara” con lo desconocido, porque cruzaron “entre dos murallas de agua, una a la derecha y otra a la izquierda” (Ex 14,22), y por tierra seca cruzaron el mar.

La situación postpascual de las primeras comunidades cristianas nos provee de elementos centrales para reconocer esta condición de alteridad que también se manifiesta en la tradición neotestamentaria. A este propósito, tenemos la Carta a los Hebreos, que probablemente está dirigida a una comunidad debilitada en su fe por tensiones internas y persecuciones que estaban poniendo en peligro la fidelidad al mensaje transmitido por los primeros testigos.

El Capítulo 11 es un tratado acerca de la fe, que se basa en la tradición de los patriarcas del antiguo Israel, para manifestar un rasgo de inabarcabilidad a nivel conceptual, que traspasa la experiencia vital de personas y pueblos. Este discurso inicia afirmando que “tener fe es tener la plena seguridad de recibir lo que se espera; es estar convencidos de la realidad de cosas que no vemos” (Hb 11,1).

<sup>20</sup> Loyola, *Ejercicios espirituales*, 67.



---

La fe supone, en primer lugar, un convencimiento, no de lo que aún no se conoce sino de lo que no se puede conocer, porque es “lo que se espera” siempre y constituye una esperanza infinita que parte de un desconocimiento infinito. El autor de este relato de la carta paulina emplea varias veces el testimonio de Abrahán; y es en este contexto del hombre itinerante donde quiero recoger tres puntos para esta propuesta de una experiencia de fe “otra”:

A. *La fe conduce a salir de uno mismo.* Abrahán “salió” para ir al lugar que Dios le iba a dar. En este sentido, la fe cristiana puede entenderse como una puesta en marcha que me lanza a la novedad de salir de mí mismo, de mi egoísmo y de mi deseo de satisfacción personal, para ir en busca de lo otro, ya que esa es la herencia prometida por Dios, como le fue ofrecido al “Padre de las naciones”: salir en busca de lo otro que se escapa a mi mirada acomodada, al otro sufriente, a las víctimas, a los excluidos de la tierra. La fe es un cambio de planes a nivel de proyecto de vida; es sentir un llamado ante el cual no se puede seguir en la misma situación inicial.

B. *La fe es el testamento de un no-retorno.* Si Abrahán y su familia “hubieran estado pensando en la tierra de donde salieron, bien podrían haber regresado allá; pero ellos deseaban una patria mejor, es decir, la patria celestial” (Hb 11,15). La experiencia de fe va perfilando en mí una actitud nueva que me lleva a no querer mirar para atrás, y esto, en el sentido más personal.

Tal vez muchos de los rasgos personales “pasados” no vayan a desaparecer. Lo que sí se va transformando son las actitudes frente a la vida. No querer mirar para atrás no puede conducir hacia un desprecio de la historia personal o un verticalismo religioso donde lo humano se vuelva despreciable. Podemos relacionar esta actitud con el don de no querer volver a las actitudes egoístas que no dejaban vislumbrar la plenitud de la vida desde el horizonte de lo otro: desde lo diferente, lo auténticamente otro, el hermano y sus sufrimientos como mis nostalgias, Dios como horizonte de vida. Significa entonces no querer volver al desperdicio de una vida que no podía dar sus frutos debido al encierro en uno mismo.

C. *La fe es una apuesta por el misterio.* El capítulo de Hebreos termina con una sentencia clara, para animar a todos los que sentían estar perdiendo la fe: que “ninguno de ellos (Abrahán, Isaac, Jacob, Abel, José)

recibió lo que Dios había prometido, aunque fueron aprobados por la fe que tenían” (Hb 11,39). El último rasgo de esta propuesta es la fe como apertura total al misterio; esto se opone a la contundencia de un Dios que aparentemente se olvida del hombre e incumple sus promesas, pues la crecida maldad y avaricia de las personas hace pensar que el egoísmo es la última palabra que sentencia al mundo.

Esta tensión entre la aspiración de una realidad mejor y la maldad que parece contaminarlo todo ha existido y existirá siempre, creando un péndulo oscilante entre la fe y la desesperanza. El absolutamente Otro no puede reducirse a una ejecución violenta en contra de nuestra propia libertad. La impotencia de Dios es la libertad de los hombres: “Miren, hoy les doy a elegir entre la vida y el bien, por un lado, y la muerte y el mal, por el otro” (Dt 30,15). Así es que el ejercicio de la libertad y no la voluntad de Dios, es lo que determina la “condenación” propia y la del mundo.

La espiritualidad del *camino* que ha caracterizado, tanto la fe de Abrahán y los patriarcas como la experiencia de los primeros testigos postpascuales, da un sustento esencial a los tres referentes bíblicos que he abordado. La vida cristiana itinerante es una espiritualidad que conduce paulatinamente a desbordar los límites del yo y de la autoconciencia hacia un encuentro con la evocación ajena de Dios y del otro hombre. Es a la vez un camino sin retorno en cuanto las experiencias cristianas auténticas no pueden conducir a la seguridad de contemplarse a sí mismo, sino que comporta una entrega cada vez mayor, un corazón cada vez más amplio. Es, finalmente, un arrojarse propio de la fe al misterio de Dios y al misterio del hombre, que nos permite seguir creyendo en una dimensión infinita que evoca el reclamo de una identidad de las voluntades divina y humana, hasta que la sola vida del hombre sea el sentido mismo de lo sagrado.

### **3. JESÚS: DESPOJO DEL OTRO ABSOLUTO**

En el cuarto Evangelio, la comunidad joánica ha comprendido el fundamento de su fe, con la predicación de un *Logos* vivo, “la Palabra que se hizo carne y puso su tienda en medio de nosotros” (Jn 1,14), Palabra que es la presencia de Cristo en medio de la comunidad.

---

Lo que los discípulos están transmitiendo a las comunidades del primer siglo del cristianismo no es letra muerta, sino lo que “era desde el principio, lo que han oído, lo que han visto con sus ojos y palpado con sus manos” (1Jn 1,1). Estos primeros testigos están anunciando a una persona: “que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo” y que alcanzando su amor se da un cambio radical que nos permite “mirar con confianza el día del juicio” (1Jn 4,14-16).

La nueva realidad evangélica del amor tiene su esencia en Cristo, descrita por él con su sacrificio personal<sup>21</sup>, porque “así quiso Dios que –el todo– se encontrara en él y gracias a él fuera reconciliado con Dios, porque la sangre de su cruz ha restablecido la paz tanto sobre la tierra como en el mundo de arriba” (Col 1,19-20). Ese testimonio misterioso del Hijo de Dios que nos salva es el *abajamiento* de Dios, realidad intuita en el *Ecce homo* pronunciado por Pilato (Jn 19,5), cuando presenta al pueblo un Hijo de Dios frágil, despreciado y vencido.

Para el pensador italiano Gianni Vattimo, el abajamiento de Dios a nivel humano es signo de un Dios no-violento y no-absoluto.<sup>22</sup> Para nosotros, es además el paradigma de nuestra fe, el Dios que en su misterio absoluto se ha dado no desde lo mismo, sino desde lo otro, desde el hombre, desde Jesús. Si la idea levinasiana de Dios solo es “accesible en su huella”; entonces Cristo constituye una huella accesible de Dios que se ha expuesto para que las personas tengamos vida.

En la escena del Génesis en que Agár ha huído de la casa de Abrahán, esta esclava egipcia puede hablar con el Señor sin que su presencia terrible la fulmine: “Dios me ha visto y todavía estoy viva.” Llegó a sentir que Dios la veía y por eso lo llamó “el Dios que ve” (Gn 16,13).

La experiencia de Dios, para Agár, es aquel que mira cara a cara; no es el Dios violento que impone, sino aquel que ve, que se abre ante la vida y la libertad de las personas. “Su mirada no es de vigilancia y control, sino de solicitud, atención y vida.” Su mirar es liberar.<sup>23</sup> A Agár la quiere

---

<sup>21</sup> Benedicto XVI, “Carta encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano” 6, *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html) (consultado el 6 de marzo de 2014).

<sup>22</sup> Vattimo, *Creer que se cree*, 36.

<sup>23</sup> González Buelta, *Ver o perecer: mística de los ojos abiertos*, 61.

liberar de sus miedos y de su esclavitud, y la bendice con la promesa de un descendiente que afirmará su casa.

A nosotros no nos salva la imposición de un Dios que manda sino la *exposición* del Dios que “ve” al hombre. Dios nos ha visto *cara a cara* en la persona de Cristo, quien es la exposición de Dios para el hombre, una *alter-nativa* que le costó la vida. Este fue el riesgo que Dios quiso tomar al desvelarse a lo otro: Jesús es el riesgo de Dios en nuestra historia.<sup>24</sup>

En la epístola a la comunidad de Galicia, dice San Pablo: “Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20). Esta sustitución del yo por el otro había acarreado –para Pablo– abandonar la sujeción a la Ley religiosa, el refugio de su propio yo superlativo, para abrirse a la presencia de Jesús como la única huella de Dios.

Pablo pasa de lo conocido de la Ley judía a la incertidumbre de aquel hombre-mesías, que si bien le marcó la existencia, ya no está con ellos. También para la comunidad, la promesa de la restauración o la vuelta del Hijo de Dios con *poder y gloria* produce no pocas frustraciones, cuando comienza a cambiar el sentido liberador de este Mesías que estaban esperando.

El sujeto no se determina a partir de sí mismo sino adquiere su singularidad con relación al Otro.<sup>25</sup> Desde esta perspectiva, Jesús es la alteridad del Dios-mismo que hemos conocido ontológicamente. Dios ha adquirido para nosotros su singularidad en el momento en que se abrió al ser humano y se hizo “exterioridad absoluta e inasible”.<sup>26</sup> El cobrador de impuestos entra al templo para orar, “se queda a cierta distancia, y ni siquiera se atreve a levantar los ojos al cielo” (Lc 18,13). La osadía de tomar distancia e inclinar la cabeza ante el misterio de Dios va en dirección a no caer en idolatría a un Dios castigador, superlativo o retributivo que, por cierto, hoy sirve bastante para aclimatar no pocas conciencias.

Contemplar a Dios como el otro absolutamente infinito nos puede llevar a sentir que en gran parte todos “hemos llegado tarde a un mundo

---

<sup>24</sup> Ibid., 63.

<sup>25</sup> Losada, “La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente”, 49.

<sup>26</sup> Palacio, “Levinas y el cristianismo: La violencia de la onto-teología frente al profetismo ético”, 5.

---

no surgido de nuestros proyectos”<sup>27</sup>, que no podemos comprender la totalidad de un Dios que está antes y después de todo. Sin embargo, cuando lo no abarcable se convierte en un objeto más del conocimiento y se tematiza, el resultado será siempre la imagen de uno mismo y el atentado radical a una alteridad que aguarda.

## CONCLUSIÓN

La pregunta por Dios siempre ha aparecido en el horizonte de lo innominado, en el ámbito de la tesis no sugerida. El propósito de este escrito ha sido reconocer que la experiencia de nuestra fe cristiana sigue teniendo ese atributo de alteridad que lanza al creyente a la novedad del misterio. Con Lévinas, podríamos “preguntarnos si el verdadero Dios puede alguna vez dispensarse de su incógnita, si la verdad que se dice no debería aparecer asimismo como no dicha para escapar a la objetividad...”<sup>28</sup>

El des-conocimiento *lúcido* de Dios ha de ser reivindicado como la posibilidad de acercarnos a él con mayor libertad interior en la vivencia de la fe. Debe constituir también un paso decisivo para reconocer la alteridad en el sentido más global, que involucre un propósito de no dominación a la trascendencia de lo divino y al otro “primer venido” que me concierne por vez primera, de acuerdo con la horizontalidad de la dignidad y la compasión humana que entraña el seguimiento de Cristo Jesús.

El acervo religioso de nuestros pueblos no queda amenazado por la propuesta de una teología entendida como alteridad. Al contrario, pienso la religiosidad como éxodo, como fe abrahámica que me lanza hacia afuera por medio de la significación de los elementos sagrados y de nuestros símbolos de fe.

Esta propuesta no desconoce la huella de la divinidad dada en la presencia del Hijo de Dios en la historia humana; porque es precisamente desde la vida de aquel testigo como también nosotros podemos lanzarnos a la experiencia de Dios que no es escasa inclusive para hacerse exterioridad.

---

<sup>27</sup> Losada, “La responsabilidad para con el otro: una crítica a Occidente”, 51.

<sup>28</sup> Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, 74.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Benedicto XVI. “Carta encíclica Deus caritas est sobre el amor cristiano.” *Vatican*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html) (consultado el 6 de marzo de 2014).
- Dodd, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- González Buelta, Benjamín. *Ver o perecer: mística de los ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Encuentros, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Madrid: Pre-Textos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Losada, Manuel. “La responsabilidad para con el Otro: una crítica a Occidente.” *Universitas Philosophica* (2005):44-45.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Santander: Sal Terrae, 1935.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Palacio, Marta. “Levinas y el cristianismo: la violencia de la onto-teología frente al profetismo ético.” *Association Internationale D’études Medico-Psychologiques et Religieuses*, <http://www.aiempr.org/articles/pdf/aiempr56.pdf> (consultado el 6 de marzo de 2014).
- Scanonne, Juan Carlos. *Recomprensión de la razón a partir de las víctimas históricas*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Nordeste, 2005.
- Sociedades Bíblicas Unidas. *Biblia de estudio “Dios habla hoy”*. Bogotá: Sociedad Bíblica Colombiana, 1994.

Torres Queiruga, Andrés. “El Dios de Jesús. Aproximación en cuatro metáforas.” *Servicios Koinonía*, <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/QueirugaDios4Metaforas.pdf> (consultado el 6 de marzo de 2014).

Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Madrid: Paidós Ibérica, 1996.

