

***NO SIN TI, NO SIN USTEDES. APORTES DE
MICHEL DE CERTEAU A LA COMPRENSIÓN
DE LA ECLESIALIDAD DE LA FE***

*NOT WITHOUT YOU. MICHEL DE CERTEAU'S CONTRIBUTIONS
TO THE UNDERSTANDING OF THE FAITH'S ECCLESIALITY*

Juan Pablo Espinosa Arce¹

CFT-IP Santo Tomás. Rancagua, Chile

Resumen

La eclesialidad de la fe, o la vivencia comunitaria de la opción creyente en el Dios de Jesús de Nazaret, representa un elemento esencial en la reflexión teológica cristiana. Uno de los teólogos que ha reflexionado sobre ella es el jesuita francés Michel de Certeau. En este artículo presentaremos algunas ideas que el autor sostiene en torno a la comunitariedad de la fe cristiana. Para efectos de este desarrollo, centraremos nuestra atención en el tema del imaginario de los lugares y en el uso del lenguaje religioso y teológico entendido como vehículo para expresar la estructura eclesial de la fe cristiana. De esta manera, pretendemos aportar algunas claves para responder a la pregunta de dónde está Dios y cómo el creyente reunido en comunidad discierne la presencia y la acción salvífica del Eterno.

Palabras clave: Eclesialidad de la fe, Michel de Certeau, imaginarios, lenguaje religioso.

Abstract

Ecclesiality of faith or community experience of the believing option in Jesus of Nazareth's God, is an essential element in the Christian theological reflection. One of the theologians who has reflected on it is french Jesuit Michel de Certeau. This article

¹ Licenciado en Educación por la Universidad Católica del Maule. Profesor de Religión y Filosofía. Estudiante del Magíster en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de Ética en el CFT-IP Santo Tomás (Sede Rancagua). Correo: jpespinosa@uc.cl

presents some ideas the author claims about the communality of the Christian faith. For purposes of this development, we will focus our attention on the theme places' imaginary and the use of religious and theological language understood as a vehicle to express the ecclesial structure of Christian faith. In this way, we aim to provide some clues to answer the question of where is God and how the believer gathered in the community discerns the presence and saving action of the Eternal.

Keywords: faith's ecclesiality, Michel De Certeau, imaginaries, religious language.

1. Introducción

La eclesialidad de la fe constituye un elemento indispensable al momento de pensar la fe cristiana. Gracias a ella comprendemos que no es sólo el yo el que se adhiere al Dios de Jesús y a su mensaje, sino que es una comunidad la que vive, desde las relaciones interpersonales, la fe, la liturgia, las opciones éticas, y todo lo que conlleva la creencia.

Siguiendo a Cordovilla hemos de afirmar que “la fe no es algo que afecte de una manera aislada e individual a la persona, sino que reclama esencialmente comunión, comunidad, eclesialidad. El binomio yo creo-nosotros creemos pone de relieve la tensión entre el carácter personal y comunitario de la fe”². Es interesante esta *tensión* que se provoca en cuanto a la dimensión personal y comunitaria de la respuesta libre del hombre al Dios que se revela³. Ocáriz y Blanco sostienen que “la fe es un saber particularmente personal: es saber algo porque lo dice alguien; además, y como consecuencia, es un saber que obliga especialmente a la persona a actuar en cuanto tal”⁴. El Dios personal de Abraham, de Isaac y Jacob, el Dios de los profetas, el Dios de Jesús de Nazaret, se comunica con personas, a las cuales se dona gratuitamente invitándoles a vivir en intimidad con él, intimidad que no es a-histórica o supra-histórica, sino que es una fe verdaderamente histórica, basada en un acontecimiento histórico, la Revelación, la cual tendrá su clímax en la Encarnación del Hijo de Dios.

² A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007, 92.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, “Constitución Dogmática *Dei Verbum*”, En: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966, 5.

⁴ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998, 251.

La persona desde su libertad puede acoger o no la llamada de Dios, proceso que debe ser discernido, pensado y celebrado litúrgicamente. La experiencia de sentirse llamado posibilita la confianza con la que la persona entra en relación y comunión con Otro que lo ha transformado radicalmente, un Alguien que se manifiesta como comunidad de personas unidas por el vínculo del amor. En este proceso o itinerario de la fe se reconocen que “el conocimiento de Dios no sólo es personal, es también personalizante (...) se comprende, pues, que el conocimiento de Dios, que implica siempre cierta relación personal con Él, lleva al hombre a su madurez personal más que ningún otro”⁵.

Junto con la dimensión personal de la fe, encontramos la dimensión comunitaria de la misma, la cual se manifiesta en una vertiente antropológica. Por la dimensión antropológica afirmamos que el hombre es un animal político, un ser gregario que busca el encuentro con otros, encuentro que posibilita su desarrollo más pleno. Es más, la misma fe a su nivel antropológico se comprende como la confianza existente entre dos personas que se constituyen en compañeros de camino. Poner mi confianza en el otro, verlo como alguien digno de fe, nace como movimiento libre y amoroso, dinámica que también se presenta en la dimensión teológica o religiosa de la fe, en donde la relación de reciprocidad acontece entre el Dios Trinidad y la comunidad de creyentes a la que se ha revelado y que constituye su imagen. Por tanto, la eclesialidad vista como manifestación de la Trinidad permite afirmar que “la fe de la persona singular cuando es explícitamente cristiana depende de la fe de la comunidad eclesial”⁶.

Uno de los pensadores modernos que ha puesto acentos en la dimensión comunitaria de la fe es Michel de Certeau⁷. De Certeau concibe que la eclesialidad de la fe se fundamenta sobre todo en la expresión *no sin ti, pero referido a los otros*. Así nos dice el pensador francés: “es imposible sin ti (...) el cristiano habla al Señor como al enamorado o a la amiga: No, *no sin ti*. Que no sea separado de ti. Pero de la misma manera se dirige a los

⁵ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe...*, 263.

⁶ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe...*, 273.

⁷ (1925-1986). Jesuita, teólogo, filósofo e historiador francés. Fundador junto con J. Lacan de la Escuela Freudiana de París. Se interesó por los estudios de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola.

otros: *No sin ustedes*. No soy más que el defensor de una sociedad o de mi propio éxito, sin ustedes”⁸.

¿Cuál es el origen de esta expresión? De Certeau sostiene que ella es “el enunciado propio de la fe”⁹, y que se expresa sobre todo en la acción litúrgica y la súplica del creyente¹⁰. Junto con esta dimensión teológico-litúrgica, el autor reconoce las influencias filosóficas de M. Heidegger: “el no sin *-nitch ohne-* fue sugerido por Heidegger a propósito de la relación del ser con un sujeto neutro y donador(es) que lo plantea así: Hay *-es gibt* literalmente, eso da- ser. Cualquiera cosa que ocurra con sus referencias heideggerianas, la categoría del *no sin* juega de mil maneras en el funcionamiento de la experiencia cristiana”¹¹.

Ahora bien, la interpretación específica del autor a propósito del “no sin... y con ustedes”, se formula en los siguientes términos: “¿Qué quiere decir el “no sin”? Si yo la uso por mi cuenta, pienso que con esa categoría se puede designar lo que el Evangelio nos enseña del modo más misterioso: *Dios no puede vivir sin nosotros* (...) en el itinerario o en la incoherencia de cada experiencia personal, todo perdería su significación, si no estuviera religado a otros y finalmente al Otro”¹².

Ya sea a nivel de lo teológico o de lo filosófico, la expresión fundamenta una relación. Así, el vínculo comunitario constituye para De Certeau el acontecimiento originario de la Iglesia, ya que el “no sin” actúa como nudo entre los sujetos individuales en vistas a una religación originaria entre ellos, y entre ellos y Dios. Así como Jesús declara que no puede ser sin el Padre, y así como los discípulos son en referencia al maestro, así también los hermanos de la comunidad se constituyen mutuamente.

En este artículo nos proponemos presentar algunas reflexiones en torno a la comprensión que De Certeau posee sobre la eclesialidad de la fe. En primer lugar la verificación que la eclesialidad, vista como *centro*, se ha desplazado de lugar y ha llegado a ubicarse en los márgenes y en las fron-

⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer*, Katz, Buenos Aires 2006, 126

⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 218.

¹⁰ La oración eucarística del “Alma de Cristo” posee la fórmula: “Dentro de tus llagas escóndeme, *no permitas que me aparte de ti*”.

¹¹ *IBÍDEM*, 218-219. Las cursivas son del autor.

¹² M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia*, Ágape, Buenos Aires 2015, 37. Las cursivas son del autor.

teras sociales y culturales. Los conceptos de *centro*, *fronteras*, *márgenes* y *desplazamientos* son leídos por el autor tanto en un sentido imaginario, es decir, desde la iluminación que un telón interpretativo aporta a la realidad eclesial, y también en un sentido real, es decir, cómo en la vida concreta de la Iglesia se verifican los espacios y los movimientos. De igual manera se reflexionará en torno a la labor de la teología en los márgenes y cómo desde ellos se construye un nuevo discurso teológico, signo del nuevo estilo de eclesialidad. En segundo lugar reflexionar en torno a algunas formas que el lenguaje religioso adquiere para expresar el sentido comunitario de la fe, a saber, la mística y la experiencia colectiva del infinito, la metáfora de la infancia como instancia de la ruptura instauradora y el tema de la unidad de la fe vivida al interior de la diversidad comunitaria. Concluiremos con una recapitulación de los principales temas abordados en este recorrido.

2. La eclesialidad: el centro que se desplaza de lugar

Si realizamos un diagnóstico de la época actual, de aquella que algunos autores califican como *posmoderna*¹³. Es una época conflictiva, en la que el *yo* queda aislado, en donde hablar de lo comunitario resulta complejo, en donde se ha expuesto la noción de que se puede creer en un Dios al margen de una comunidad eclesial. De Certeau afirma que “la actualidad da a la vida religiosa una nueva fisonomía”¹⁴. Un nuevo estilo de cristianismo, una nueva forma de vivir la presencia de la Iglesia en el mundo, siguiendo el espíritu de *Gaudium et Spes*, se hace urgente. En otras palabras, surge la pregunta de cómo los cristianos hemos de ser un signo (un sacramento) que manifieste a los hombres la frescura del Evangelio, de manera de evidenciar cómo lo cotidiano nos puede hablar de Dios.

¹³ Es el caso de Juan Martín Velasco quien se pregunta cómo ser cristiano en medio de la cultura posmoderna, la cual se presenta en clave de crisis, de secularización, como un momento histórico en el que la trascendencia, como reflexión y experiencia humana ha sido dejada de lado. A pesar de estos síntomas de carácter más negativo, el autor es capaz de repensar cristianamente las opciones de la fe y replantear el *estilo* de ser cristiano. J. M. VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996.

¹⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 27.

Ahora bien, ¿qué significa hablar de comunidad eclesial, de eclesialidad de la fe en esta cultura posmoderna? A juicio de G. Lipovetsky, la época en la que nos toca vivir es una en la que “se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales (...) la *res* pública está desvitalizada (...) únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático”¹⁵. ¿Qué consecuencias tiene esta realidad social, antropológica, política o cultural para la Iglesia? ¿Cómo la comunidad creyente anunciará proféticamente el lugar basal de las relaciones interpersonales como origen de la fe cristiana? ¿De qué manera la comunidad cristiana se responderá a la pregunta de dónde está Dios?

Frente a ello es que sostenemos que la eclesialidad de la fe se ha desplazado de lugar. Ella constituye el centro de la vida cristiana, pero resulta interesante comprender que este centro imaginario ahora se movió hacia las periferias, a los márgenes y a las fronteras sociales y culturales. Y esto aconteció porque el Dios en quien hemos puesto nuestra fe es un *Dios en salida, un Dios que se desplaza*¹⁶. El Dios de Israel y Padre de Jesús es Aquél que bajó a liberar a los esclavos en Egipto porque conoció su sufrimiento y su lamento (Cf. Ex 3,7-8), el que se presentó como susurro libre a la entrada de la cueva en el Horeb (Cf. 1 Re 19,12), o el que llegó a las orillas del río Quebar a estar con los exiliados (Cf. Ez 1,1). Es también el Dios que quiso hacer de la barca que cruza el lago su centro móvil, el nuevo lugar de adoración, el espacio de encuentro en torno a su enviado Jesucristo (Cf. Lc

¹⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1995, 50-51.

¹⁶ Es la gran eclesiología de Francisco, la comunidad en salida (*Evangelii Gaudium* 20 y ss). En mi artículo “Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco, *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida” (2014), reflexiono en cómo la Iglesia en salida representa la irrupción de un nuevo paradigma o de un nuevo estilo, De Certeau hablará de fisonomía, de la comunidad creyente. En el concepto “en salida”, Francisco está rescatando la experiencia de Israel en el éxodo y en la vocación dinámica que su fe posee, ya que el mismo Dios bíblico es uno que va de camino, que se mueve y que hace su centro vital en medio de los pobres y los desterrados. Es también la dinámica del envío misionero (el Id de Jesús luego de la Resurrección ver Mt 28,19-20). En palabras de Francisco: “fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco, sin miedo. La alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie” (EG 23) J. P. ESPINOSA, “Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida” *Revista de Pastoral Juvenil (Escolapios)*, 502, (2014), 7-11.

5,1-10). Gracias a la experiencia bíblica, comprendemos que los márgenes y las fronteras sociales y culturales nos hablan de Dios porque Dios está actuando kairológicamente en medio de ellas.

2.1. Márgenes y fronteras sociales y culturales¹⁷

Decíamos anteriormente que el Dios de Jesús, que es el centro de la fe, se ha desplazado hacia las periferias, hacia los márgenes y las fronteras sociales y culturales. Son esos lugares, físicos o imaginarios, en los cuales pareciera ser que no está pasando lo importante, pero es allí que podemos escuchar el “silbido apacible (...) esa brisa que llega hasta nosotros, que perturba y relativiza nuestras seguridades”¹⁸. Una imagen interesante que utiliza De Certeau es el tema de la *hojarasca*¹⁹. Es un concepto gastronómico que hace referencia a un tipo especial de masa de harina que tiene muchos recovecos, grietas, textura, que se puede desarmar con facilidad, y que por tanto no es homogénea. En dicha hojarasca eclesial, misionera, pastoral, teológica, los cristianos hemos de ir descubriendo cómo la única autoridad a la que pretendemos ser fieles no respeta espacios ni lugares. Es como el Espíritu que va y viene, sin saber nosotros de dónde ni hacia dónde (Cf. Jn 3,8).

En los márgenes y las fronteras ocurren los cruces culturales y religiosos. En ellos sus protagonistas van haciendo síntesis de cómo viven, con qué imágenes, con aquello que De Certeau denomina el “zoológico de lo imaginario”²⁰, de las imágenes sociales, teológicas, eclesiales, misioneras, políticas, sexuales, culturales, económicas. También evidenciamos con qué simbólica y con qué poética ellos van expresando la celebración litúrgica, lo sacramental, la religiosidad popular. La frontera, como comenta De Cer-

¹⁷ El tema de las fronteras, fue anteriormente reflexionado con ocasión de la Misión Territorial en Chile el 2014. Tuve la oportunidad de compartir una serie de reflexiones con la Iglesia chilena, entre las que se encuentra el artículo “Misionar y evangelizar desde las orillas y las fronteras”, en la que reflexiono sobre el texto que animó la Misión Territorial (Lc 5,1-10). http://www.iglesiaenmision.cl/images/recursos/Misionar_y_Evangelizar_desde_las_orillas_y_las_fronteras.pdf, citado el 16 abril 2016.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 134.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 134.

²⁰ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 99.

teau, “es movable, porque se extiende y se desplaza con las historias de los hombres, que son variables; no está cerrado por ningún pasado, ni recluido en ningún presente. No es un objeto fijo, una tierra delimitada, por delante de nosotros”²¹.

A nuestro entender el párrafo anteriormente citado de la obra de De Certeau es clave para una comprensión profunda de la vivencia de la eclesialidad, de la comunitariedad, del gran nosotros de la Iglesia que es misionera porque es capaz de cruzar el umbral imaginario que separa nuestro grupo, nuestra pastoral, nuestra Iglesia, nuestras seguridades o zona de confort y llega a los lugares peligrosos, a los espacios prohibidos, a los lugares invisibles de nuestras grandes o pequeñas ciudades, pero que desde el discernimiento comunitario podemos comprender que en ellos está actuando Dios. A propósito del discernimiento colectivo, sostiene De Certeau que “gracias a las interrogaciones o a las sorpresas de tal extranjero (la comunidad cristiana) llega a encontrar su verdad en la forma que les es propia y a discernir, en la prolijidad de sus obras, la acción de ese mismo Espíritu”²², de Aquél que reunió a todas las naciones en la confesión de una única fe, de Aquél que en Pentecostés, acontecimiento clave en la misionariedad de la Iglesia, permite que todos los pueblos del mundo hubieran podido entender el mismo Evangelio.

Esos cruces culturales y religiosos fundamentarán, en última instancia, la experiencia del encuentro cuerpo a cuerpo, rostro a rostro, relato de vida con relato de vida de los otros que constituyen mi mundo y mi historia. En la frontera nos dejamos afectar por los demás. Allí se juegan las relaciones interpersonales y eclesiales. Es la experiencia bíblica del Jesús de Marcos que, luego de la noche de oración, le dice a la comunidad eclesial: “vámonos a los pueblecitos vecinos, para predicar también allí, pues para esto he salido” (Mc 1,36-38).

Jesús vive en la frontera, en los pueblecitos vecinos a los que cruza constantemente en la Iglesia-barca, la cual es ahora el nuevo Templo, el espacio de encuentro de los hombres y mujeres de frontera, los que viven en la cultura plural, con el Dios de la misericordia. Como afirma De Certeau, el Dios

²¹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

²² M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 134.

revelado por Jesús invita a recuperar el “signo plural, las lenguas diferentes, las funciones distintas, la forma pluralista y comunitaria”²³. La Iglesia también ha de aprender a vivir en la frontera. De Certeau insiste de manera recurrente en la condición misionera de la Iglesia cuando comenta que:

la Iglesia será misionera porque su realidad efectiva se ubica al lado de *otros grupos*, como vecina o alejada de lo que le falta. Para la Iglesia ser misionera implica *otras generaciones, a culturas diferentes*, a nuevas ambiciones humanas (...) Cuando es calificada de católica, es definida por alianza entre la unicidad de Dios y la *pluralidad de las experiencias humanas*: incesantemente llamada a convertirse a Dios, responde volviéndose hacia *otras regiones culturales, hacia otras historias, hacia otros hombres*²⁴.

2.2. Teologías de frontera: signo de un nuevo estilo de eclesialidad

Ahora bien, ¿qué sucede con la teología? ¿Hay teología en la frontera? ¿Cómo se hace teología en los márgenes, en las culturas plurales, en los cruces de caminos? ¿Cómo la teología nos ayuda a reconocer el paso de Dios en los espacios físicos o imaginarios? ¿Qué instrumento teológico tenemos para discernir el silbido apacible, la hojarasca constitutiva? El papa Francisco, lector asiduo de Michel de Certeau²⁵, en su mensaje a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina con ocasión de su centenario, nos brinda pistas importantes. Dice el papa: “enseñar y estudiar teología significa *vivir en una frontera*, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardarnos de una teología que se agota en

²³ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

²⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 127-128. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Así lo reconoce el mismo Francisco en la entrevista concedida a Antonio Spadaro. Así comenta el entrevistador: “Antes de encender mi grabadora, hablamos todavía de otra cosa. Comentando una publicación mía, me dice (el papa) que los pensadores franceses contemporáneos que más le gustan son Henri de Lubac y Michel de Certeau” A. SPADARO, “Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos” *Mensaje* 623 (2013) 9-23, 10.

la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir”²⁶.

Luego del Vaticano II acontece una proliferación de teologías marginales, locales, fronterizas, las cuales fueron conocidas por De Certeau, sobre todo la Teología de la Liberación. Tomando prestada la expresión de Diego Irarrázaval, aconteció una *indagación cristiana en los márgenes*²⁷. Así encontramos la teología de la liberación nacida en Perú y que expandió por todo el mundo, la teología latina en Estados Unidos con el recientemente fallecido Virgilio Elizondo, o la teología asiática de la liberación de Aloysius Pieris, y la teología negra de James Cone. Todas estas manifestaciones nos permiten comprender cómo el Espíritu ha suscitado una polifonía teológica. Es más, esto sigue siendo un trabajo que puede presentarse como sinfonía inconclusa, algo en camino, un trabajo que se sigue realizando.

La frontera, por tanto, posee autoridad porque Dios está en ellas. Aconteció la rotura del velo del Templo que separaba lo santo de lo santísimo, con lo cual comprendemos que Dios no pudo ser más enclaustrado por ideologías particulares, por aquellos a los que De Certeau llama los nuevos herejes. Dos resultan interesantes. En primer lugar el hermético. Dice el autor que es todo aquel que “considera como resto insignificante cualquier otra autoridad que no sea la suya propia, el papa o la Escritura. *El herético rompe la comunicación, quita su verdad al control de la comunicación creyente, se la reserva: la verdad sólo concierne a Dios y a él o a su grupo*”²⁸. El hermético es el que no deja a Dios ser Dios. Es el que se cierra a la acción libre y misericordiosa del Dios que se mueve en la orilla del lago, entre la tierra de Israel y los pueblecitos vecinos. Es el que se opone a la praxis misionera de Jesús, quien se puso en camino hacia la frontera y convivió

²⁶ “Videomensaje del santo padre Francisco al congreso internacional de teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina” https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html, citado el 16 Abril 2016. En la entrevista concedida a Spadaro, citada en la nota a pie de página n°13, el entrevistador comenta que el gran deseo de Francisco es “que estemos atentos a no caer en la tentación de domesticar las fronteras: hay que salir al encuentro de las fronteras, y no traerse las fronteras a casa para darles un barniz y domesticarlas” A. SPADARO, “Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos”... 21.

²⁷ Nos referimos al libro D. IRARRÁZAVAL, *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*, Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile 2013.

²⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 137. Las cursivas son nuestras.

con prostitutas, publicanos, endemoniados, enfermos, y que fue tachado de comilón y borracho.

Junto con la herejía hermética, De Certeau denuncia a los *prébitas*. Ellos son los que “ignoran lo que está cercano, piensa en lo universal, pero porque ya no ve el detalle. A esta simplicidad lisa y confusa de la ideología, la historia opone la complejidad de las situaciones socioculturales”²⁹. La complejidad de las situaciones socioculturales, la hojarasca de la realidad, la constitutiva pluralidad actual ¿cuánto de ello ocurre en la frontera? ¿Cómo los márgenes son lugares teológicos? El papa Francisco en *Evangelii Gaudium* habla de tener un oído en el pueblo³⁰. Esa debe ser en definitiva la acción de la Iglesia y del teólogo, a saber, auscultar los signos de la presencia de Dios en el mundo y en la historia³¹.

En las palabras de De Certeau se percibe una actualidad eclesial de importancia. El autor nos pone en alerta de evidenciar cómo en nuestras comunidades se siguen reciclando estructuras fariseas, cómo impedimos que el Espíritu sople su brisa suave, su susurro desde las fronteras y desde los márgenes, cómo ponemos un alto al *sensus fidei*, a la participación de todos los creyentes en el asentimiento de la fe y de las costumbres, cómo en definitiva evitamos discernir los signos de los tiempos.

En la frontera y en los márgenes va surgiendo una renovada *eclesiogénesis*, de manera de percibir cómo las comunidades de base van reinventando la Iglesia, van imaginando una Iglesia que es hospital de campaña, una comunidad con olor a oveja porque se involucró hasta el fondo de la realidad histórica a ejemplo de la kénosis del Verbo hecho hermano nuestro. Es en las comunidades en donde se da el trinomio presentado de por De Certeau, a saber, “profetismo, evangelismo, pneumatología”³². Estos elementos son clave para vivir renovadamente la experiencia comunitaria del cristianismo como opción extrovertida, como Iglesia en salida, como comunión universal.

²⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 130.

³⁰ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 21013, 154-155.

³¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*, en: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966, 4,11, 44.

³² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 120.

3. ¿Cómo hablar hoy del nosotros eclesial?:

Formas del lenguaje religioso

En esta segunda parte de nuestro artículo revisaremos algunas formas que De Certeau presenta al momento de querer hablar de la experiencia eclesial de la fe. La importancia del lenguaje religioso, como vehículo para expresar la comunitariedad de la fe, constituye un tópico recurrente en la reflexión de De Certeau. A propósito de esto sostiene el autor que “el lenguaje cristiano no tiene (ni puede tener) más que una *estructura comunitaria*: únicamente la conexión de testigos, signos o roles diferentes, enuncia una verdad que no puede ser reducida a la unicidad por un miembro, un discurso o una función. Porque esta verdad no pertenece a nadie, es dicha por varios”³³. Existe por lo tanto una polifonía en cuanto a la única verdad que es dicha por la comunidad. Varias voces interpretan la misma sinfonía con lo cual comienza a vislumbrarse la *ruptura instauradora*, concepto presente transversalmente en la propuesta de De Certeau y que significa el paso de un estilo de cristianismo y de un determinado meta-discurso, posiblemente considerados caducos, a otro que posibilita la apertura de un nuevo espacio, de una nueva cultura, de un renovado estilo de encuentro de la fe cristiana con el mundo.

En palabras del autor, es necesario “dar lugar a la comunidad políglota de Pentecostés y al plural de las Escrituras. Mediante ese gesto de dar lugar a la multiplicidad de las instituciones eclesíásticas y a la invisibilidad del Espíritu –es decir, a la letra y al sentido de la comunicación– se inaugura el espacio donde, cada vez, permitir significa morir”³⁴. La dimensión políglota de la eclesialidad de la fe, interpreta la sinfonía teológica, pastoral, misionera, sociológica, cultural, espiritual, a través de espacios y lugares específicos. A continuación presentaremos algunos de ellos.

3.1. Mística y experiencia colectiva del infinito

La temática de la oración y de los gestos (sacramentales, litúrgicos, simbólicas, etc), es un tópico recurrente en De Certeau. Es en medio de ello

³³ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 220. Las cursivas son del autor.

³⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 223.

que aparece la mística, sobre todo la del “Dios escondido”³⁵, la cual afirma que existen *regiones espirituales* hacia las cuales el creyente, en quien De Certeau ve al viajero y al peregrino, se dirige en busca de lo divino. Este peregrinaje, comenta De Certeau, se “aprende en medio de tantas voces”³⁶ que van contando un relato de cruces de espiritualidades y culturas.

Por medio de los gestos, elementos constitutivos de la persona humana, el creyente va adentrándose en un espacio sagrado, en un lugar, dando una orientación a su vida, viendo la espiritualidad como una forma de seguimiento de Jesús en la historia. Y este seguimiento tiene el carácter de ser comunitario, de realizarse en clave de pueblo³⁷. Hay una topografía sagrada que va constituyendo el espacio místico en el cual el creyente se la hace pregunta ¿dónde está Dios?, interrogante realizada psíquico-corporalmente. Así comenta De Certeau: “el orante se pone de pie, alzado hacia lo alto, hace así de su cuerpo, que prolonga el impulso de la columna, el grito mudo que atrae hacia sí al Dios que desciende. Cosa entre las cosas, el cuerpo se convierte en eje del mundo”³⁸. Es interesante esta dinámica teológico-sacramental que se despliega gracias al mundo de la oración y la espiritualidad. El hombre busca (imagen de los brazos alzados) la presencia de lo sagrado y lo sagrado *se mueve*, se encarna hacia y en el mundo del hombre. El grito mudo, las ansias de búsqueda, el deseo se hace incontenible y el creyente busca captar las huellas de Dios en medio de su topografía simbólica y real. Es por ello que De Certeau afirma que “con el lenguaje de su humanidad, Dios viene al encuentro de las manos, los rostros y los cuerpos, a los que orienta hacia él y que responden a los suyos”³⁹.

Esta marcha del orante y de su pobre equipaje hacia Dios se realiza en contacto directo con los otros. La espiritualidad posee una perspectiva cultural. En la cultura Dios se ha encarnado y la cultura aparece como el espacio sagrado de encuentro para vivir la “experiencia radical de la unión existencial con el otro”⁴⁰. Esta *religio* existencial se articula desde un de-

³⁵ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 27.

³⁶ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 27.

³⁷ En mi artículo J.P. ESPINOSA, “Pensar una espiritualidad en clave de Pueblo”, en *Teología Espiritual* 175, 2015, 77-86, abordo la dimensión comunitaria de la espiritualidad cristiana a la luz de *Evangelii Gaudium* del papa Francisco.

³⁸ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 4.

³⁹ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 42.

⁴⁰ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 38.

terminado simbolismo social en donde la cultura “es el lenguaje de una experiencia espiritual”⁴¹.

En dicha experiencia místico-cultural se provoca el encuentro. Así comenta De Certeau que “la fe es ese descubrimiento que en el lenguaje cotidiano reconoce la palabra de Alguien a quien responder (...) el lenguaje de la fe es anticipado por la experiencia real de los creyentes”⁴². El encuentro significa diálogo, reciprocidad y eclesialidad. En el desvelamiento de mi intimidad me hago vulnerable y débil ya que paso a formar parte del mundo de los otros y la creencia particular pasa a incardinarse en una fe comunitaria. Esa fue la experiencia real de los creyentes de la comunidad de Jerusalén que pusieron sus bienes en común (Cf. Hch 2,45) para que el permitir significase morir para vivir. Así, cada vez que se favorece una ruptura instauradora, como espacio místico y espiritual, por pequeña que sea, se favorece el dar el fruto que crece en el hacer experiencia de comunidad. De esa manera se logra realizar la “experiencia colectiva del infinito”⁴³.

3.2. La metáfora de la infancia: posibilidad de una ruptura instauradora

Las metáforas representan una forma de lenguaje, sobre todo del poético. En la metáfora acontece un imaginario del desplazamiento, del viaje y del peregrinaje, ya que la metáfora es ir más allá (meta) del espacio público, del lugar común de la plaza (foro). Es la capacidad de dar el paso de lo estático a lo dinámico, de lo viejo a lo nuevo, de vivir la ruptura instauradora.

De Certeau reconoce que hoy ya no existe un piso donde fundamentar la experiencia religiosa⁴⁴, ya no hay un lugar que dote sentido a la realidad. Es la época del fin de los grandes discursos. Pero ahí, en donde aparentemente no hay un relato fundacional que cohesione los relatos particulares, aparece la metáfora como forma de hablar de Dios. Ella tiene que ver con la enunciación y la pronunciación, con dar la palabra a los que no la tenían. Ella y acompañada de la fábula, de la poesía, son formas de ver el mundo,

⁴¹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 51.

⁴² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 61.

⁴³ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 38.

⁴⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 276.

modos de ampliar la mirada y reconocer otros aspectos considerados marginales. La metáfora, la fábula y la poesía, están en cierto sentido relacionados con un *imaginario de la locura*. El poeta, el juglar, el cuentacuentos constituyen al loco, al que rompe los esquemas preestablecidos. Es más, sostenemos que al mismo Jesús podríamos verlo también como un poeta, un cuentacuentos, como aquél que pronuncia y enuncia una “metáfora”, la del Reino, la del Padre que perdona, la de la levadura y la sal, la de la luz del mundo y de la red de pesca. Y por decir sus “metáforas” fue condenado y muerto por los legisladores de su tiempo, por aquellos que se cerraron heréticamente a lo nuevo, a la ruptura instauradora.

Para De Certeau, la metáfora es “profética y marginal”⁴⁵ y critica a las instituciones existentes. Desbarata nuestras seguridades, aporta una reinvención epistemológica. Dice nuestro autor que la expresión cristiana, el dotar de un nombre a la experiencia, representa una “ruptura esencial”⁴⁶, que permite “abrir un espacio de palabra y, para ello, practicar un corte en el cuerpo social”⁴⁷. El imaginario de la locura y de la metáfora, una estética del discernimiento de la presencia de Dios, permite descubrir el “espacio emancipado destinado a la enunciación cristiana, a la escritura utópica, al no lugar”⁴⁸.

La enunciación y la pronunciación significan que la palabra ha de tomar el sentido de ser un vehículo que cree realidades, ya que ella es eficazmente creadora (Cf. Gn 1,1-2). Abre un prólogo, un espacio, viene a posibilitar la imbricación de experiencias sociales, comunitarias y de sentido que se sostienen mutuamente. Y esta enunciación tiene el carácter definitorio de ser comunitaria. Es la comunidad cristiana la que pronuncia un evangelio, una buena nueva que inaugura la ruptura instauradora. La eclesialidad de la fe enuncia la memoria y la narración. Así como el discurso cristiano está sustentado en la autoridad comunitaria, la enunciación también surge de la polifonía eclesial.

Gracias a esta enunciación polifónicamente eclesial, se nos abre la perspectiva fundacional del vivir juntos, de buscar lo que De Certeau llama “los

⁴⁵ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 275.

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

⁴⁷ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

⁴⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

pequeños laboratorios”⁴⁹, es decir, de ver cómo el grupo de compañeros de ruta están, y estamos, unidos gracias a una especial intimidad, a un conocerse diferente, a una dinámica graciosa. Esta es la idea clave para comprender las nuevas eclesiogénesis, los pequeños laboratorios en los que se ensayan e imaginan nuevas prácticas eclesiales, nuevas formas de pastoral y evangelización, de catequesis y liturgias, de oración y de mística, espacios en los que se pronuncian las nuevas metáforas.

Y una de las metáforas que De Certeau presenta es la de la infancia. Nos dice el autor:

retorno y la invención de una in-fancia. Eso que viene de otro lado y va más lejos no está ahí en ninguna parte. Lo que pasa en nosotros de alterado y alterante tiene forma de silencio y de comienzo (in-fans). Algo indefinidamente originario (...) el in-fans es el acontecimiento en la inversión o en la alteración que le responde. Ese acontecimiento que carece de un lugar social o racional sólo puede decirse en sueños (...) el acontecimiento se narra en sueños. Tiene figura de fábula⁵⁰.

La infancia representa el nacimiento de un nuevo tiempo, de un *kairós*, de un tiempo de gracia y del Espíritu. En los niños ocurre una inversión del cosmos y de la episteme. El niño constituye el paradigma de una sociedad igualitaria, fraterna y comunitaria, sobre todo en la experiencia del juego, que es a nuestro juicio el acontecimiento fundacional de la infancia. Gracias al juego, los niños involucran a los desconocidos los cuales y al momento de entrar en la dinámica de lo lúdico, pasan a formar parte de sus propios horizontes de vida. Por medio del juego se van creando las primeras instancias de agrupación y de sentido comunitario, de los roles que cumplen funciones al interior de la imaginación y de la creación de condiciones de convivencia iguales para todos. En este sentido, los niños están libres de cualquier contaminación ideológica. Es así como se crea y recrea un nuevo relato infantil⁵¹.

⁴⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 281.

⁵⁰ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 292.

⁵¹ A propósito del juego y su dimensión comunitaria, Haussler y Torretti comentan que “al jugar, el niño, también favorece su desarrollo social, porque por medio de él, aprende a estar y jugar con otros niños, a respetar turnos y seguir reglas. Además

Ver la teología y la eclesialidad de la fe como juego significa comprenderla como rito vivencial, como mística experiencial en el que cada uno de los implicados tiene su lugar y su rol dentro de su desarrollo. Expresan por tanto una eclesiología de la comunión y de la participación. Esta visión lúdica de la teología no debe caer en un conductivismo que vea al otro que viene a mi encuentro como una *tabula rasa* que no trae ningún conocimiento o experiencia, sino que debemos valorar el alto potencial de las experiencias personales y comunitarias que los niños y jóvenes han hecho de Dios. Con la metáfora de la infancia percibimos, finalmente, la fuente de la eclesio génesis, de la renovación del tiempo y de la forma de pensar el cristianismo. El Reino de Dios se abre para quienes son como niños (Cf. Mt 18,3). Los niños son la imagen del tiempo nuevo que está surgiendo desde el seno de la historia y presencia de la ruptura instauradora.

3.3. La unidad de la fe vivida al interior de la diversidad comunitaria

En este último apartado buscaremos indagar cómo De Certeau entiende el vínculo existente entre la unidad de la fe cristiana y la diversidad propia de la comunidad cristiana. Antropológica, social y eclesialmente somos distintos, pero a pesar de dicho pluralismo constitutivo accedemos a un punto de encuentro, a un vaso comunicante, a saber, que existe “un solo Espíritu, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios y Padre para todos” (Ef 4,5). Son los espacios que posibilitan la eclesialidad de la fe cristiana.

De Certeau posee una convicción fundamental, a saber, que la comunidad cristiana se constituye como un signo plural en virtud de que “la experiencia cristiana crea a su vez esa articulación al adoptar la forma comunitaria de un *nosotros* que es el único que permite la audacia de hablar de “nuestro Padre”. Ése es su lugar propio, encrucijada de lo singular y lo plural. Dicho lugar le resulta necesario: la Iglesia lo valora como el propio misterio que confiesa”⁵². Dos elementos son de interés. En primer lugar el tema del “nuestro Padre”, fórmula *litúrgica* que inaugura la oración por

aprende a compartir y convivir” I. HAUSSLER - A. TORRETI, *Familia y desarrollo infantil. Guía hacia una educación positiva*, CELAM-SELACC-UNICEF, Colombia 1996, 102.

⁵² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

excelencia de la Iglesia. Los creyentes confesamos la fontalidad de la acción del Padre y lo reconocemos como el común a todos. También nos lleva a pensar en la escena de la resurrección en donde el Señor se encuentra con Magdalena. Jesús pronuncia la frase “subo a mi Padre y al Padre de ustedes, a mi Dios y al Dios de ustedes” (Jn 20,17). Jesús vive una intimidad única con el Padre, comunión que es extrovertida a la comunidad. La resurrección de Jesús favorece una renovada vivencia de la eclesialidad de la fe.

En segundo lugar la aplicación del término misterio. De Certeau menciona constantemente la dimensión misteriosa de la comunitariedad de la fe en sintonía de lo que él denomina el “movimiento común de la fe”⁵³. Esta dinámica de la creencia posee un lenguaje de base, que en el Nuevo Testamento se fundamenta en la regla de fe. En ella, comenta el autor, se “describe el momento único en el que se ha develado el misterio de la unión en la diferencia. Pero esta expresión es ya pluralista”⁵⁴. La unidad de la fe y de Dios, que es también comunidad, en la pluralidad de la comunidad aparece como espacio sagrado, un *topos* en que se entrecruza lo espiritual y lo cultural, lo místico y lo social. Es el lugar del *consensum fidelium* que aparece como necesario en la construcción de lenguajes teológicos comunes para expresar la presencia de lo divino que no respeta espacios previamente delimitados.

Dios, al ser misterio, se presenta como quien no puede ser retenido ni capturado o ser transformado en un ídolo que responde a una determinada ideología. Comenta De Certeau que “ciertamente, la tentación es la de adaptarlo (a Dios) a nuestra mirada, de hacer nuestro lo que nos resulta bueno y de rechazar el resto como algo mítico”⁵⁵. El Dios de Jesús es quien vive la radical alteridad incluso con los considerados impuros por la legalidad judía. Es el Padre-Madre misericordioso que acoge al hijo que vuelve resucitado al hogar. Es el Mesías que anuncia que en Él está aconteciendo el Reino y los tiempos finales en donde los pobres son declarados felices. Con la praxis misionera de Jesús, con su teología sobre Dios, evidenciamos cómo la alteridad, el encuentro con los otros, constituye el elemento que da el verdadero sentido a la relación comunitaria de la fe. La relación con los

⁵³ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 243.

⁵⁴ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 244.

⁵⁵ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 245.

otros remite en definitiva a la relación con Dios. Incluso los que no son de los “nuestros” pueden ser instrumentos de Dios.

En esto se nos presenta una interrogante clave: si asumimos que la comunidad es eminentemente plural, ¿dónde queda el lugar de las autoridades? ¿Existe una autoridad que establezca los parámetros de la *vita comunis*? La autoridad para De Certeau es la misma comunidad que posibilita la enunciación y la pronunciación de las múltiples expresiones de la única fe. Es por ello que sentencia que “una irreductible pluralidad de autoridades es la única que puede indicar la relación que cada una de ellas mantiene con lo que postula como cristiana. En cuanto autoridad, ni el papa, ni la Escritura, ni tal o cual tradición son suficientes; los otros le faltan. *Su relación necesaria con otros hace y dice la índole de su relación con el Otro que lo autoriza*”⁵⁶. Lo que De Certeau formula en la teoría es lo que acontece diariamente en la vida de la comunidad. Por ejemplo en la organización parroquial cada uno cumple su rol, su función. Cada uno vive su ministerio, pero no como islas o *ghettos* sino que desde la unidad de la concordia. Son distintas voces las que cuentan el relato de cómo Dios ha ido actuando en medio de su pueblo, cada a una a su manera, a la luz de sus propias experiencias. Sólo así evidenciamos cómo el Espíritu de Jesús provoca el *sensus fidei*, el asentimiento comunitario de la fe y de las costumbres.

4. Recapitulación

Al finalizar este recorrido en el cual hemos querido dialogar, e interpretar, la propuesta teológica de Michel de Certeau, hemos de reconocer en él a un pensador punzante, que invita a pensar y a mirar desde otra óptica y otros espacios de la fe cristiana. Reconocemos su inventiva y su deseo de favorecer una interpretación más comunitaria del cristianismo. Además se nos abren puertas que permiten hacer dialogar a De Certeau con el papa Francisco, uno de sus tantos lectores asiduos, y reconocer cómo en la teología del sucesor de Pedro encontramos vestigios del francés.

En segundo lugar, el imaginario del espacio, de los lugares y de los márgenes y fronteras. Son tópicos recurrentes en la propuesta del autor. Noso-

⁵⁶ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 220.

tros hemos evidenciado cómo la eclesialidad constituye un espacio que se *ha desplazado de lugar* porque el mismo Dios de Israel y Padre de Jesús es un Dios en salida que invita a la comunidad cristiana a ponerse en movimiento.

Frente a la pregunta de dónde está Dios, no podemos decir que está aquí o está allá, menos encasillarlo en un solo lugar, en una única experiencia o pensarlo al interior de un único grupo de creyentes. El Dios cristiano es un *misterio que peregrina* por diferentes espacios y lugares invitando a los creyentes a mirar más allá de sus seguridades. Se hace necesario por tanto experimentar una auténtica mística de los ojos y de los oídos atentos y abiertos para reconocer el silbido suave, la brisa que nos refresca y que va de un lugar a otro, sin saber nosotros de dónde ni hacia dónde. El Señor es *el extranjero, el Otro radicalmente libre, el que se presenta pero se hace ausente, el Dios paradójico*.

La estructura comunitaria de la Iglesia, el gran nosotros eclesial como lo denomina De Certeau a la luz de la expresión *no sin ti y no sin los otros*, debe vehicularse a través de un determinado lenguaje teológico y religioso. Nosotros hemos evidenciado tres, a saber, la mística y la espiritualidad de la alteridad como búsqueda de lo infinito, en segundo lugar la metáfora y la fábula de la infancia, de los niños como renovación del tiempo y como quiebre epistémico y teológico en vistas a una ruptura que se hace instauradora y, finalmente, la temática de la unidad de la fe que se vive y se recrea al interior de la pluralidad comunitaria. Estos lenguajes propiciados por la reflexión de De Certeau constituyen elementos interesantes para provocar un renovado diálogo comunitario en vistas al rescate de las múltiples voces que narran el relato de la fe.

Bibliografía

CONCILIO VATICANO II, "Constitución Dógmatica *Gaudium et Spes*", en: AAS 58 (1966) Editrice Vaticana, Vaticano 1966.

_____, "Constitución Dogmática *Dei Verbum*", en: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966.

CORDOVILLA, A., *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007.

DE CERTEAU, M., *El extranjero o la unión en la diferencia*, Ágape, Buenos Aires 2015.

_____, *La debilidad del creer*, Katz, Buenos Aires 2006.

Espinosa, J.P., "Pensar una espiritualidad en clave de Pueblo", en *Teología Espiritual* 175, 2015.

_____, "Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida" *Revista de Pastoral Juvenil (Escolapios)*, 502, (2014).

FRANCISCO, "Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*" en: *AAS* 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.

HAUSSLER, I. - TORRETI, A., *Familia y desarrollo infantil. Guía hacia una educación positiva*, Celam-Selacc-Unicef, Colombia 1996.

LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1995.

SPADARO, A., "Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos" *Mensaje* 623 (2013).

OCÁRIZ, F. - BLANCO, A., *Revelación fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998.

VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996.

Artículo recibido el 19 de enero de 2016.

Artículo aceptado el 14 de marzo de 2016.