

ISSN 0717-4152 impreso

ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA

Volumen 24.1

Primer semestre 2022



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

(An.teol.)

ISSN 0717-4152

ISSN 2735-6345

Publicación semestral del Departamento de Teología de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics) • LatinRev
This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: http://www.atla.com

DIRECTOR

Pablo Uribe Ulloa

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

EDITOR

Francisco Novoa Rojas

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara (+)

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dr. Manuel Gómez Mendoza

(Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dirección

Anales de Teología

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2345211

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.1

Primer semestre 2022



UCSC

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.1

Primer semestre 2022

ÍNDICE

ARTÍCULOS

La paternidad de Dios ante la fraternidad negada. Análisis de Gn 4,1-16 a partir del método narrativo The paternity of God in view of the denied fraternity. Analysis of Gen 4,1-16 from the narrative method LUIS ALBERTO SÁNCHEZ GÓMEZ	5-25
La teología histórica en Ignacio Ellacuría Historical theology in Ignacio Ellacuría CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ GIRALDO ET AL.	27-37
Una propuesta de lectura metodológica a la obra Cuatro poetas desde la otra ladera de Olegario González de Cardedal A methodological reading proposal to the work Four poets from the other side of Olegario González de Cardedal SOLEDAD ARAVENA ARAVENA	39-61
Tomás Moro: ¿un santo marxista? Propiedad privada en la Utopía y su tensión con el magisterio Thomas More: A Marxist Saint? Private property in Utopia and its tension with the Magisterium SIMÓN ABDALA MENESES	63-72
¿Mi mamá es una bruja?, un aporte a la educación religiosa escolar-ERE, desde la práctica religiosa y espiritual de mujeres afrocolombianas Is my mom a witch? a contribution to religious education school-ERE, from the religious and spiritual practice of Afro-Colombian women LUIS OSWALDO MARTELO ORTIZ	73-83

La esperanza apocalíptica, una clave para la evangelización en tiempos de pandemia Apocalyptic hope, a key to evangelization on pandemic's times JOSÉ GUERRA CARRASCO	85-103
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------

NOTAS

El Diablo: ¿mito o realidad? The Devil: myth or reality? JOSÉ HAMEAU DAVANZO	105-117
------------------------------------------------------------------------------------------	---------

RESEÑAS

BORIS MÁRQUEZ – ERIC FORCAEL, El Despertar del Movimiento Pentecostal en el Gran Concepción. Los orígenes 1903-1933, Corporación Sendas, Concepción 2021, 134 pp. Sin ISBN. PATRICIO MERINO BEAS	119-120
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

**LA PATERNIDAD DE DIOS ANTE LA FRATERNIDAD NEGADA.
ANÁLISIS DE GN 4,1-16 A PARTIR DEL MÉTODO NARRATIVO**

**THE PATERNITY OF GOD BEFORE THE DENIED FRATERNITY.
ANALYSIS OF GN 4,1-16 FROM THE NARRATIVE METHOD**

Luis Alberto Sánchez Gómez¹

Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Roma, Italia
<https://orcid.org/0000-0002-9225-116X>

Recibido: 11.03.2022
Aceptado: 04.05.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420101>

Resumen:

El relato prototípico de Caín y Abel, situado en los albores de la humanidad, no se trata de una mera enseñanza moral acerca de las relaciones intrafamiliares o interculturales, sino que contiene ante todo una profunda teología, es decir, revela el rostro de Dios y su íntima relación con el ser humano. Por su parte, el fratricidio de Caín trae consigo múltiples consecuencias que afectan la relación del hombre con la tierra e incluye a las futuras generaciones: un espiral de violencia que parece no tener límites. De estos temas y otros detalles importantes nos rinde cuentas la aplicación del método narrativo al análisis de Gn 4,1-16, fijando especial atención en las repeticiones, en los vacíos narrativos, en los diálogos y silencios, y en las diversas técnicas utilizadas por el hagiógrafo para descubrir el mensaje del texto.

Palabras clave: Dios, Caín, Abel, paternidad, hermano, fratricidio, diferenciación.

Abstract:

The prototypical story of Cain and Abel, at the beginning of humanity, is not a mere moral teaching about intrafamily or intercultural relationships, but above all it contains a profound theology, that is, it reveals the face of God and its intimate relationship with the human being. The fratricide of Cain brings with it multiple consequences that affect man's relationship with the earth and includes future generations: a spiral of violence that seems to have no limits. The application of the narrative method to the analysis of Gn 4,1-16 accounts for these themes and other important details, paying special attention to the repetitions, the narrative gaps, the dialogues and silences, and the various techniques used by the hagiographer to discover the message of the text.

Keywords: God, Cain, Abel, fatherhood, brother, fratricide, differentiation.

¹ Magister en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Asesor del Departamento de Animación Bíblica de la Diócesis de Santa María de los Ángeles. Los Ángeles, Chile. Correo electrónico: padreluissg@gmail.com

Introducción

El presente artículo comprende el análisis de dos tipos de relación elementales en la Biblia: la paternidad de Dios y la fraternidad humana. Ambas dimensiones se entrecruzan en la historia de Caín y Abel y aparecen constantemente en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento (AT) y, de modo particular, en el libro del Génesis.

Para ahondar en los principios y elementos constitutivos del método narrativo aplicado a la Biblia se debe remitir necesariamente a una obra clásica de Robert Alter: *The Art of Biblical Narrative* (1981)². De ahí en adelante aparecen diversos exponentes de la Narrativa bíblica³, quienes desarrollan esta metodología con gran éxito. Este método tiene la particularidad de fijarse en los detalles narrativos del texto y que transmiten un mensaje implícito, tales como: la elección y repetición intencional de las palabras dentro de la narración, el ritmo (alternando el *telling* y el *showing*), las lagunas narrativas (*blanks* y *elipsis*) y las sutiles analogías que remiten a otros relatos, ya sean bíblicos o extrabíblicos. A estos detalles se suman aquellos vinculados estrechamente al análisis literario: el uso del lenguaje, los sonidos, las imágenes, la sintaxis y la unidad de composición del texto. Entre los tipos de repeticiones que más destacan, destaca la palabra clave (*leitwort*), la cual recorre todo el relato y transmite el tema central del texto.

Si bien, Gn 4,1-16 ha sido objeto de numerosos estudios por parte de connotados especialistas en el AT y la temática de la fraternidad ha sido ampliamente analizada, no existe hasta ahora una monografía que coloque en directa relación de dependencia la fraternidad humana a la paternidad divina. En este sentido, el presente artículo buscará descubrir la rica teología del texto a partir de la relación de Dios con ambos hermanos. En esta tarea asume gran importancia la mirada, las palabras y las acciones de Dios dirigidas a Caín y Abel a lo largo del relato.

1. Delimitación y organización del texto

La sintaxis del texto indica claramente el inicio y el final del relato. En efecto, Gn 4,1 comienza con un *waw-X-qatal*, que se trata de una de las fórmulas más recurrentes en la narrativa hebrea para la apertura de un relato. Por su parte, Gn 4,17 da paso a un nuevo relato mediante el uso de un *wayyiqtol* en primera posición, lo cual delimita el relato desde el v.1 al v.16. Otros aspectos narrativos, tales como el tiempo, el lugar, los personajes y la temática, son unidades que demarcan el texto con mayor exactitud, distinguiéndolo del relato precedente y sucesivo⁴.

En cuanto a la organización del texto, este alterna entre narración y discurso, colocando al centro el acto fratricida (v.8). A. Wénin propone una estructura concéntrica basada en los personajes y sus respectivas acciones⁵:

² Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.

³ Otros textos de referencia a tener en consideración para ahondar en el conocimiento del análisis narrativo: J.N. ALETTI, "Approccio narrativo ai racconti biblici. Bilancio e proposte", en E. SALVATORE – A. GUIDA – C. MANUNZA, *Il racconto biblico. Narrazione, storia, teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 17-29; J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2002; D. MARGUERAT, – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001; M. STERNBERG, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, San Paolo, Milano 2015. Para otros textos de apoyo más recientes, cf. J.P. SONNET, "L'analisi narrative dei racconti biblici", en: M. BAUKS – CH. NIHAN (ed.), *Manuale d'esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010, 45-85; L. ZAPPELLA, *Io narrenderò tutte le tue meraviglie. Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Bergamo 2010.

⁴ Cf. A. FERRADA, "Una lectura narrativa de Gn 4,1-16: hermandad y violencia", TV 57 (2016) 338-339.

⁵ Traducción al español de la versión en italiano de A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 95.

A	Nacimiento de Caín – cultivador	vv.1-2
B	El suelo produce fruto – sacrificio	vv.3-5a
C	Yhwh habla con Caín para hacerlo reflexionar	vv.5b-7
D	Homicidio de Abel por parte de Caín (sin palabras)	v.8
C'	Yhwh dialoga con Caín a propósito del homicidio	vv.9-10
B'	El suelo no produce más fruto – maldición	vv.11-12a
A'	Caín errante sin tierra – ‘salida’	vv.12b-16

2. Crítica textual

2.1. ‘et-Yhwh (“Con el favor de Yahvéh”)

El v.1 concluye con un sintagma bastante particular, que ha dado pie a múltiples interpretaciones y traducciones⁶, atribuyendo a Dios principalmente un rol de causa eficiente o instrumental (la LXX traduce: διὰ τοῦ θεοῦ y la Vulgata: *per Dominum*). La *Peshitta*, interpreta el sintagma como un complemento indirecto: “para el Señor”. Por su parte, Rashi de Troyes interpreta “con el Señor”, haciendo equivalente la partícula ‘et con la preposición ‘im, de modo análogo a como se presenta en Gn 5,22.24, donde la partícula homógrafa que precede al acusativo asume el mismo matiz de significado. Esta última opción es la que se usará a la hora de traducir el texto.

2.2. El versículo más oscuro (v.7)

Numerosos autores han reconocido el v.7 no sólo como el versículo más difícil del texto a analizar, sino de todo el libro del Génesis⁷. Esto debido de las múltiples variantes textuales, así como la complejidad sintáctica y la incongruencia de género entre sustantivos y sus respectivos adjetivos en el Texto Masorético (TM).

En primer lugar, el verbo *nāsāh* (“levantar”), a causa de la ausencia de un objeto directo, ha llevado a que se le atribuyan interpretaciones de tipo cultural o penitencial, tales como: “podrás presentar tu ofrenda”⁸ o “te será perdonada (tu culpa)”⁹. Sin embargo, el sentido del verbo *nāsāh* se comprende en contraposición a lo expresado en el v.6 en forma de pregunta: “¿por qué ha caído (*nāpāl*) tu rostro (*pānēkā*)?”. De este modo, se hace referencia implícita al motivo bíblico de “detectar el rostro”, el cual contiene una notable significación teológica que manifiesta aceptación o rechazo de parte de Dios hacia un individuo¹⁰.

Por su parte, la frase sucesiva contiene una mayor complejidad textual que la anterior, a raíz de la incongruencia de género entre el sustantivo *ḥattā’t* (femenino) y su predicado

⁶ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi Genesi 1,1–11,26. Introduzione, traduzione e commento a cura di Federico Giuntoli*, San Paolo, Milano 2013, 110-111.

⁷ Cf. C. WESTERMANN, *Génesis*, Piemme, Casale Monferrato 21995, 300.

⁸ La LXX traduce προσενέγκης (“traer para ofrecer”).

⁹ El Targum Onqelos (TO) le proporciona el significado pasivo de “ser perdonado” y el Pseudo-Jonathan (TPsJ) complementa el verbo añadiendo el objeto directo “tu culpa”.

¹⁰ El motivo bíblico de “detectar el rostro” tiene su sustrato cultural en los palacios reales del Antiguo Oriente Próximo, en la relación rey-vasallo y que fue aplicado en el AT para referirse análogamente a la relación entre Dios y el ser humano (Gn 32,31, Ex 33,11.20, 1Cro 16,11, Job 13,24, 33,26, Sal 4,7, 24,6, 31,17, Is 59,2). Cf. H. SIMIAN-YOFRE, “פניו”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 7, Paideia, Brescia 2007, 199-200.209. Nótese también en el v.14 la expresión וְרוּחִי מִפְּנֵיךָ יִסְתָּר (“y de tu rostro será escondido”) que revela el mismo motivo, pero en negativo, es decir, como gesto de ser privado del favor del rey.

participial *rōbēš* (masculino). En este sentido, F. Giuntoli propone una explicación de tipo filológica, atribuyendo a tal discordancia un error de haplografía, es decir, una equivocación de escritura por parte del copista¹¹. Esta hipótesis goza de mucha verosimilitud, pero no soluciona totalmente el problema, ya que los dos sufijos consecutivos que dependen del sujeto (“pecado”) también están en masculino. De todos modos, se conservará esta incongruencia de género, ya que, como se expondrá más adelante, se trata de una ambigüedad deseada intencionalmente por el hagiógrafo.

2.3. *El discurso directo omitido (v.8)*

Este versículo es, sin duda, el punto de inflexión del relato, pero lamentablemente ha sido objeto de una adición que obstaculiza llegar a la profundidad del mensaje del texto. Así pues, en el TM se anuncia un discurso directo de parte de Caín dirigido a su hermano, pero cuyo contenido se omite. Variadas tradiciones textuales antiguas han agregado banalmente la proposición: “vamos al campo”¹², con el fin de armonizar el texto incompleto. Por lo mismo, conviene mantener el silencio original del TM, ya que tendrá notables repercusiones para el posterior análisis e interpretación del texto.

2.4. *El verbo šā‘ēq en plural (v.10)*

En primer lugar, se debe tener en cuenta que sólo 4QGenb y los tǎrgumes lo atestiguan. Por su parte, el Pentateuco Samaritano (Smr), la LXX, la Vulgata (Vulg) y el Siriaco (Syr) prefieren el singular. La forma plural se comprende en conjunto con su antecedente inmediato “de las sangres”, que también está en plural, debido al modo hebreo de referirse a la sangre que ha sido derramada¹³. En cambio, con la forma singular del verbo se hace concordar el predicado con el sujeto formal *qôl* (“voz”), que está en singular¹⁴. Sin embargo, al momento de traducir, conviene interpretar *qôl* independiente de lo que sigue y no como el sujeto formal del predicado (teniendo en cuenta el acento disyuntivo que los masoretas aplicaron a tal palabra). En este sentido, *qôl* posee más bien un significado análogo a la interjección *hēn*, es decir, como un recurso para llamar la atención del interlocutor (“¡Escucha!”)¹⁵. En cuanto al verbo en participio *šō‘āqîm*, será traducido en singular, luego de captar el trasfondo semántico de la forma plural de su sujeto formal (*dāmê*): “La sangre de tu hermano clama (...)”.

3. Contexto literario

Los descubrimientos arqueológicos de los últimos decenios han permitido reconocer las múltiples relaciones entre Gn 1–11 y diversos relatos míticos del Antiguo Oriente Próximo, tales como: *Enúma Elish*, el *Mito de Inanna*, la *Epopéya de Atrahasis*, etc. Estas afinidades se presentan de manera particular en Gn 4,1-16; sin embargo su contexto más cercano se encuentra al interno de la Biblia, específicamente en Gn 3.

3.1. *Afinidad con otros mitos de fundación de ciudad*

El tema de la violencia entre hermanos con oficios contrapuestos es recurrente en los “relatos de origen” en la Antigüedad. Así se muestra en el mito fenicio de *Hypsouranios* y *Ousōos*, en el mito de los orígenes de Creta, de Troya y de Atenas. Junto a estos, resalta el mito de la fundación de Roma (Rómulo y Remo)¹⁶, cuyo hermano fratricida se

¹¹ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 112-113.

¹² Es el caso de Smr, LXX, Vulg, Syr y numerosos Tǎrgumes.

¹³ También se postula una posible alusión a los eventuales descendientes que habrían surgido de Abel. Cf. HALOT, *Accordance* 13.

¹⁴ Cf. Aparato crítico de la BHS, *Accordance* 13.

¹⁵ Nótese el mismo significado que ʔִיָּֿ puede asumir en otros textos: Is 52,8, 66,6, Jr 10,22, Mi 6,9. Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 113.

¹⁶ Cf. F. GIUNTOLI, *Genesi...*, 109.

convierte en el fundador de la cultura urbana¹⁷. Otra afinidad literaria se observa en la mitología sumeria: en el *mito de Innana* es representada la tensa relación histórica entre pastores y agricultores a través de la disputa violenta entre el rey Dumuzi (dios-pastor) y Enkidu (dios-labrador)¹⁸.

Si bien, es innegable la influencia de estos mitos en el autor de Gn 4, estos no son más que un marco de referencia, ya que la perspectiva bíblica del relato es muy diversa, sobre todo en el ámbito antropológico y ético. Así lo señala R. Girard:

En el mito romano, el asesinato de Remo nos parece un acto deplorable, pero justificado a causa de la transgresión de la víctima. Remo no ha respetado el límite ideal trazado por Rómulo entre el interior y el exterior de la ciudad. El motivo de matar es al mismo tiempo irrisorio, porque la ciudad no existe, pero aun así imperioso (...). Rómulo es, por tanto, justificado (...). En el mito de Caín, al contrario (...), es presentado como un vulgar asesino. El hecho que el primer asesinato dé paso al primer desarrollo cultural de la humanidad no redime para nada al individuo ni al resto de los asesinos frente al texto bíblico. El carácter fundante del asesinato está claramente expresado, del mismo modo y aún más que en los mitos no bíblicos, pero todavía hay otro y es el juicio moral. La condena del asesinato prevalece sobre cualquier otra consideración. "¿Dónde está tu hermano Abel?"¹⁹.

En esto radica la novedad de la perspectiva bíblica respecto al mito romano: el hermano asesinado es reconocido sin tapujos como víctima y el delito es totalmente inexcusable.

3.2. Resonancias de Gn 3

A partir de la primera intervención directa de Yhwh en el relato (Gn 4,6-7) comienza una serie de reminiscencias que evocan la narración de la transgresión de Adán y Eva (cf. 3,1-24). Así queda de manifiesto en el cuadro comparativo que se expone a continuación²⁰:

Gn 3 – En Edén	Gn 4 – Caín
Diálogo sobre el límite (vv.1-5): La serpiente animal) habla de Elohim a la mujer para conducirla a transgredir	Palabra de Adonai sobre el límite (vv.6-7): Adonai habla del ‘pecado’ (animal) a Caín para invitarlo a hacer el bien
Relato: Transgresión (vv.6-7)	Relato: Asesinato (v.8)
Diálogo con Adonai Elohim. Sobre la culpa (vv.8-13) X Voz (לִי) de Adonai Elohim en el jardín Y ‘¿Dónde estás?’ Negación de responsabilidad ‘¿Qué has hecho?’	Diálogo con Adonai sobre la culpa (vv.9-10) Y ‘¿Dónde está tu hermano?’ Negación de responsabilidad ‘¿Qué has hecho?’ X’ ¡Escucha! (לִי) Las sangres de tu hermano hacia mí

¹⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Madrid 1997, 41. Al respecto, inmediatamente después del relato de Caín y Abel, el narrador afirma: “Caín edificó una ciudad y le puso el nombre de su hijo, Henoc” (Gn 4,17b).

¹⁸ Cf. P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1976, 37.

¹⁹ Traducción al español de la versión en italiano de R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 42005, 197.

²⁰ El esquema es una traducción al español del cuadro presentado por A. Wénin, siguiendo a P. Auffret, pero con algunas mínimas variaciones lingüísticas, para concordar con la traducción propuesta en este trabajo. Cf. A. WENIN, *Da Adamo...*, 96; P. AUFFRET, *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1982, 57-65.

<p>Sentencia para el humano (vv.17-19) ‘Maldito (מְרִירָא) el suelo a causa de ti’</p> <p>Trabajo penoso, poco productivo</p>	<p>Sentencia para Caín (vv.11-12) ‘Tú estás maldito (מְרִירָא), lejos del suelo...’</p> <p>Trabajo estéril y errancia</p>
<p>Protesta del humano y respuesta (vv.21-22)</p> <p>- La vida continua, mujer madre</p> <p>- Adonai Elohim <i>protege</i> a los humanos (túnicas)</p>	<p>Protesta de Caín y respuesta (vv.11-15) Miedo de la muerte: ‘Me echas...’</p> <p>- Adonai <i>protege</i> a Caín (signo)</p>
<p>Ejecución del castigo (vv.22-24) Adonai Elohim echó al humano del jardín para trabajar el suelo</p> <p>- Al oriente (מִזְרָח) de Edén</p>	<p>Ejecución del castigo (v.16) - Caín se aleja de Adonai y el jardín en tierra de errancia (Nód)</p> <p>- Al este (מִזְרָח) de Edén</p>

Así pues, en el relato fratricida se introducen algunas palabras e imágenes que remiten una y otra vez al relato precedente. Ante estos frecuentes paralelismos, P. Beauchamp y D. Vasse llegan a la siguiente conclusión: “Este parentesco nos sugiere que nos remontemos del homicidio de Caín hasta el pecado de la primera pareja: es ahí donde se oculta el secreto del comienzo de la violencia (...). En ambos casos se presenta una alternativa: o escuchar al animal o dominarlo”²¹.

4. Análisis de la trama

Para identificar los momentos que componen la trama de la dramática historia de Caín y Abel es necesario recurrir a la *Poética* de Aristóteles, en la cual se establece un esquema tripartito para toda trama narrativa²². Con los estudios contemporáneos sobre la narrativa, este esquema fue ampliado en cinco momentos: la exposición de los antecedentes, la complicación, la acción decisiva (o *turning point*), la resolución del problema (o *peripeteia*) y el epílogo. Sin embargo, la trama puede ser ofrecida por el narrador con total libertad²³, tal como ocurre en este relato bíblico, donde se duplica tanto la complicación como la *peripeteia*. De esta manera, el autor logra un efecto de mayor dramatismo, además de acentuar con esto el factor sorpresa, en vistas a captar la atención del lector y así percibir mejor el mensaje que se le quiere transmitir²⁴.

4.1. La exposición (vv.1-5a)

El relato comienza con las informaciones de fondo: presenta los personajes (“el

²¹ P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992, 7; cf. A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005, 44-45.139-140.

²² Cf. ARISTÓTELES, *El arte poética. Traducción del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948, 31; J.P. SONNET, “L’analisi...”, 55-58. Básicamente, Aristóteles sostenía un esquema tripartito: complicación (nudo), inversión y solución. Actualmente se propone un modelo quinario que completa el esquema aristotélico. Cf. L. ZAPPELLA, *Io narrerò...*, 51-52; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere...*, 56-58.

²³ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 56.

²⁴ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 351.

hombre” y Eva; Caín y Abel). Los vv.1-2 proveen al lector de las principales características de los personajes: Caín es el primogénito y Abel es llamado con el epíteto de “su hermano”, además se detalla el oficio de cada uno de ellos (Caín era labrador y Abel, pastor). A partir del v.3 se da paso a las primeras acciones mediante la fórmula sintáctica *way^hi* + indicación temporal (“después de días”)²⁵. En este punto del relato irrumpe el personaje de *Yhwh*, quien cumplirá un rol fundamental para pasar al siguiente momento, debido a su preferencia por la ofrenda de Abel.

4.2. La primera complicación (vv.5b-8a)

La trama avanza a su primer y gran momento de tensión, marcado por la reacción iracundo y celosa de Caín. Esta tensión va *in crescendo*. Con su discurso (vv.6-7), *Yhwh* busca dialogar con Caín y lo exhorta a tomar una decisión, esperando una respuesta, pero finalmente no la encuentra.

Cabe destacar aquí el “juego de focos” que lleva a cabo el narrador— como si fuese una obra de teatro — y que advierte A. Ferrada con notable sagacidad: El primero es la comunicación en forma de diálogo entre YHWH y Caín (4,6-7) [...]. El segundo foco es la reacción de Caín, que empieza con la propuesta que hace a Abel. Tanto YHWH como Abel aparecen y desaparecen del palco escénico sin mayores explicaciones y preámbulos, casi como si el escenógrafo iluminara ambos personajes alternadamente, aunque manteniendo siempre la luz encendida sobre Caín²⁶.

4.3. La acción decisiva (v.8b)

La trama da un vuelco irreversible: se consume el primer fratricidio narrado en la Biblia y la tragedia se apodera de la escena. Con el *turning point* se genera el movimiento determinante del relato, pasando de la situación inicial (hermandad) a la situación final (fratricidio).

4.4. La primera resolución (vv.9-12)

Caín rompe su silencio y la escena adquiere un tono netamente judicial, en la cual el mismo *Yhwh* interviene como juez. El proceso se desarrolla de la siguiente manera: “el juez acusa en forma de pregunta, el reo se excusa, el juez aduce la prueba y pronuncia la sentencia”²⁷.

4.5. La segunda complicación (vv.13-14)

Cuando parecía que la trama llegaba a su desenlace, surge una nueva crisis, la cual consiste en un recurso de amparo interpuesto por el culpable ante el juez divino con el fin de mitigar la sentencia dictada. He aquí la gran ironía del relato: aquel que asesinó sin compasión a su hermano, ahora suplica compasión para no padecer la misma suerte (“y cualquiera que me encuentre me matará”).

4.6. La segunda resolución (v.15)

La nueva complicación es resuelta de inmediato mediante la sorpresa acogida de la apelación del culpable por parte del Juez, protegiendo su vida a través de la imposición de un “signo” (v.15b), el cual cumple a la vez la función de acción decisiva dentro de la resolución.

4.7. El epílogo (v.16)

De modo muy escueto se relata el desenlace de la trama, sin prolongarse en detalles accesorios, con la sobriedad lingüística que caracteriza la narrativa bíblica. El epílogo

²⁵ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 56.

²⁶ A. FERRADA, “Una lectura...”, 355.

²⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 36.

está marcado por la salida de escena de Caín. Así, la ejecución de la sentencia es *ipso facto*.

5. Análisis del texto en clave narrativa

5.1. “El hombre conoció a Eva, su mujer, y ella concibió y parió a Caín. Ella dijo: ‘He adquirido un varón con el Señor’” (v.1)

El verbo *yādaʿ* (“conoció”), se trata aquí de un eufemismo para referirse a tener relaciones sexuales²⁸. Cabe señalar que el uso de este verbo con una connotación sexual se aplica muy pocas veces en la Biblia, puesto que en la mayoría de los casos se usa el verbo “ir hacia” (*bôʿ ʿel*) o “acostarse con” (*šakav ʿim o ʿet*)²⁹. Por lo mismo, esta poco usual aplicación del verbo *yādaʿ* conlleva a pensar en una elección intencional de parte del autor, quien desea evocar el diálogo entre la mujer y la serpiente en el relato inmediatamente precedente. En tal relato, el animal utiliza el mismo verbo “conocer”, pero entendido como el privilegio que asegura la superioridad de Elohim (cf. Gn 3,5).

Después se nombra a “Eva”, a quien se le confiere el epíteto de *ʾištô* (“su mujer”). Curiosamente, esta aposición, que en Gn 2,23 era conectada íntimamente al varón (*ʾišah – ʾiṣ*) en cuanto esposo, ahora es vinculada a su primogénito: otro detalle que transmitirá un contenido particular al relato.

Con respecto al significado del nombre del primogénito, este ha sido objeto de múltiples interpretaciones³⁰. Sin embargo, a partir de las propias palabras de Eva puestas en evidencia por el narrador, el nombre del niño se relaciona con el verbo *qānāh*, que significa “adquirir”, “comprar”, “crear”, “fundar”, “procrear”³¹. En definitiva, se trata de un juego de palabras elaborado meticulosamente por el autor y que encierra en sí una ambigüedad intencionada: insinúa al lector una relación marcadamente posesiva entre madre e hijo.

Es el momento de enfocarse directamente en la exclamación postparto de Eva. La fórmula que anuncia un discurso directo (*watʾōmer*) se trata más bien de un monólogo interior, colocando al lector en sintonía con el pensamiento del personaje. El punto de vista es de focalización interna y con ella el narrador deja en evidencia su omnisciencia, teniendo acceso incluso a la intimidad de los personajes.

El sintagma final *ʿet-Adōnaʾi* (“con el Señor”) incluye una nueva ambigüedad querida por el autor: esto puede interpretarse en primera instancia como un acto de humildad de parte de Eva, quien reconoce en *Yhwh* al autor principal del ser humano que de ella ha nacido, pero también — en concordancia con las primeras palabras de la exclamación — manifiesta la exclusión total del padre del niño, sustituyéndolo por *Yhwh*³². Así, la existencia del hijo queda distorsionada desde el momento de su nacimiento, considerándolo incluso un semidios³³.

5.2. “Continuó a parir a su hermano, a Abel. Abel fue pastor de rebaño mientras Caín fue trabajador del suelo” (v.2)

Entre los elementos narrativos que más destacan en este versículo se encuentra el uso del sustantivo *ʾāḥ* (“hermano”), el cual adquiere suma relevancia para el relato en su

²⁸ Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982, 124.

²⁹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 98.

³⁰ La etimología más admisible coincide con la propuesta de U. Cassuto, quien afirma que *qayin* deriva del árabe *qayun*, sustantivo afín al arameo *qēnāyāʾ*, y que designa a aquel que ejerce el oficio de herrero o refinador de oro y plata; así también, en el hebreo bíblico se usa para designar la lanza confeccionada por el artesano (cf. 2Sam 21,16). Cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Genesis I-VI*, Magnes Press, Jerusalem 1961, 197.

³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 24.

³² Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 99-100.

³³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 24-25.

conjunto, ya que es la primera de las siete veces que aparece este término en el relato, convirtiéndose así en el *leitwort* que indica el tema central.

A la hora de comparar los relatos del nacimiento de ambos hermanos, se evidencia una gran diferencia: la exclamación de la madre. En el caso de Abel, el relato de su nacimiento sobresale por su parquedad. No obstante, el nombre del segundogénito está colmado de significado³⁴. En efecto, Abel (*Hébel*) puede significar “aliento”, “vacío”, “soplo”, “humo”, “vanidad”, “nadería”³⁵. Con ello, el lector descubre la escasa importancia de este hijo para su madre. A su vez, el nombre posee un valor proleptico, puesto que anticipa la poca duración que tendrá su vida.

Así surge la primera elipsis del relato, la cual exige de parte del lector una dilucidación: ¿por qué la madre guarda silencio? Al respecto, cabe agregar el análisis psicoanalítico de M. Recalcati, quien observa que en la llegada del hermano menor está la raíz del fratricidio. De hecho, el nacimiento de Abel es un evento realmente traumático para Caín, sintiéndose destronado de su condición privilegiada de hijo único — de sus padres y de la humanidad entera — y de ser objeto total del deseo de su madre. En este sentido, no será la ulterior preferencia de *Yhwh* por Abel la que desencadenará el odio mortal de Caín, sino que el origen se encuentra ya en el momento de hacer experiencia de la alteridad, en su constitución como hermano, marcado por un profundo narcisismo: “Es el nacimiento de Abel lo que inevitable y traumáticamente desintegra esta representación narcisista de Caín como el Uno absoluto sin el Otro”³⁶.

Por último, con la especificación de los oficios que desempeñaban los hermanos, se introduce la primera diferenciación que genera la hermandad: la de orden cultural. En efecto, Abel ejercía la labor de pastor y Caín, de labrador. Ambos prolongan las actividades de su padre en el jardín: A Adán se le encomienda la misión de dar nombre a los animales (cf. Gn 2,19) y, a su vez, ejerce el rol de jardinero (cf. Gn 2,15, 3,17).

5.3. “Pasaron los días, y Caín presentó de los frutos del suelo una ofrenda al Señor, mientras Abel presentó también de los primogénitos de su rebaño y de sus grasas” (vv.3-4a)

La diferenciación cultural (cf. v.2b) trae como consecuencia la diferenciación cultural entre los hermanos, presentando sus homenajes a *Yhwh* conforme a la actividad que cada uno desarrolla. El primogénito es el primero en presentar su ofrenda a *Yhwh*: ofrece frutos vegetales. Hasta aquí nada hace entrever un posible error a la hora de presentar la ofrenda o una doble intención por parte del hermano mayor.

Llega el turno del hermano menor: presenta a *Yhwh* los primogénitos de su rebaño. El aspecto más importante de la segunda proposición de la frase es el detalle de la especificación de la ofrenda de Abel. Si bien, bastaba con que el narrador evidenciara genéricamente — como en el caso de Caín — el tipo de ofrenda presentada por el hermano menor, al final de la primera proposición puntualiza la parte de los animales dada en sacrificio a *Yhwh*: “y de sus grasas”. Al respecto, L. Alonso Schökel hace notar el uso de la figura retórica de la paronomasia: *hébel* (Abel) *hēbî*’ (presentó)...*helēb* (grasas)³⁷. Este fenómeno lleva al lector atento a reconocer una sutil intencionalidad de parte del autor, vinculando estrechamente a Abel con su acción y su ofrenda. Con esto, el narrador sugiere una pista sobre el sello particular del acto cultural de Abel, que lo distingue de su

³⁴ Según U. Cassuto, a diferencia de Caín, el nombre de Abel no necesita ser explicado su significado al lector. Cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, 202.

³⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 26; A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 100; G. VON RAD, *El libro...*, 125. El sustantivo aparece 73 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales 41 en Eclesiastés, la raíz verbal de *hbl*, 5 veces.

³⁶ Traducción al español del texto original en italiano. Cf. M. RECALCATI, *Il gesto di Caino*, Einaudi, Torino 2019, 48.

³⁷ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 27; J. ANGELATS, *Caín i Abel Paraula o Violencia. Perspectiva hermenéutica, lectura exegética i aproximación psicoanalítica de Gn 4,1-16.*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2008, 191.

hermano mayor. En consecuencia, el lector puede formar su propio juicio: Abel se distingue de su hermano porque se involucra en la ofrenda presentada a *Yhwh*³⁸.

5.4. “El Señor miró propicio a Abel y a su ofrenda, pero no miró propicio a Caín y a su ofrenda” (vv.4b-5a)

Todo inicia con la primera intervención de *Yhwh* en la historia a través de su mirada. El verbo utilizado por el autor es *šā’ā* (“mirar atentamente”), que en este contexto expresa una atención divina que trae alegría para quien es objeto de esa acción (Abel), no así cuando aparece en sentido negativo (en el caso de Caín, adquiriendo el significado de “desatender”)³⁹. Ambas percepciones divinas son expuestas al lector en modalidad narrativa (*telling*), sin dejar espacio a diálogos entre los personajes ni a describir los hechos con más detalle⁴⁰.

En cuanto al narrador, nuevamente hace notar su omnisciencia, teniendo acceso a la percepción del personaje de *Yhwh*, asumiendo el punto de vista divino en su propio discurso. Por otro lado, utiliza el recurso de la confidencialidad, es decir, una discreción intencional que lo conduce a no dar respuesta al lector — ni tampoco es aclarada por boca del personaje divino — sobre la interrogante que surge en la mente del lector a partir de la elección y no-elección de *Yhwh*.

Se origina la gran elipsis del relato: ¿Por qué Abel y no Caín? Ante esta pregunta crucial se han desarrollado innumerables hipótesis que han buscado explicar la causa de la preferencia divina⁴¹. La misma tradición bíblica ha querido colmar este vacío narrativo: “Por la fe, ofreció Abel a Dios un sacrificio mejor...” (Hb 11,4). Así mismo, durante siglos, muchos intérpretes se adhirieron a este argumento y a otras sentencias sapienciales⁴², las cuales han sido utilizadas por los exegetas como criterio para dar respuesta a este enigma, culpabilizando a Caín por su obrar con malicia y así justificar el modo de obrar de *Yhwh*.

Cabe señalar que el texto indica expresamente que *Yhwh* miró propicio “a Abel y a su ofrenda” y no miró propicio “a Caín y a su ofrenda”. Por consiguiente, no se debe pasar por alto la prioridad que el propio narrador da a los hermanos antes que a la ofrenda misma. En este sentido, la razón de fondo de la elección divina se puede comprender a la luz de la relación de Eva con sus dos hijos: puesto que Caín era perfectamente correspondido por el deseo de su madre, *Yhwh* usa esta pedagogía para salvarlo de ese vínculo tan posesivo que no dejaba espacio a la alteridad, abriéndole un camino de posibilidad hacia el amor⁴³. Por su parte, el hijo que fue privado del amor materno desde su nacimiento (insinuado por el nombre dado y el silencio exclamativo de Eva) es ahora acogido por Dios con amor preferencial.

5.5. “Caín se enfadó mucho y cayó su rostro” (v.5b)

Del *telling* se pasa al *showing*. Haciendo uso de esta modalidad, el narrador detalla los sentimientos que afloran en Caín a raíz de la preferencia de *Yhwh* por su hermano, manifestando así la envidia que siente por Abel. De este modo, el narrador transmite el

³⁸ Conforme a esta interpretación se favorece aquella línea exegética patrística y medieval que afirmaba que la preferencia de Dios por Abel era motivada por la actitud del hermano menor en el momento del acto de la ofrenda. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 28.

³⁹ Cf. J. LUNDBOM, “*נָפְשׁוֹ*”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009, 728-729.

⁴⁰ La distinción entre *telling* y *showing* sobresale en la obra del crítico americano W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago 1961, 3-20, la cual extrae del ensayo de H. JAMES, *The Art of Fiction* (1884). Para complementar, cf. L. ZAPPELLA, “*Io narro...*”, 146-147.

⁴¹ Tres son las tendencias que explican el pecado del hijo mayor, según el momento en que se originó: antes de la ofrenda, en el acto de la ofrenda o inmediatamente después a ésta. Estas son expuestas meticulosamente por L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 27-31. Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 352-353.

⁴² Pr 15, 8: “El Señor aborrece el sacrificio de los malvados y acepta la oración de los honrados”.

⁴³ Cf. J. CAMÓN, “Caín y Abel. Génesis del Bien”, *t&f* 15 (2003) 114.

punto de vista interno del personaje, deseando asociar al lector a la experiencia dramática de Caín en un momento clave de la trama, cuando inicia la complicación⁴⁴.

Como el gesto del rostro caído se introduce el motivo bíblico de “detectar el rostro”⁴⁵, el cual se irá aplicando cada vez más explícitamente a la relación entre *Yhwh* y Caín durante el relato. Lo llamativo de este caso es que el sujeto activo de la acción de “bajar el rostro” (perder el favor del rey) no es *Yhwh*, sino el propio Caín, quien considera que el Señor ha interrumpido su relación con él, escogiendo a su hermano. Esto será aclarado por el mismo *Yhwh* en los versículos siguientes, dejando en evidencia que el hecho de preferir a Abel y su don no significa que se desinterese de él⁴⁶.

5.6. “Entonces el Señor dijo a Caín: ‘¿por qué estás enfadado y por qué ha caído tu rostro? ¿Acaso no, si obras bien, podrás levantar(lo)? Y si no obras bien, el pecado está tumbado a la puerta, y hacia ti es su deseo, pero tú puedes dominarlo’” (vv.6-7)

El contenido enigmático y metafórico de las palabras dirigidas por *Yhwh* a Caín, sumado a la repetición de algunos términos y otros elementos líricos, sugieren al lector estar frente a una breve obra en prosa poética. A raíz de esta observación, es posible organizar el fragmento de la siguiente manera:

¿Por qué (הָלַךְ) estás enfadado,
y por qué (הָלַךְ) ha caído tu rostro?
¿Acaso no, si (אָ) obras bien (בְּטוֹב), podrás levantar(lo)?
Y si (אָ) no obras bien (בְּטוֹב),
a la puerta (לַפֶּתַח) el pecado (חַטָּאת) está tumbado,
y hacia ti es su deseo,
pero tú puedes dominarlo».

Las primeras palabras de *Yhwh* recogen las dos locuciones del narrador referidas previamente a Caín y las transforma en expresiones paralelas mediante la repetición de la partícula interrogativa *lāmmāh*. Otro paralelismo semántico se genera con la repetición de la conjunción condicional y del verbo *hētīb* (“hacer bien”).

La inserción de esta intervención lírica — así como también en otros pasajes bíblicos — tiene como finalidad introducir al lector en la *psyché* del personaje divino, además de proporcionar una mayor intensidad al evento ya narrado (la ira y abatimiento de Caín) y dar un alcance más amplio a su contenido (una enseñanza con valor universal)⁴⁷.

“Entonces el Señor dijo”: Las primeras palabras de un personaje en un relato — sobre todo en el modo — siempre son reveladoras⁴⁸. Es por esto que el lector ha de poner mucha atención al primer discurso directo del personaje divino. Aun cuando Abel y su ofrenda habían sido objeto de la preferencia divina, con este discurso es derribado el prejuicio de pensar que el acto de no mirar propicio a Caín significa un rechazo absoluto hacia él. Efectivamente, *Yhwh* no abandona a Caín en su sufrimiento y se acerca a él para entablar un diálogo, tal como lo señala L. Alonso Schökel: “Dios demuestra que no ha rechazado a Caín, incluso le dedica más atención que a Abel. Caín es el primogénito de la preocupación divina”⁴⁹. Cabe destacar que el tono exhortativo y didáctico del discurso refleja una actitud profundamente paternal por parte del personaje divino.

Para explicar la extraña incongruencia de género entre el sustantivo *ḥattā't* con su predicado participial *rōbēš*, es preciso descartar un simple error del copista, ya que evoca

⁴⁴ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 73-75.

⁴⁵ Acerca del sustrato cultural de este motivo, véase lo que dice la Crítica Textual sobre el v.7 (nota n. 7).

⁴⁶ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 104.

⁴⁷ Cf. J.P. SONNET, “L’analisi...”, 70.

⁴⁸ Cf. R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2013, 97.

⁴⁹ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 31.

más bien la figura de un animal⁵⁰, pero más precisamente a la serpiente (*nāhāš*, que en hebreo es masculino). Este es el único animal masculino del cual se ha hablado hasta ahora en el relato bíblico⁵¹. Así pues, la envidia de Caín es puesta en sutil analogía con la transgresión de sus padres, gestada a partir de la seductora propuesta de la serpiente. Ahora bien, el sustantivo *tešûqāh* (“deseo”) y el verbo *māšal* (“dominar”)⁵² ratifican la analogía con el relato precedente, ya que son retomados los mismos términos usados en 3,16 para describir la relación desordenada entre el hombre y la mujer a raíz de haber seguido la voz de la serpiente:

Hacia tu hombre tu deseo y él dominará en ti (3,16b)
*Hacia ti su deseo y tú dominarás en él (4,7b)*⁵³

Con este claro paralelismo, el lector comprenderá que el problema que enfrenta Caín está estrechamente vinculado a la alteración de la relación de sus padres influenciados por la serpiente.

Por último, surge el *suspense*, que conduce al lector a preguntarse: ¿dará rienda suelta Caín a esa fuerza inhumana que lleva en sí? ¿De qué modo expresará su agresividad y su animalidad interna y en qué momento?

5.7. “Caín dijo a Abel, su hermano: (...) Mientras ellos estaban en el campo, Caín se alzó contra Abel, su hermano, y lo mató” (v.8)

El hecho de que Caín no responda a *Yhwh* genera un fuerte contraste: *Yhwh* busca dialogar, aconseja y propone una alternativa, pero de la boca de Caín no sale palabra alguna, lo que refleja una clara cerrazón de parte suya, cegado por su ira.

La omisión del discurso directo del personaje de Caín en el TM está cargada de significado. En efecto, el lector se encuentra ante una elipsis narrativa generada intencionalmente por el autor. De ello rinde cuentas el estricto paralelismo del v.8:

‘Caín dijo hacia Abel, su hermano (...)’
‘Caín se alzó hacia Abel, su hermano y lo mató’

El verbo “decir” concuerda con el verbo “alzarse”, lo cual conlleva a reconocer una estrecha relación. Al respecto, afirma E. Van Wolde: “This ‘empty’ speaking would the suggest, or testify to, the negation of the existence of the other as an equal, as a brother, and it can be seen as pointing ahead to the actual elimination of the other”⁵⁴. A. Wénin profundiza esta reflexión, indicando que la agresividad no puede ser anulada, pero sí expresada. Como Caín no la descargó a través de la palabra, lo hizo por medio de la violencia física, hasta el extremo de matar a Abel⁵⁵. En definitiva, la interpretación más adecuada del v.8 contiene un tono altamente sapiencial: cuando falla el diálogo, surge la violencia.

Nuevamente el narrador hace recurso del simbolismo, encarnándose la imagen del animal del v.7 en el propio Caín: como un animal, él no habla y después “se alzó” contra su hermano, como la fiera que se lanza sobre su presa⁵⁶.

⁵⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 33-34. La raíz verbal *rbš* es usada frecuentemente en la Biblia en estrecha relación con el animal, ya sea en sentido pacífico (Dt 22,6, Is 11,6, 13,21, Ez 19,2, 29,3, Sof 2,14, Sal 104,22) o agresivo (en griego): “El león *se agazapa* a la puerta (...)” (Eclo 27,10).

⁵¹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 106.

⁵² Cf. H. GROSS, “לשף”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 5, Paideia, Brescia 2005, 429.

⁵³ Se elige aquí una traducción más literal, para hacer notar el paralelismo semántico con 3,16b.

⁵⁴ E. VAN WOLDE, “The Story of Cain and Abel. A Narrative Study”, *JSOT* 52 (1991)35.

⁵⁵ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 108.

⁵⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 35.

Mediante la llamativa brevedad del relato del primer fratricidio, el narrador explica gráficamente la etimología del nombre del hermano asesinado, ya insinuada veladamente al principio de la historia: como un “soplo” es relatada su muerte, pues su vida fue efímera como un “soplo”⁵⁷. Por último, la repetición de la palabra clave (“hermano”) en las dos proposiciones del mismo versículo no deja de ser sugestiva para el lector, revelando el sentido más profundo y universal del asesinato: “Si todos somos hermanos, todo homicidio es un fratricidio”⁵⁸.

5.8. *“El Señor dijo a Caín: ‘¿Dónde está Abel, tu hermano?’ El respondió: ‘No sé ¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano?’” (v.9)*

Con el v.9 se da paso al “proceso judicial” de Caín. El segundo discurso directo de *Yhwh* consiste en una nueva analogía de Gn 3, ya que comparte una evidente afinidad textual con la interpelación dirigida a Adán: “¿dónde estás?” (3,9), solo que ahora esta tiene relación con Abel. La pregunta es retórica, ya que *Yhwh* sabe la respuesta (cf. 4,10), pero a través de ella intenta una vez más el diálogo con Caín, esperando encontrar ahora una palabra sincera de parte del imputado⁵⁹.

El *leitwort* (“hermano”) aparece por cuarta vez y con notable énfasis. Por el hecho de ser parte de la pregunta de *Yhwh* ubicada al centro del relato, revela el tema principal que desea transmitir el texto: la responsabilidad fraterna.

Por primera vez se registran en el texto las palabras de Caín, las cuales están marcadas por el engaño, la petulancia y el sarcasmo. A través de una pregunta retórica, el asesino hace renuncia formal a ser custodio de su hermano⁶⁰. El participio *šōmer* (“centinela”, “guardián”)⁶¹ es usado en múltiples ocasiones en el AT para referirse al oficio del pastor (cf. Gn 30,31, 1S 17,20, Jr 31,10)⁶², por lo mismo, Caín intenta evadir su responsabilidad, aludiendo irónicamente a la propia labor de su hermano: “¿he de ser yo el custodio de quien custodia el ganado?”⁶³. La sintaxis confirma la evasión de la responsabilidad, ubicando el pronombre *’ānōkî* (“yo”) al final de la frase, además posee una clara función pleonástica, traspasando esa responsabilidad a su hermano o al propio *Yhwh*.

5.9. *“Replicó: ‘¡Qué has hecho! ¡Escucha! ¡La sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo! Y ahora, tú estás maldito, lejos del suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano’” (v.10-11)*

La exclamación divina inicial enfatiza la gravedad del crimen y, por su parte, la presentación de la prueba de la sangre revela sin tapujos el pleno conocimiento que tiene el juez divino de lo que Caín ha hecho con su hermano, aun cuando este no lo confiese⁶⁴.

Si entre los términos *’ādām* (“hombre”) y *’ādāmāh* (“suelo”) era patente su estrecho vínculo lexical en Gn 2-3, en 4,10-11 es ligado *’ādāmāh* con *dam* (“sangre”). Según E. Van Wolde, este efecto paronímico atribuye una sutil estructura poética a ambos versículos⁶⁵:

¡Qué has hecho!
¡escucha! la *sangre* de tu hermano

⁵⁷ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 356.

⁵⁸ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 35.

⁵⁹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 109.

⁶⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 36.

⁶¹ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, “אָן”, en: G.J. BOTTERWECK (ed.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009, 656.

⁶² Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, “אָן655”, 7.

⁶³ G. VON RAD, *El libro...*, 127.

⁶⁴ Cabe indicar el trasfondo judicial de la expresión: “la sangre de tu hermano clama a mí desde el suelo”. En efecto, según la legislación de Israel, cuando se ha derramado sangre humana y los tribunales — por ignorancia o negligencia — no hacen justicia, la sangre derramada reclama a Dios que se haga justicia. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁵ Cf. E. VAN WOLDE, “The Story...”, 37-38.

clama a mí desde el *suelo*.
Y ahora, maldito tú estás
desde el *suelo* que abrió la boca
para recibir la *sangre* de tu hermano
de tu mano.

Además de esto, E. Van Wolde resalta la repetición del sintagma “la sangre de tu hermano” en estos versículos. A partir de lo cual afirma elocuentemente: Shedding your brother’s blood (...), represents a ‘cutting off’ equally for the murdered and the murderer. From now on, the ties are not only severed for Abel, but also for Cain. The essential tie with the earth has been made void: the relation between Cain and the earth has been severed.

A partir del v.11 se da paso a la sentencia: Caín es declarado culpable a través de la fórmula de maldición emitida por *Yhwh*, convirtiéndose en el primer *maldito* de la Biblia. Si bien en Gn 3 ya habían sido declarados “maldito” tanto la serpiente (cf. 3,14) como el suelo (cf. 3,17), no sucedió así con el hombre y la mujer en el jardín de Edén, a pesar de la transgresión cometida. Sin embargo, el autor es sumamente cauteloso en no presentar a *Yhwh* como el sujeto activo de la maldición. Por lo mismo, el verbo *’ārūr* aparece en pasivo, lo cual expresa que no es *Yhwh* quien lo maldice, pues solo constata la nueva condición de Caín, sino que es el fratricida quien está maldito por sus propios actos. Ahora bien, el estado deplorable en que ha caído Caín lo asemeja a la serpiente, puesto que se trata de la misma fórmula de maldición dirigida al animal⁶⁶. Esto ratifica que la extraña incoherencia de género entre el sujeto y el verbo en el v.7 se aclara al descubrir una alusión implícita a la serpiente, cuya acción advertida por *Yhwh* ahora tiene cumplimiento en Caín.

5.10. “Cuando trabajes el suelo, no continuará a darte su fuerza, un fugitivo errante serás en la tierra” (v.12)

La marca de muerte que pesa sobre Caín (ser “maldito”), repercute directamente en su relación con la tierra que cultivaba, haciendo de esta un terreno estéril. La imagen es potente: La sangre de su hermano derramada en la tierra de cultivo es depositada como “una semilla de maldición”⁶⁷. Así, el suelo profanado ya no generará más vida, negando la fuerza que sustentaba la vida de Caín. En síntesis, “quien siembra sangre cosecha maldición”⁶⁸.

La cláusula final de la sentencia contiene un llamativo juego de palabras entre dos participios parónimos con sonido cacofónico⁶⁹: *nā’* (“tambaleante”, “perdido”) y *nād* (“errante”, “vagabundo”). Con este extraño binomio — presente únicamente en este texto — el narrador expresa en términos existenciales la maldición de Caín, pues no se trata de una errancia geográfica o de pasar de una vida sedentaria a una nómada, sino más bien de una existencia sin descanso⁷⁰.

Al concluir la sentencia divina, aparece el factor sorpresa: el veredicto no contempla la pena de muerte. De la sorpresa surge la curiosidad, con el deseo de descifrar la razón de este modo de obrar de *Yhwh*. Esto obliga al lector a releer el relato y a replantear su limitada concepción de la justicia, descubriendo finalmente un nuevo modo de hacer

⁶⁶ A. Wénin reconoce la afinidad textual entre Gn 3,14 y 4,10-11 a partir del verbo *’āsītā* (“has hecho”), aunque más directamente en la expresión *’ārūr ’āttāh min* (“maldito tú más que”). Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 110.

⁶⁷ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁸ La sentencia encuentra eco en proverbios antiguos presentes en los Profetas y Sapienciales: “Quien siembra vientos cosecha tempestades” (Os 8,7), “Quien siembra maldad cosecha desgracia” (Pr 22,8). Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 37.

⁶⁹ Cf. A. FERRADA, “Una lectura...”, 358.

⁷⁰ Cf. U. CASSUTO, *A Commentary...*, 221; C. WESTERMANN, *Genesis*, 308. El vocablo *nād* se refiere literalmente a un caminar a tientas como los ciegos, cf. G. RAVASI, *El libro del Génesis (1-11)*, Ciudad Nueva, Barcelona 1992, 126.

justicia, conforme al criterio utilizado implícitamente por el personaje de *Yhwh*: la violencia engendra violencia, la muerte genera maldición. Es por esta razón que *Yhwh* no ha dado muerte al culpable, de lo contrario el juez divino se rebajaría al nivel del condenado, convirtiéndose en el promotor de un espiral caótico de violencia interminable⁷¹.

5.11. “Caín respondió al Señor: ‘Mi culpa es demasiado grande para soportar. He aquí, hoy me echas de la superficie de (este) suelo, y de tu rostro me esconderé. Seré un fugitivo errante en la tierra y cualquiera que me encuentre, me matará’ (vv.13-14)

Caín comienza su segundo discurso con una frase que expresa por primera vez una actitud sincera de parte suya. Recién ahora, una vez declarada la sentencia, se atreve a responder la pregunta con la cual *Yhwh* lo acusaba (“¿Qué has hecho?”), hablando de “culpa” (v.13, cf. v.10)⁷². En el v.14, el culpable apela al Juez divino exponiendo los efectos proyectados a futuro por el mismo Caín en forma de lamento. De este modo, queda de manifiesto una clara actitud de victimización, hasta el punto de llevar al extremo las consecuencias de la sentencia divina, como un recurso persuasivo mediante el cual el fratricida intenta conmover a *Yhwh* para que tenga compasión de él, mitigando la condena⁷³. Cabe mencionar que, en este punto del relato, el autor hace sagazmente uso de la ironía, tal como lo indica V. Hamilton, quien advierte la repetición del mismo verbo utilizado en el v.8 para referirse al fratricidio: “He who killed (*hārag*) his own brother now frets lest someone kill (*hārag*) him”⁷⁴.

5.12. “El Señor respondió: ‘Por lo tanto, cualquiera que mate a Caín, será vengado siete veces’. Entonces el Señor puso un signo a Caín, para que no lo mate cualquiera que lo encuentre” (v.15)

El relato asume un nuevo cambio en el modo de proceder del personaje divino: de un discurso en clave judicial pasa a dirigirse a Caín con palabras protectoras, volviendo a proyectar una actitud propiamente paternal⁷⁵.

En cuanto al contenido del último discurso directo de *Yhwh*, este indica una fuerte amenaza de venganza contra todo aquel que asesine a Caín. Aun cuando parece ser una sentencia cruda que intensifica la violencia, más bien señala el derecho exclusivo de *Yhwh* sobre la vida de toda persona y que solo el Juez supremo se reserva la ejecución de la sentencia dictada y nadie puede interferir en ella⁷⁶.

En el v.15b, la modalidad escénica da paso al *telling* para narrar la acción de *Yhwh* en favor de Caín: “puso un signo”. A través de este gesto divino se establece una nueva analogía con Gn 3, donde *Yhwh* Elohim confeccionó para el hombre y su mujer unas túnicas de piel y los vistió (cf. 3,21)⁷⁷. Así pues, el recuerdo de esta imagen como un claro gesto de compasión y solicitud de parte del personaje divino permite al lector interpretar la acción recibida por Caín no como una marca de humillación⁷⁸, sino como un signo de misericordia y protección continua.

⁷¹ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 75.

⁷² Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 110.

⁷³ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 111.

⁷⁴ V. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Eerdmans, Michigan (MI) 1990, 233.

⁷⁵ Cf. V. HAMILTON, *The Book...*, 233.

⁷⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 39.

⁷⁷ Cf. B. ARNOLD, *Genesis*, The New Cambridge Bible Commentary, New York 2008, 80.

⁷⁸ En esta línea de interpretación se mueve W. Brueggemann, afirmando que el signo posee una doble función: “Da un lato rivela la colpa di Caino. Dall’altro, lo contrassegna come colui che è sotto la protezione di Dio”, W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, Claudiana, Torino 2002, 84. No obstante, a la luz del propio texto, solo se puede reconocer la función positiva (protectora) del signo. El rechazo a este sentido difamatorio es defendido por J.L. SKA, *I Volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006, 21.

5.13. “Caín salió de la presencia del Señor y habitó en el país de Nod, al oriente del Edén” (v.16)

En el epílogo destaca la última aparición del motivo bíblico “detectar el rostro”. El hecho de que reaparezca en el desenlace insinúa una función recapitulativa del mensaje que el autor quiere transmitir al lector. El narrador es muy cauteloso en evitar que el lector piense que es *Yhwh* quien “ocultó su rostro” (quitó su favor) a Caín. El fratricida es el sujeto activo de su salida (*yāšā*), lo cual significa que *Yhwh* no ha deshecho por completo su relación con él, al contrario, él es quien se ha apartado de *Yhwh*, alejándose de su presencia.

Por su parte, la puntualización del lugar donde Caín habitará (“[al] oriente de Edén”) da espacio a la última analogía con el relato de la caída de Adán y Eva. En efecto, en la misma dirección *Yhwh Elohim* colocó querubines para vigilar el camino hacia el árbol de la vida (cf. 3,24). Al respecto, V. Hamilton interpreta esta última analogía directamente en base a la relación de Caín con *Yhwh*: “a phrase that underscores the distancing of Cain from God’s presence, the reality of his lot as one condemned to live of an outsider to live the life of an outsider”⁷⁹.

En conclusión, con la salida de la presencia de *Yhwh* y su consiguiente lugar de residencia (Nod), se describe el nuevo estilo de vida de Caín, condicionado por el distanciamiento de *Yhwh*, aunque seguirá bajo su protección⁸⁰.

6. La intención narrativa. La teología contenida en Gn 4,1-16

A partir del reconocimiento de los momentos de la trama y los diversos elementos narrativos acentuados previamente en cada versículo, se pueden descubrir al menos cuatro grandes temáticas teológicas.

6.1. Dios como padre. Al rescate del hijo

La paternidad de Dios se revela en los diversos momentos de la trama a través de su mirada, su palabra y su obrar. En la primera acción (vv.4b-5a), la mirada diferenciada de Dios por Abel y su ofrenda revela un gesto paternal, revalorizando al hijo ignorado por su madre y considerado desde su nacimiento como un simple apéndice de su hermano. En el caso de Caín, la desatención de su ofrenda tiene por real objeto ayudarlo a crecer, para que pueda liberarse de su narcisismo infantilista que le impide ver a su hermano y rescatarlo de la relación fusional con su madre, de quien recibe todo el afecto⁸¹.

Por su parte, en el primer discurso directo de *Yhwh* (cf. vv.6-7), también se evidencia la paternidad de Dios⁸²: presta atención a la reacción de Caín, intentando entablar un diálogo con su “hijo”. *Yhwh* lo exhorta a seguir el sentido común (“hacer el bien”), le advierte el grave peligro que corre al permanecer en su actitud celosa (“a la puerta está el pecado”) y le muestra una vía de escape a tal amenaza, exhortándolo vivamente a no dejarse dominar por el pecado (“tú puedes dominarlo”). En definitiva, tal como indica L. Alonso Schökel, ante el llamativo silencio de los padres en este momento de tensión: “Dios ocupa el lugar del padre para salvar a los dos primeros hermanos de la humanidad”⁸³.

La tercera y última manifestación de Dios como padre se revela en la imposición del “signo” a Caín (cf. v.15b). A través de esta marca de protección y compasión, Dios se mantiene firme en su voluntad de vida, deducible a partir de la dura sentencia que declara contra Caín por haberle quitado la vida a su

⁷⁹ V. HAMILTON, *The Book...*, 235.

⁸⁰ Cf. G. VON RAD, *El libro...*, 131; A. FERRADA, “Una lectura...”, 359.

⁸¹ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo*, 103.

⁸² Cf. G. VON RAD, *El libro...*, 126.

⁸³ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?...*, 31.

hermano (cf. vv.11-12). Con ello confirma su propósito de no querer la muerte de ninguno de sus “hijos”, ni siquiera la del asesino que no sabe reconciliarse⁸⁴.

6.2. *La Teo-lógica de la diferenciación*

Desde una visión global del libro de los orígenes (Gn 1–11), se revela un modo característico del obrar divino respecto a su creación: la diferenciación. Si bien, todas las creaturas dependen del gesto creador de Dios; sin embargo, cada creatura es distinta de Dios, es decir, existe en su singularidad, lo cual genera una multiplicidad no reducible a un sistema ni a una totalidad⁸⁵. De esta manera, la primera gran diferenciación es entre Creador y creatura.

La segunda diferenciación se origina entre las creaturas, tal como lo describe el relato sacerdotal de la creación: “y separó Elohim la luz de las tinieblas. (...) y separó las aguas que estaban debajo del firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento” (Gn 1,4,7). A esta diferenciación genérica añade una más específica, entre los vegetales: “árboles frutales que den sobre la tierra fruto según su especie” (Gn 1,11) y entre los animales: “que la tierra produzca seres vivientes según su especie: ganado, serpiente y animales terrestres según su especie” (Gn 1,24).

La diferenciación generativa que anima el universo entero no solo distingue las creaturas animales, sino que configura al propio ser humano en varón y mujer⁸⁶. Esta es la tercera diferenciación, que concierne directamente el plano sexual. Ambos relatos de la creación (Gn 1,1–2,4a; 2,4b-25) lo presentan solemnemente: “Y Dios creó al hombre a su imagen, los creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Gn 1,27), “por eso el varón deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos serán una sola carne” (Gn 2,24).

Esta misma Teo-lógica de la diferenciación se refleja concretamente en la historia de Caín y Abel. En efecto, a partir de la distinción individual de un hermano respecto al otro, se introduce una doble diversidad: cultural (cf. 4,2b) y cultural (cf. 4,3-4a). Cada uno desarrolla su propio oficio y, de acuerdo con su labor, presentan sus dones a *Yhwh*. El último y más determinante elemento de diferenciación en el relato proviene de Dios mismo, al momento de preferir la ofrenda de Abel y no la de Caín. Esta es la distinción definitiva que abre la herida narcisista latente del primogénito y que culminará trágicamente en la muerte del hermano pastor⁸⁷.

De cara a estos antecedentes, la Teo-lógica de la diferenciación es ínsita al cosmos y a las relaciones interpersonales. Por lo demás, las diferencias no son sinónimo de oposición, sino de complementariedad y mutuo desarrollo. En consecuencia, conforme a este criterio básico se comprende el problema de fondo del primer asesinato de la Biblia: “(Caín) no acepta la diversidad, no admite que Dios privilegie a un débil como Abel (...). El otro deja de ser un interlocutor: se convierte en un enemigo a eliminar”⁸⁸.

6.3. *El sustrato teológico de la fraternidad*

En el texto bíblico analizado, el tema de la responsabilidad fraterna tiene su fundamento último en Dios, y, por ende, la decisión de aceptar o rechazar al “hermano” repercute ineludiblemente en la relación con Dios. Desde una visión sincrónica de lo narrado en Gn 3–4, se genera una progresión del mal bidireccional: una ruptura con Dios (Gn 3,1-6) que luego converge en una ruptura entre hermanos⁸⁹. De esta manera, ambos relatos son hilvanados

⁸⁴ Cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 87.

⁸⁵ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 11.

⁸⁶ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 12.

⁸⁷ Cf. M. RECALCATI, *Il gesto...*, 55-57.

⁸⁸ Traducción al español del original en italiano. A. SPREAFICO, *Da nemici a fratelli. Il sogno di Dio per il mondo*, San Paolo, Milano 2010, 13,14.

⁸⁹ Cf. M. CIMOSA, *Genesis 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984, 49. W. Brueggemann habla de este vínculo en términos similares, refiriéndose al paso de una crisis vertical a una tentación horizontal: cf. W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, 78.

en clave de ruptura relacional: “La ruptura con Dios es ruptura con el hermano (...). El hombre es imagen de Dios, amar al hombre significa amar a Dios, matar al hombre significa despreciar a Dios”⁹⁰.

Cabe destacar también la gravedad de la “maldición” de Caín (cf. Gn 4,11). En el lenguaje bíblico, ser “maldito” significaba la mayor de las desgracias en vida, es decir, ser marcado por la muerte e incapaz de generar vida. Si se compara la declaración de la sentencia en contra de la primera pareja en Edén (cf. Gn 3,16-19) con la de Caín, la maldición nunca recae sobre Adán y Eva, aun cuando su pecado tiene directa relación con Dios mismo, pero sí sobre Caín, por haber atentado contra la vida de su hermano⁹¹. En resumen, tal es el valor que Dios le atribuye a la corresponsabilidad fraterna, que considera más grave ofender al hermano que pecar contra Él.

6.4. La dinámica de la violencia y sus efectos nocivos

6.4.1. La escalada de la violencia

Entre los capítulos 4 y 6 del Génesis se observa un espiral de violencia colectiva que aumenta progresivamente, al punto de estar frente a una verdadera escalada⁹².

R. Girard reconoce en el relato sucesivo al primer fratricidio (Gn 4,17-26) un progresivo desarrollo urbano y cultural de la comunidad Cainita: desde la fundación de una ciudad (Gn 4,17) hasta la invención de nuevas tecnologías (cf. Gn 4,20-22), pero este florecimiento de la civilización no se sostiene a largo plazo, puesto que es incapaz de contener la violencia. La semilla de violencia sembrada en el origen de la cultura vuelve a germinar y con mayor vehemencia que antes⁹³.

El primer ejemplo del fenómeno de *escalation* se refleja en las palabras de Lamec (Gn 4,23b-24). En este canto arcaico de venganza se expresa un incremento hiperbolizado de la violencia:

Porque yo maté a un hombre per una herida,
y a un muchacho por una contusión.
Porque Caín será vengado *siete* veces,
pero Lamec, *setenta y siete*.

Luego, la *escalation* de la violencia en la comunidad humana llega a su culmen en Gn 6⁹⁴, donde, una vez ocurrida la unión entre los hijos de Elohim y las hijas de los hombres, es revelada la percepción y los sentimientos de Dios:

Cuando *Yhwh* vio qué grande era la maldad del hombre sobre la tierra y que toda intención de los pensamientos de su corazón sólo era mala a diario, se arrepintió *Yhwh* de haber hecho al hombre sobre la tierra, y se afligió en su corazón. (Gn 6,5-6)

Esta percepción divina sobre su creación es subrayada y totalizada unos versículos más adelante: “Pero la tierra estaba corrompida a los ojos de Elohim y se había llenado de violencia” (Gn 6,11).

En síntesis, la visión de conjunto de Gn 4–6 evidencia la gran *escalation* de la violencia, que tiene su origen en el acto fratricida de Caín y que se expande a nivel colectivo a toda la comunidad humana. El mensaje es claro: la violencia engendra violencia y da lugar a una historia en la que cada vez se vuelve más difícil reconocer al otro como un hermano⁹⁵.

⁹⁰ Traducción al español del orig. en italiano. M. CIMOSA, *Genesi...*, 48.

⁹¹ Cf. A. WÉNIN, *L'uomo...*, 45.

⁹² Cf. R. GIRARD, *Delle cose nascoste...*, 199.

⁹³ Cf. R. GOLSAN, *René Girard and myth. An Introduction*, Garland Publishing, New York - London 1993, 91.

⁹⁴ Cf. A. WÉNIN, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005, 20-21.

⁹⁵ Cf. A. SPREAFICO, *Da nemici...*, 16.

6.4.2. “Como un animal”. La violencia y su acción deshumanizante

El rasgo que más resalta en el *modus operandi* de Caín es la progresiva asimilación de cualidades animalescas que lo conducen por un camino de deshumanización hasta la ejecución del acto fratricida. El texto se encarga de presentar este proceso a través del uso de un lenguaje simbólico⁹⁶. Sin embargo, la asimilación de características animalescas se muestra con mayor fuerza a la hora de acentuar una y otra vez el silencio de Caín antes y durante el acto homicida. Efectivamente, previo a la muerte de Abel, el narrador no informa de ningún diálogo entre los hermanos. Más evidente es el silencio de Caín luego de ser aconsejado por *Yhwh*: cuando se esperaba algún diálogo con Dios o al menos una respuesta a las preguntas que aluden a la actitud de Caín de cara a la preferencia por Abel, al final nunca se ocasiona. Pero el momento en el cual se puede observar un silencio deliberado de Caín es propiamente en la escena del fratricidio: “Dijo Caín a Abel, su hermano, y sucedió que...” (v.8). Aunque el lector pueda imaginar múltiples hipótesis para colmar este vacío, lo más adecuado es aceptar que Caín nunca dirigió la palabra a su hermano ni se abrió al diálogo con él. Esto es precisamente lo que lo asemeja a un animal. Esta actitud inhumana de Caín, propia de la violencia que mata, la supo identificar muy bien el autor de la carta de Judas cuando compara a aquellos “que anduvieron por el camino de Caín» (Judas 11) con “animales sin palabras (*ta aloga zōa*)”⁹⁷ (Judas 10). A partir de este texto, A. Wénin concluye: “De hecho, el animal no habla. Mata y olvida: ‘¡No sé dónde está mi hermano! ¿Soy yo acaso su guardián?’”⁹⁸.

7. Conclusiones

El análisis narrativo de Gn 4,1-16 ha demostrado que la historia de Caín y Abel no es un simple paradigma moral de la compleja realidad entre los seres humanos en la vida social y comunitaria, sino que contiene ante todo una alta teología, es decir, revela “el rostro de Dios”: a través de su lógica de la diferenciación, patente en la creación y, sobre todo, mediante la relación paterno-filial que tiene con el hombre, incluso cuando este último decide rechazar la fraternidad. De este modo, ambas dimensiones relacionales llegan al punto de depender una de la otra, puesto que la relación del hombre con Dios está supeditada a la relación con el “hermano” y, viceversa, la ruptura con el “hermano” trae consigo la ruptura con Dios. Por lo demás, una gran lección transmite el texto a partir del silencio de Caín: sin diálogo no es posible la fraternidad y sin fraternidad sólo perdura la violencia y la destrucción.

Entre los muchos detalles que la crítica narrativa ha ayudado a detectar dentro del texto para favorecer su interpretación, resalta, sin duda alguna, la palabra clave del texto: “hermano”, la cual aparece como si fuese un verdadero estribillo, exhortando una y otra vez al lector a vivir como hermano. Con sumo cuidado, el autor ha dejado al centro la pregunta crucial que interpela a la corresponsabilidad fraterna universal: “¿Dónde está tu hermano?” (v.9). Esto explica por qué el AT no comienza con un ejemplo positivo de la fraternidad humana, porque la hermandad no se da por supuesta a causa de los lazos de sangre, ni tampoco es un acto automático o “instintivo”, sino que es más bien una tarea, un camino, un arte y una respuesta a la pregunta divina.

⁹⁶ Cf. P. BEAUCHAMP – D. VASSE, *La violencia...*, 7.

⁹⁷ La palabra *alogos* está compuesta por la partícula negativa “α” y el sustantivo *λόγος*, lo cual significa literalmente “sin palabra”, o en sentido propio: “mudo”. En la versión griega (LXX) de Ex 6,12 asume un significado análogo: “sin razón, motivo, sentido o cálculo”. En el NT, tanto en 2P 2,12 como en Judas 10 puede asumir ambas acepciones, es decir, el escritor pudo cualificar a los animales como mudos o como privados de razón (irracionales). Sin embargo, sobre todo en el caso de Judas 10, el acento recae sobre la carencia de lenguaje. Cf. G. KITTEL, “λόγος”, en: G. KITTEL – G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Paideia, Brescia 2000, 394-395.

⁹⁸ A. WÉNIN, *Da Adamo...*, 108.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Madrid 1997.
- ALTER, R., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 2013; orig. inglés, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.
- ANGELATS, J., *Caín i Abel Paraula o Violencia. Perspectiva hermenéutica, lectura exegética i aproximación psicoanalítica de Gn 4,1-16.*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2008.
- ARISTÓTELES, *El arte poética. Traducción del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1948.
- ARNOLD, B., *Genesis*, The New Cambridge Bible Commentary, New York 2008.
- AUFFRET, P., *La sagesse a bâti sa maison. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1982.
- BAUKS, M. – CH. NIHAN (eds.), *Manuale d'esegesi dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2010, 45-85, orig. francés, *Manuel d'exégèse de l'AT*, EDB, Genève 2008.
- BEAUCHAMP, P. – VASSE, D., *La violencia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992.
- BOOTH, W., *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago 1961.
- BOTTERWECK, G.J. (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 9, Paideia, Brescia 2009.
- BRUEGGEMANN, W., *Genesi*, Claudiana, Torino 2002; orig. inglés, *Genesis*, Atlanta 1982.
- CAMÓN, J., "Caín y Abel. Génesis del Bien", *t&f* 15 (2003) 105-114.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Genesis I-VI*, Magnes Press, Jerusalem 1961.
- CIMOSA, M., *Genesi 1-11. Alle origini dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1984.
- FERRADA, A., "Una lectura narrativa de Gn 4,1-16: hermandad y violencia", *TV* 57 (2016) 335-366.
- FOKKELMAN, J.P., *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica*, EDB, Bologna 2002; orig. neerlandés, *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 1995.
- GIRARD, R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 42005, orig. francés, *Des choses cachées depuis la foundation du monde*, Paris 1978.
- GIUNTOLI, F., *Genesi 1,1-11,26. Introduzione, traduzione e commento a cura di Federico Giuntoli*, San Paolo, Milano 2013.
- GOLSAN, R., *René Girard and myth. An Introduction*, Garland Publishing, New York - London 1993.
- GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1976.
- HAMILTON, V., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Eerdmans, Michigan 1990.
- KITTEL G. – FRIEDRICH, G. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Paideia, Brescia 2000.
- MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Per leggere i racconti biblici. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2001.
- RAVASI, G., *El libro del Génesis (1-11)*, Ciudad Nueva, Barcelona 1992, orig. Italiano, *Il libro della Genesi (1-11)*, Città Nuova, Roma 1990.
- RECALCATI, M., *Il gesto di Caino*, Einaudi, Torino 2019.
- SALVATORE, E. – GUIDA, A. – MANUNZA, C., *Il racconto biblico. Narrazione, storia, teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 17-29.
- SKA, J.L., *I Volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006.
- SPREAFICO, A., *Da nemici a fratelli. Il sogno di Dio per il mondo*, San Paolo, Milano 2010.
- STERNBERG, M., *La grande cronología. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, San Paolo, Milano 2015; orig. inglés, *Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology*, Oxford 1990.

- VAN WOLDE, E., "The Story of Cain and Abel. A Narrative Study", *JSOT* 52 (1991) 25-41.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1982; orig. alemán, *Das erste Buch des Mose. Genesis*, Göttingen 1972.
- WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008; orig. francés, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris 2007.
- WÉNIN, A., *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005.
- WÉNIN, A., *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna 2005; orig. francés, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, Evue et Augmentée, Paris 2004.
- WESTERMANN, C., *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 21995; *Genesis 1-11. I*, Fortress Pr, Minneapolis (MN) 1994; orig. alemán, *Genesis 1-11, I*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- ZAPPELLA, L., *'Io narrerò tutte le tue meraviglie'. Manuale di analisi narrativa biblica*, Claudiana, Bergamo 2010.

LA TEOLOGÍA HISTÓRICA EN IGNACIO ELLACURÍA

HISTORICAL THEOLOGY IN IGNACIO ELLACURÍA

César Augusto Ramírez Giraldo¹

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-8093-1080>

Martin Arístides Pastrana²

Universidad Católica de Honduras, Santa María de la Paz, Honduras
<https://orcid.org/0000-0002-0763-5530>

Jacinto Arturo Ceballos Marín³

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-1414-0827>

Luis Fernando Fernández Ochoa⁴

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
<https://orcid.org/0000-0001-5639-3534>

Recibido: 01.03.2022
Aceptado: 03.06.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420102>

Resumen:

El presente escrito se acerca al pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría desde su realidad histórica. Ellacuría pretende plantear una teología histórica capaz de responder a los postulados de la historicidad latinoamericana desde una teología encarnada que no sea ajena a los desafíos teológicos en tiempos como los nuestros. Una comprensión de la teología histórica deviene de la misma necesidad de la realidad que será elemento fundamental de una conciencia crítica y comprometida. El compromiso del creyente no puede encerrarse en un intimismo desencarnado del mundo y un cerrarse en una dimensión individualista de la salvación.

Palabras Clave: teología histórica, teología encarnada, devenir histórico, antropología histórica, Ignacio Ellacuría.

¹ Doctor en Teología, Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Miembro Grupo de investigación Epimeleia. Correo electrónico: cesar.ramirez@upb.edu.co

² Doctor en Teología Bíblico-Pastoral. Universidad Católica de Honduras “Santa María de la Paz”. Correo electrónico: pastranamartin1970@gmail.com

³ Doctor en filosofía. Magister en Teología. Universidad Pontificia Bolivariana, Miembro Grupo de investigación Epimeleia. Correo electrónico: jacinto.ceballos@upb.edu.co

⁴ Doctor en filosofía. Universidad Pontificia Bolivariana, Miembro Grupo de investigación Epimeleia. Correo electrónico: luis.fernandez@upb.edu.co

Abstract:

The present writing approaches the theological thought of Ignacio Ellacuría from its historical reality. Ellacuría intends to propose a historical theology capable of responding to the postulates of Latin American historicity from an embodied theology that is not alien to the theological challenges in times like ours. An understanding of historical theology comes from the same need for reality that will be a fundamental element of a critical and committed conscience. The commitment of the believer cannot be enclosed in a disembodied intimacy of the world and closed in an individualistic dimension of salvation.

Key Words: Historical theology, embodied theology, historical becoming, historical anthropology, Ignacio Ellacuría.

Introducción

Es de destacar en Ignacio Ellacuría su fidelidad o su sentido de fidelidad a la historia, a los creyentes y al mismo tiempo, su fidelidad a sí mismo, a sus pensamientos y a los retos que se propusieron en su tiempo.

Ignacio Ellacuría nos invita a buscar el sentido, el “desde dentro”⁵ con lo cual vamos a poder descubrir quién fue, cuál fue el sentido profundo de su vocación como filósofo, teólogo y al mismo tiempo, el martirio que representa la coherencia entre el pensamiento teológico y la vida. Ellacuría ve la historia como “realidad de posibilidades”, una historia que se nos ofrece como el campo de posibilidades dentro de la realidad, en la que se defiende la vida:

“Que todo este pensamiento antropológico y social nos abre a una ética, donde nada ni nadie puede ir en contra de la vida, dignidad y protagonismo de las personas, de sus derechos, del bien común. Es el “principio-vida”. Ya que todo aquello, cualquier relación o realidad, que no defiende o promueva la vida, en todas sus dimensiones o estadios, no es ética y hay que transformarlo en vida, justicia y liberación integral. Tal como nos muestra toda esta cualificada filosofía y ética latinoamericana”⁶.

Contribuyó a construir una teología que partiera del presente histórico de la situación cotidiana en la que se vivía. Se trataba de reflexionar “en cuanto teólogo” acerca de un drama histórico. Suponía incorporar su fe a lo vivido, y lo vivido a su fe. Esto puede hoy parecer algo trivial, pero no era fácil afirmarlo al final de los años 60 en América Latina. Al que lo defendía, se le acusaba de “marxista”, de “comunista”, de ahí aquella famosa frase del cardenal brasileño Helder Camara: “Cuando doy pan al pobre, dicen que soy un santo; cuando me pregunto por qué el pobre no tiene pan, dicen que soy comunista”.

Un acercamiento a su pensamiento teológico

Ignacio Ellacuría nace en una época de grandes cambios y retos. Los cambios a nivel económico y político de España, la situación en su ciudad Portugalete, Vizcaya. Es allí, el

⁵ I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 1999, 171.

⁶ I. ELLACURÍA, *Escritos filosóficos II*, UCA Editores, San Salvador 1999, 173.

día 9 de noviembre de 1930, cuando Ignacio Ellacuría nace. Fue el cuarto de cinco hermanos.

Su ciudad de nacimiento fue forjándose por los obreros que trabajaban en las minas, al mismo tiempo el proletariado que va construyendo junto con la burguesía la realidad donde Ignacio Ellacuría dio sus primeros pasos. Desde los años de 1958-1962 Ignacio Ellacuría realiza sus estudios de teología. Es durante este estudio donde conoce a Karl Rahner, que influenciará de modo determinante en la concepción de su quehacer teológico.

Rahner tuvo gran influjo en el Vaticano II como consultor del arzobispo de Viena Cardenal König durante el año del 1961 y luego, será nombrado perito del Concilio en el año de 1963. Es la época de madurez teológica de Karl Rahner. Lo que va encontrar en Rahner el teólogo Ellacuría, es una teología enlazada con la vida. En Europa, con los avances de la ciencia, aparecen nuevas preguntas y la pregunta cuestionante por Dios. A esas cuestiones, Rahner va responder con la profundidad de su discurso teológico. En su libro *Curso sobre la fe* nos dice:

“No obstante, debe tratarse aquí de una introducción en el marco de una reflexión intelectual, y no directa e inmediatamente de un escrito edificante, aunque este está claro que la relación de una teología del espíritu y del entendimiento con una teología del corazón, de la decisión y de la vida religiosa representa de nuevo un problema muy difícil”⁷.

Ignacio Ellacuría, va forjando una idea teológica desde el contexto de la realidad latinoamericana, llegando a plantear que la teología de la liberación es “el momento ideológico de la praxis eclesial e histórica, es decir, como una reflexión sobre la realidad vivida”⁸. De ahí que, asumiendo la enseñanza de su maestro de teología, nos dirá: “la plenitud del hombre concreto requiere históricamente la comunicación de Dios y que la “plenitud de la comunicación de Dios lleva a la plenitud del hombre histórico”⁹. Para Ellacuría, la historia y sus momentos serán fundamentales para América Latina:

“Los teólogos de la liberación no aceptan y tampoco muchos teólogos europeos, dos historias distintas, en el sentido de que hay una historia profana y una historia cristiana o una historia sagrada. Nosotros no podemos aceptar que la historia tiene dos líneas distintas de desarrollo. Es historia la salvación y historia de condenación. Es la historia la gracia y es historia de pecado. Lo que aquí hay en la historia es profano sagrado. En la historia y cosas de pecado y hay cosas de gracia”¹⁰.

El mismo Rahner ampliando la afirmación anterior expresa “pero el hombre como ser personal que trasciende y está dotado de libertad es también a uno con ello un ser mundano, temporal, histórico”¹¹. Por su parte Ignacio Ellacuría, seguirá a Rahner, pero no en una cercanía de afectividad, sino de pensamiento.

Y es que para Ignacio Ellacuría “la teología ha sido históricamente reflexión sobre la fe, pero desde una situación determinada social y culturalmente (aunque sin percatación refleja de los condicionamientos que esta situación imponía”¹².

⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984, 17.

⁸ J. SOBRINO – R. ALVARADO, *Ignacio Ellacuría ‘Aquella libertad esclarecida’*, UCA Editores, San Salvador 1999, 164.

⁹ J. SOBRINO – R. ALVARADO, *Ignacio Ellacuría...*, 20.

¹⁰ I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*, UCA Editores, San Salvador 2000, 24.

¹¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...*, 60.

¹² M. MAIER, “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)”, *Revista Latinoamericana de Teología* 15/44 (1998)166.

Hacia una Teología histórica

Uno de los puntos esenciales para entender la Teología e incluso la filosofía de Ignacio Ellacuría será la realidad histórica. Xavier Zubiri, maestro de Ellacuría, plantea la realidad desde el devenir, a saber:

“En este estudio voy a tratar del problema de la realidad una vez más, pero en un aspecto y desde un ángulo al que repetidas veces he aludido, aunque en él no he insistido de manera temática y sistemática, a saber, el problema del devenir. La realidad no es solamente lo que es actualmente también está, en una u otra forma, incurso en eso que de una manera más o menos vaga podemos llamar devenir. Las cosas devienen, la realidad deviene”¹³.

En cuanto a la realidad misma es necesaria ver la primera fase en *Sobre la esencia* donde nos hace ver que esa realidad no es “en sí”, ni “para sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo”¹⁴. Con lo cual la estructura de la realidad se presenta de manera dinámica. Pero en los escritos de Zubiri, ¿qué significa ese devenir?. Lo expresa el mismo Zubiri diciendo que:

“Devenir este fin cierto punto de vista llegar a hacer algo, pero inexorablemente dejando de ser algo que se era, o añadiendo algo que no se era a lo que ya se es, a lo que ya era. Como quiera que sea, en la idea de devenir parece, a primera vista, que entra de una manera muy temática y formal esto que es el no-ser. Las cosas son, pero en la medida en que no-son pueden ser de otra manera o dejar de ser de aquella manera como son”¹⁵.

Esa realidad dinámica es la que nos abre a la comprensión del concepto mismo que Zubiri tiene de la historia y, que, impregna el pensamiento de Ignacio Ellacuría.

La reflexión teológica tiene un desafío profundo ante la realidad especialmente latinoamericana. Para Ignacio Ellacuría, la realidad se presenta no como una parte, sino como la totalidad de lo que es. Esa realidad, que en las palabras de Zubiri es una “realidad en devenir”. Lo expresa complementariamente José Sols Lucía:

“Que presentemos el conjunto sintético de la reflexión teológica de Ellacuría no significa que ésta sea un ‘sistema acabado’, cosa difícil en una teología que se pretende contextualizada, tal como bien señaló Martin Maier en la defensa de esta tesis, en junio de 1998. Quiere decir que estamos ante un *corpus* teológico coherente, y no ante una simple sucesión de escritos de ocasión más o menos afortunados. Y, sobre todo, estamos ante un método teológico, ante una manera de hacer teología”¹⁶.

El teólogo debe abrir su visión a esa realidad, para que la fe no sea solamente algo noético, sino lleno de la espesura experiencial. El teólogo latinoamericano, parte de la realidad cargada de injusticia, de manera profética sin desconocer el valor de las dimensiones de la fe. En el caso de Ignacio Ellacuría lo elabora desde el interior de su fe. Un punto que se señala desde la realidad de la mayoría que vive en la opresión y en la marginación es descubrir la imagen de un Dios cercano:

¹³ X. ZUBIRI, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza, Madrid 1995, 3.

¹⁴ X. ZUBIRI, *Estructura Dinámica...*, 4.

¹⁵ X. ZUBIRI, *Estructura Dinámica...*, 11.

¹⁶ J. S., LUCÍA, *El legado de Ignacio Ellacuría para preparar el decenio de su martirio*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1998, 281-282.

“Profesar al Dios verdadero no significa que poseamos ya la verdad acerca de todos los temas concernientes a la vida humana, sino que estamos convencidos de que Dios habita en el corazón del hombre, y lo hace dando la vida y sabiduría. La Iglesia no se ha de ruborizar por el hecho de aprender verdades que le vengan de fuera: sólo así será sabia, sólo así tendrá algo que aportar desde su interior, ya que sólo el humilde es sabio”¹⁷.

La profundidad de la reflexión teológica en América Latina alcanza un punto importante con el nacimiento de una nueva forma de hacer teología, desde la realidad totalizante de pobreza y, desde, la realidad histórica con todo su peso.

Ahora la teología en sus discursos se enfrenta a la praxis como desafío eclesial, o sea, hacer teología desde el clamor de los pobres. Lo que es esencial a esta teología, en el caso de Ignacio Ellacuría, es la realidad histórica, que le llevará a la teología histórica.

En la teología histórica de Ignacio Ellacuría el problema de la historicidad ofrecida como salvación se expresa de la siguiente manera:

“El Problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los más graves de la comprensión y de la práctica de la fe. Lo es en el ámbito de los países nortatlánticos; y lo es también en el ámbito de los países oprimidos, y lo es finalmente en la preocupación del magisterio y disciplina de la Iglesia institucional. Por historicidad de la salvación cristiana no se entiende lo mismo. Una primera distinción podría hacerse entre aquellos que se preguntan el carácter histórico de los hechos salvíficos y aquellos que preguntan por el carácter salvífico de los hechos históricos[...]”¹⁸.

Con esta visión y aproximación al problema de la historicidad podemos encontrar, que para Ignacio Ellacuría “el núcleo de la fe cristiana es soteriológico”¹⁹. Por lo cual, teniendo la visión del carácter soteriológico de esa fe cristiana, esa fe se encarna dentro de la historia misma. Para Ellacuría “tanto la salvación en Jesucristo, como su acogida por los hombres, como la reflexión acerca de ambas, son *históricas*”²⁰. La hipótesis que sostiene en este punto Ellacuría es sobre la historicidad de toda teología.

Ellacuría sostiene que el origen “fluye más bien del ‘lugar’ cristiano y epistemológico en el cual el teólogo se sitúa, de su opción preferencial por los pobres y de su propósito de que las virtualidades del reino de Dios se ponga al servicio de la salvación histórica del hombre...”²¹.

La complejidad del pensamiento de Ignacio Ellacuría se convierte en desafío, ya que para entender la teología como realidad histórica se tiene que tener de supuesto la comprensión de la realidad misma, pues “por ‘realidad histórica’ se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de la realidad es la historia”²².

Pero, ¿de qué realidad histórica nos habla Ellacuría?

Para poder tener un acercamiento al pensamiento sobre la categoría de realidad histórica se subrayan tres aspectos importantes:

- Engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social.

¹⁷ J. S., LUCÍA, *El legado de Ignacio Ellacuría...*, 11.

¹⁸ I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador 1991, 323.

¹⁹ J. S. LUCÍA, *La teología Histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, S.A., Madrid 1999, 282.

²⁰ J. S. LUCÍA, *La teología Histórica...*, 282.

²¹ I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Conceptos fundamentales...*, 325.

²² I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Conceptos fundamentales...*, 43.

- Es en la realidad histórica donde “toda forma de realidad[...] da más de sí y donde recibe su qué fáctico.

- Porque es en la realidad histórica, como “forma de realidad”, donde resulta siendo “más” y “más suya, y donde también es ‘más abierta’”²³.

La historia la presenta Ignacio Ellacuría como la forma cualitativamente más alta de realidad.

“La historia no flota sobre sí, tiene su raíz en la naturaleza, es transmisión que tiene sus raíces en el *phylum* y en el modo humano de transmisión por que ella se da , justamente, en la especie humana que, a su vez, necesita de un modo de estar en la realidad”²⁴.

Al preguntar seguidamente lo qué es la historia para Ignacio Ellacuría, se presenta tres características fundamentales: “transmisión tradente”²⁵, como “actualización de posibilidades”²⁶ y como “proceso creacional de posibilidades”²⁷.

La historia es “creación de posibilidades”, esto es, “acontece una forma de estar en la realidad que se apoya en la transmisión genética y en la continuidad específica”²⁸ y, de esa realidad “pasan a ser realidad por opción y pasan a incorporarse por apropiación”²⁹.

Con lo cual:

“Para que algo se constituye formalmente posible hace falta un salto cualitativo, pues la potencial nunca puede convertirse sin más en posible: el ejercicio lo potencial es el reino natural, mientras que la actualización de las posibilidades es el reino histórico”³⁰.

En cuanto a esa realidad “tradente dicha realidad tiene tres momentos esenciales: *constituyente*: esto es cómo se instala el viviente en la historia; *continuamente*: la forma continuamente y a la vez innovadora de estar que es propia del *phylum*; *progresiente*: desde lo recibido el ser humano se anima a realizarse, se hace cargo de su vida y la lleva adelante”³¹.

Finalmente, la historia como “actualización de posibilidades” o si se prefiere; “proceso creacional”³². De tal manera, que la historia es la realidad posibilitante de las opciones que abre a la misma realidad y que la persona se apropia en su existencia.

La hipótesis de que toda la teología tiene su historicidad deviene, de esa realidad que está presente en la dinámica procesual de la historia , que es un “dinamismo creador de posibilidades y de la capacitación”³³; en esa realidad histórica se hace lo que se llama praxis histórica que en el campo de la teológico como un quehacer es praxis de la teología.

Por teología histórica, Ellacuría entiende:

“Un modo de hacer teología: reflexionar acerca de la propia fe desde el presente histórico, y reflexionar acerca del presente histórico desde la fe. Él solía decir que toda teología -como también todo conocimiento humano en general-, sea o no consciente de ello, está condicionada por su presente histórico, y esto ha sido así desde el origen del cristianismo- y esto ha sido también, en el conocimiento humano, desde el origen de hombre-. La teología histórica quiere tomar conciencia refleja de su matriz histórica y asumirla plenamente: el sujeto esta teología mira desde dónde está reflexionando, cuáles son las voces que escucha y a las que intenta

²³ I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Conceptos fundamentales...*, 42.

²⁴ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría: Un pensamiento y una opción”, *Espiga* 10/23 (2012) 177.

²⁵ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 492.

²⁶ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 514.

²⁷ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 532.

²⁸ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 495.

²⁹ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 532.

³⁰ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 559.

³¹ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 177.

³² M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 178.

³³ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 594.

dar respuestas sincera”³⁴.

La reflexión teológica es de donde el sujeto reflexiona su teología, es lo que se llama el lugar de reflexión o locus teológico. Pero, ¿qué entiende Ignacio Ellacuría por lugar teológico?:

“Por ‘lugar teológico’, Ellacuría entiende tres cosas: 1) ‘el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo querido. Se manifiesta no sólo a modo de iluminación relevante, sino también a modo llamada a la conversión’, ya que para Ellacuría iluminación y conversión van intrínsecamente unidas; 2) ‘el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis del seguimiento’, que para Ellacuría, siguiendo al Evangelio, no es el de la riqueza y el poder, sino el de los pobres y sus luchas de liberación; y 3) ‘el lugar más propio para hacer reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana’”³⁵.

La realidad de un teología histórica, es ese lugar desde donde el teólogo reflexiona y la hace suya por apropiación, la situación de su momento histórico y las voces de quienes pregunta desde la fe y tratan de reponder a las cuestiones que se plantean; ya que el lugar desde donde se haga teología condiciona las consecuencias de las respuestas.

Para Ignacio Ellacuría, la realidad de América Latina, su pobreza, su situación particular, se convertirá en ese lugar de reflexión, pero también será la mayoría de los desposeídos que se presenta ante el peso de la historia como interrogante que hay que resolver:

“no hay problema mundial de importancia que pueda entenderse con suficiente rigor y amplitud sin verlo y analizarlo desde lo que es el Tercer mundo.[...] Para comprender un problema fundamental de alcance mundial, no se puede despreciar el punto de vista o, mejor, la realidad objetiva de lo que constituye la mayor parte del género humano”³⁶.

Junto a la anterior realidad expresada por Ignacio Ellacuría, Sols Lucía nos advierte que “esta opción hermenéutica no está exenta de peligros. Afirmar que se escribe ‘desde el pueblo’, ‘desde la mayoría oprimidas’, que se pretende ser ‘la voz de los sin voz’, con lleva el peligro de fundamentalismo...”³⁷.

Los pobres se convierten en “lugar teológico” pues el teólogo se tiene que preguntar “sobre qué palabra puede dirigir al pobre y luego qué palabra tiene éste que dirigir”³⁸.

La realidad imperante no puede dejar a un lado las distintas realidades que no se dan, lo que plantea un desafío de dar respuesta desde la fe a la mayoría de excluidos en el mundo, ya que “los pobres en América Latina son un lugar teológico en cuanto constituye la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado en la praxis de la reflexión cristiana”³⁹.

Pero no basta, cristianamente, con ser “materialmente” pobres. Hay que hacerlo también “espiritualmente”:

“La espiritualidad no es aquí un sustantivo de la materialidad, sino un coronamiento de la misma. Ser rico materialmente y pobre espiritualmente es una

³⁴ J. S., LUCÍA, *El legado de Ignacio Ellacuría...*, 12.

³⁵ J. S. LUCÍA, *La teología Histórica...*, 394-395.

³⁶ J. S. LUCÍA, *La teología Histórica...*, 296.

³⁷ J. S. LUCÍA, *La teología Histórica...*, 297.

³⁸ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 181.

³⁹ I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I...*148.

contradicción inasimilable e insuperable desde un punto de vista cristiano, al menos mientras haya pobres materiales y, al parecer, “siempre habrá pobres entre ustedes”⁴⁰.

Con esta visión el pobre se convierte en una realidad de carácter absoluto, casi dogmático. Hablar de la Iglesia de los pobres le resulta esencial y un calificativo que es como una nota más de la Iglesia”⁴¹.

Esta visión nos conduce a una dialéctica riqueza-pobreza, que en palabras de Ellacuría significa que:

“La dialéctica riqueza-pobreza no sólo hace imposible la voluntad genérica de Dios sobre los bienes de este mundo, tan recordada por los últimos papas, sino que- y esto es mucho más grave desde un punto de vista cristiano-hace imposible el ideal histórico del reino de Dios, anunciados por Jesús; y, dentro de ese ideal, hace especialmente imposible el mandamiento del amor y la confesión real de la afiliación consustancial del Hijo, así como la fraternidad los hombres, especialmente la de aquellos que, por el bautismo, si hay hecho miembro de un mismo cuerpo”⁴².

Al hablar Ellacuría de la “civilización de la pobreza” o incluso, a veces, de la “cultura de la pobreza”-termino que poco a poco deja de lado- oponiéndola a una “civilización de la riqueza o del capital”, piensa en un conjunto de condiciones que, incluyendo una serie de elementos culturales, ha de ser capaz de revertir la historia, reescribirla desde otras categorías, pues “no hay un cambio real de sentido sin cambio real de realidad”⁴³, una realidad que iluminada desde la fe y reflexionada en el presente histórico es llamada a no quedarse solo como argumento teórico, sino que requiere la praxis.

Los ecos de las voces de millones de pobres llegan al corazón de los cristianos, que no pueden hacerse indiferentes y que son invitados a “encargarse de la realidad”⁴⁴.

Los pobres son vitales para dar sentido al quehacer teológico, y al mismo tiempo para cuestionar una teología que quede solo en recurso teórico ajena la realidad histórica.

Este tipo de pensamiento ha enriquecido, no sólo el pensamiento teológico latinoamericano, sino también a toda la teología universal dando valor al sentido crítico de la conciencia cristiana que no solamente anuncia una buena nueva de salvación.

Hacia una teología encarnada

Una teología encarnada, no se comprende en su totalidad si antes no se comprende el concepto de liberación, no sólo de la realidad del pecado individual, sino también de la estructura del pecado social. Teniendo ambas realidades peso en la historia es imposible pensar que la salvación sólo toque al individuo, lo ha de hacer también en el medio donde se realiza su acción, es decir en la historia.

La exigencia de un mundo más justo que edifique al hombre es un imperativo histórico.

Ignacio Ellacuría establece algunos elementos de la historicidad de la misión de la Iglesia: “por un lado, la escucha, fechada y situada, en la fe de la palabra siempre viva de Dios; por otro, la escucha del mundo, la escucha actual de su mundo”⁴⁵.

⁴⁰ I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*,...145.

⁴¹ M. L. VÍQUEZ, “Ignacio Ellacuría...”, 182.

⁴² I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*,...145.

⁴³ I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*,...208.

⁴⁴ I. ELLACURÍA, *Escritos teológicos I*,...209.

⁴⁵ I. ELLACURÍA, *Teología Política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1973, 48.

La separación entre la fe y la vida se plantea como imposibilidad pues el “cristiano no es ciudadano de dos mundos, sino de un solo mundo en el que históricamente ha aparecido el reino de Dios”⁴⁶. Ser cuerpo de Cristo significa ser lugar de su presencia y ser así mismo mediación de su actividad encarnada dentro de la historia. La salvación, anunciada a través del cuerpo histórico de Cristo que es la Iglesia debe afectar todos los ámbitos del creyente.

Uno de los problemas que se tiene en la dimensión teológica desde lo encarnado, es precisamente esta separación, debe evidenciarse el compromiso del creyente en las cosas del mundo, por eso “se debe buscar positivamente su unión, y esto, puesta la mirada en el modo como lo realizó el Jesús histórico”⁴⁷.

Para la comprensión del modo cómo Jesús realizó su acción, es menester tener presente que Jesús centro su predicación en el reino de Dios presente entre los hombres, con lo cual, “el reinado de Dios entre los hombres suponía, sin duda, la aceptación de Dios que se iba revelando paulatinamente en Jesús, suponía también una profunda conversión de los corazones a ese Dios que se ofrecía como salvador...”⁴⁸. Al mismo tiempo, que esa salvación ofrecida por Dios en su encuentro con el hombre, trae como consecuencia “un cambio profundo en las relaciones de los hombres entre sí, un cambio profundo en la historia de los hombres que debía dejar de ser el reinado de la maldad, de la injusticia, y del pecado”⁴⁹. Esa realidad nueva que se da con la aceptación del reino de Dios trae consigo los nuevos valores del reino.

Lo que se pretende es que la acción de la Iglesia no esté enfocada en sí misma, sino en la salvación de los seres humanos. Por lo cual “es la misión lo que justifica el ser de la Iglesia; es su carácter de continuación histórica de Jesús”⁵⁰.

Dicha misión en cuanto ofrecimiento de salvación toca todas las dimensiones, con ello lo que se quiere es superar la dicotomía de lo sobrenatural y natural. La historia se llega a comprender como parte de la dinámica estructural y, la acción de la Iglesia como fidelidad a lo que es dado al hombre: el Reino.

Una pregunta apremiante aparece: “¿cómo hará el pueblo de Dios, el cuerpo histórico de Cristo, para que el reino de Dios se realice en la historia?”

La respuesta: “El Cristianismo tiene que plantear su exigencia de salvación en términos históricos para trascender en ellos la historia...”⁵¹.

Y así el cristiano sale al encuentro de la justicia que, en el tercer mundo, con su realidad de opresión y de injusticia, se coloca como necesidad a resolver. Es una urgente tarea, ya que sólo en una muy cuidadosa intelección de la “cuestión fundamental”, puede ir encontrando su camino de solución:

“En definitiva, el cristianismo debe tomar con total seriedad el significado de la Palabra hecha carne en la historia. Dios se ha revelado en la historia, no directamente sino en el signo que es la humanidad histórica. No hay acceso a Dios sino a través del signo de la historia que es la humanidad histórica...La salvación social en la historia es el verdadero camino para que Dios deifique definitivamente al hombre”⁵².

En el camino para una teología encarnada que responda a nuevos retos, sin duda se debe preguntar por el papel que ocupa la dignidad de la persona.

Es necesario redescubrir el valor de la persona humana. Para Ignacio Ellacuría la persona humana no solo es nota biológica, sino también histórica.

⁴⁶ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 46.

⁴⁷ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 548.

⁴⁸ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 549.

⁴⁹ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 550.

⁵⁰ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 550.

⁵¹ I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 551.

⁵² I. ELLACURÍA, *Teología Política...*, 10.

La persona humana amada por Dios es un ser “religado a lo real, la realidad humana, social e histórica, y co(n)-vertida a los otros y al Otro”⁵³, ya que “frente al individualismo del neoliberalismo/capitalismo, Ellacuría pone las bases para una antropología integral y solidaria”⁵⁴.

La misma dignidad humana se hace sublime cuando el Verbo de Dios asume la realidad humana encarnándose y elevando esa misma humanidad a Dios. Toda acción teológica que no tome en consideración esta realidad dignificante deja al margen no sólo del ser humano, sino el de la historia misma:

“Ellacuría, tal como se ve, promueve todo un método (camino) para la inteligencia (histórica, social, liberadora...), el conocimiento y educación-formación integral que consta de *hacerse cargo de la realidad*, dimensión intelectual o cognoscitiva, analizar y ser consciente de la realidad, utilizando las mediaciones de la razón, como son la filosofía y las ciencias sociales o humanas. *Cargar con la realidad*, dimensión más ética, por la que asumo la realidad, el dolor y sufrimiento de los otros en una ética de la compasión (con el otro) ante su miseria e injusticia que llevo a mi corazón (el principio misericordia). *Encargarme de la realidad*, dimensión más práctica, por la que me implico, me comprometo en la praxis transformadora de la realidad, por la paz y la justicia liberadora de los pobres. *Y dejarme cargar por la realidad*, dimensión más gratuidad, acoger el don de la realidad, de los otros, de su fraternidad, solidaridad, justicia, etc. En esta línea, Ellacuría, nos animaba a estar presente y comprometido con los movimientos sociales y ciudadanos, emancipadores y liberadores con los pobres de la tierra”⁵⁵.

En la teología encarnada de Ignacio Ellacuría, no solo se destaca que la persona humana es un ser en relación social y solidario, sino que se presenta un humanismo que contempla en todas sus dimensiones “con la realidad social-histórica, un ser ético-político que busca el bien común y la justicia con los pobres”⁵⁶.

Hay aquí una denuncia de toda injusticia o de todo proyecto que por ser antihumano termina siendo anti-Dios. Con ello lo que se pretende subrayar es la voluntad caída del hombre- en el sentido de pecado- de alejarse del proyecto mismo de vida de Dios. Esta realidad en lo que contiene de negatividad, es una llamada a esa denuncia para desvelar su peso destructivo y deshumanizado.

La propuesta de una teología encarnada de horizontes históricos y, al mismo tiempo humanistas, se ofrece no en un reduccionismo inmanentista, sino en su realidad de trascendente, para evitar cualquier reduccionismo histórico y un humanismo cerrado al don de la realidad en cuanto gratuidad.

La teología encarnada, además del discurso teológico sobre la praxis de la Iglesia, quedaría sin valor si no llega a comprender, en palabras de Ortega Cabrera que “la persona humana está constituida y llamada, así, a transformar y dinamizar toda esta realidad personal y socio-histórica, todas las capacidades y posibilidades, en la que se trasciende hacia los otros y el Otro, Dios para la fe, hacia la vida plena y eterna”⁵⁷.

El paso a la contemplación de esa religación de ser humano a Dios que es su fundamento plantea la realidad del acontecimiento encarnatorio, que en la teología encarnada debe asumir la realidad con el peso histórico que tiene. No es solamente el reino de Dios que se nos da como don, sino como tarea en un mundo que tiene tanta negatividad y cuya negatividad va en contra de la misma dignidad humana llamada a la deificación.

La teología encarnada no solamente es anuncio del reino, sino que debe dar sentido

⁵³ A. ORTEGA CABRERA, “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría. Hacia una antropología política liberadora”, *Revista de Derechos humanos y estudios sociales* 16 (2016) 172-173.

⁵⁴ A. ORTEGA CABRERA, “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría...”, 173.

⁵⁵ A. ORTEGA CABRERA, “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría...”, 175.

⁵⁶ A. ORTEGA CABRERA, “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría...”, 176.

⁵⁷ A. ORTEGA CABRERA, “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría...”, 176.

de vida a un mundo que lo ha perdido.

Conclusiones

La teología histórica que nos ofrece Ignacio Ellacuría se presenta en la unidad de la salvación en la historia y como historia de salvación superando el dualismo sobre lo sobrenatural y natural. Por lo cual la historia es el campo del actuar divino.

La experiencia de Dios es una, en cuanto que el creyente la vive en su momento histórico presente y no como algo sobreañadido a su realidad. Se destaca el valor de la historia como realidad de posibilidades donde el ser humano e incluso Dios por su encarnación asumió su tiempo y su espacio.

Una comprensión de la teología histórica deviene de la misma necesidad de la realidad que será elemento fundamental de una conciencia crítica y comprometida.

El compromiso del creyente no puede encerrarse en un intimismo desencarnado del mundo y un cerrarse en una dimensión individualista de la salvación.

La experiencia de Dios en el momento histórico hace que Dios haga nuevo la realidad histórica y que la pastoral misma asuma sin miedo la realidad de la persona humana.

La teología encarnada como teopraxis eclesial, no puede partir solo de la manera teórica, sino también tomando en serio la realidad histórica que se ofrece como contexto de la reflexión teológica teniendo como principio la dignidad humana, cuyo dinamismo es el principio de la compasión y el principio de la esperanza para la creación de un nuevo orden en todo lo que afecta al ser humano.

De cada uno depende asumir una teología encarnada en la historia o desentenderse del mundo sin compromiso cristiano alguno. He aquí una tarea inacabada.

Bibliografía

- ELLACURÍA, I, SOBRINO, J., *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, UCA, San Salvador 1991.
- ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos II*. UCA Editores, San Salvador 1999.
- ELLACURÍA, I., *Escritos teológicos I*, UCA Editores, San Salvador 2000.
- ELLACURÍA, I., *Teología Política*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1973.
- LUCÍA, J. S., *El legado de Ignacio Ellacuría para preparar el decenio de su martirio*, Cristianisme i Justicia, Barcelona 1998.
- LUCÍA, J. S., *La teología Histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999.
- MAIER M., “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría (II)”, *Revista Latinoamericana de Teología* 15/44 (1998).
- ORTEGA CABRERA, A., “El pensamiento social y ético de Ignacio Ellacuría. Hacia una antropología política liberadora”, *Revista de Derechos humanos y estudios sociales* 16 (2016) 171-183.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984.
- SOBRINO, J. – ALVARADO, R., *Ignacio Ellacuría ‘Aquella libertad esclarecida’*, UCA Editores, San Salvador 1999.
- VÍQUEZ, M. L., “Ignacio Ellacuría: Un pensamiento y una opción”, *Espiga* 10/23 (2012) 169-199.
- ZUBIRI, X. *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza, Madrid 1995.

UNA PROPUESTA DE LECTURA METODOLÓGICA A LA OBRA *CUATRO POETAS DESDE LA OTRA LADERA* DE OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

A METHODOLOGICAL READING PROPOSAL TO THE WORK *FOUR POETS FROM THE OTHER SIDE OF OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL*

Soledad Andrea Aravena Aravena¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
<https://orcid.org/0000-0002-1545-2777>

Recibido: 17.04.2022
Aceptado: 03.06.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420103>

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo ofrecer una lectura metodológica a la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* de Olegario González de Cardedal con la finalidad de evidenciar la necesaria importancia de establecer puntos de encuentro entre la literatura, como registro cultural y, la teología. A partir de la invitación que la Iglesia ha realizado desde el Concilio Vaticano II, a prestar atención a la cultura y a sus referentes culturales –en los que se encuentran los poetas– se plantea este estudio en tres pasos. En primer lugar, se enfatiza en la teología como ciencia y, por ende, en la necesidad de un método. En segundo lugar, se identifica la importancia de pensar un método de diálogo entre la teología y la literatura, recogiendo los aportes de Ricoeur. Y, en tercer lugar, se plantea una lectura metodológica a la obra *Cuatro poetas*, ha desarrollado para entablar un diálogo fecundo entre teología y literatura.

Palabras clave: Método teológico, diálogo teológico literario, González de Cardedal.

Abstract:

This research aims to offer a methodological reading of the work *Four poets from the other side. Prolegomena for a Christology* of Olegario González de Cardedal to demonstrate the necessary importance of establishing meeting points between literature, as a cultural record, and theology. Starting from the invitation that the Church has made since the Second Vatican Council, to pay attention to culture and its cultural references - in which poets are found - this study is proposed in three steps. In the first place, theology as a science is emphasized and, therefore, the need for a method. Secondly, the importance of thinking of a method of dialogue between theology and literature is identified, gathering Ricoeur's contributions. And, thirdly, a methodological reading of the work *Four Poets* is proposed, which has been developed to establish a fruitful dialogue between theology and literature.

Key words: Theological method, literary theological dialogue, González de Cardedal.

Introducción

¹ Soledad Aravena Aravena. Magíster en Teología Canónica mención Teología Fundamental PUC. Bachiller Canónica en Teología PUCV. Licenciada en Cs. Religiosas y Estudios Eclesiásticos UCSC. Profesora Auxiliar Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: saravena@ucsc.cl

El Concilio Vaticano II abrió las puertas hacia una Iglesia mucho más dialogante con el mundo moderno. El eje que permea todo el Concilio es su carácter ecuménico, que manifiesta la intención de comunión a través del diálogo y el encuentro real de todos los seres humanos. El punto de partida es el reconocimiento de salvación universal que Dios quiere para sus creaturas, tal como lo señala 1 Tim 2, 4².

Juan XXIII, en el discurso inaugural en 1962, sostiene que la Iglesia está interpelada a buscar la verdad de toda la familia cristiana, pero también humana³. Y, por lo tanto, no puede permanecer al margen de las literaturas –o lecturas– del mundo contemporáneo, si en verdad quiere anunciar la salvación a todos los seres humanos⁴.

Estas ideas se ven reflejadas en todo el espíritu del Concilio, pero con especial énfasis en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. El documento conciliar expresa, que la Iglesia debe estar atenta al conjunto de los seres humanos, y los mundos y realidades en la que ellos viven, porque para Dios “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”⁵. El mundo es el *teatro de la historia humana*, donde confluyen e interactúan todas las angustias, preocupaciones, gozos y esperanzas de los varones y mujeres que actúan en él, y por las que el Creador pone real atención⁶.

Si bien toda la comunidad cristiana es interpelada por el Concilio a permanecer en estrecha unidad con los varones y mujeres de su tiempo, y a perseverar en el esfuerzo por comprender la manera de pensar y de sentir que se expresa en la cultura⁷, los teólogos tienen un lugar privilegiado en esta misión. Ellos son quienes tienen el encargo de hacer de este encuentro una laboriosa tarea de reflexión desde la disciplina teológica, en apertura hacia las distintas formas en las que se expresa la razón y el ingenio humano.

Significa, entonces, que los teólogos deben hacer el esfuerzo intelectual, no sólo en su tarea apologética, sino en el diálogo, con las distintas formas en las que se expresa la cultura en la modernidad; desde las perspectivas filosóficas, artísticas y científicas que han desarrollado los varones y mujeres. Perspectivas que han traído nuevos desafíos a la reflexión de la Iglesia, frente a la cual es tarea de los teólogos poder enfrentar críticamente para poder comunicar, de un modo adecuado, la doctrina a todos sus contemporáneos. Al respecto señala el Concilio:

“Los que se dedican a las ciencias teológicas en los seminarios y universidades, empuñen en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe”⁸.

Por esta razón, estar atentos a la cultura y sus formas de expresión es una tarea acuciante para los teólogos que se esfuerzan por hacer comprensible la relación del ser humano con Dios, y que precisan, al mismo tiempo, comunicarlo de modo que sea legible para cada ser humano en su situación histórica concreta. Cuando la teología olvida los otros lenguajes en los que el espíritu humano se despliega, queda empobrecida respecto a otros registros en los que Dios se comunica.

No obstante, esta tarea crítica y reflexiva exige una forma, un camino, en otras palabras, un *método* que permita realizar ese diálogo, de forma que dicha tarea dé seguridad del esfuerzo intelectual por alcanzar este objetivo propuesto por el Concilio.

² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* 16.

³ Cf. JUAN XXIII, “Solemne apertura del Concilio Vaticano II”.

⁴ JUAN XXIII, “Solemne apertura del Concilio Vaticano II”.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 1.

⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 2.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

En este sentido, y siguiendo estas motivaciones, la presente investigación pretende evidenciar la forma en la que el teólogo español, Olegario González de Cardedal ha llevado a cabo esta importante tarea dialógica con la cultura. En su obra, *Cuatro Poetas desde la otra ladera*, el teólogo avilense, ha realizado un trabajo encomiable al develar un estudio no sistemático, sino literario y biográfico de la vida de cuatro autores no cristianos que, desde sus diferentes narrativas, lograron descubrir la belleza de Cristo y del acontecimiento cristiano. Cuatro poetas que se interesaron por Cristo y, encontraron en él, un verdadero atractivo y sentido para sus vidas. Esto le ha permitido al autor, realizar un estudio cristológico no desde los manuales, incluso no desde los textos bíblicos, sino desde la experiencia del poeta y del literato que busca a Dios. Los cuatro autores se han preguntado por Dios y se han encontrado de alguna manera con Cristo; en la ética (Machado), en la estética (Wilde), en la narrativa (Richter) y, finalmente, en el drama (Unamuno). Y con ello, han develado, también los gozos y esperanzas, así como los miedos y dolores propios de los hombres y mujeres del siglo XIX y XX.

Para trazar un camino de trabajo, se ha propuesto tres temas centrales. En primer lugar, de la mano de Bernard Lonergan, ahondar en la importancia del método en teología y su convergencia con la cultura, la que permitirá reconocer en la literatura, una fuente de alta densidad para descubrir las tramas en las que Dios se comunica. En segundo lugar, siguiendo los aportes del filósofo francés Paul Ricoeur, se verán algunos elementos que permitan un marco epistemológico –desde la ciencia literaria– para dialogar con la teología. Y, finalmente, puestos los antecedentes, se escudriñará en el método seguido por González de Cardedal, partiendo de su propio itinerario de vida, henchido de diálogo con la cultura, tanto, desde su rol personal, como su rol de teólogo y, la vertiginosa cultura española post conciliar y postdictadura. Estos elementos servirán de preámbulo para penetrar en la profundidad dialógica que el teólogo lleva a cabo en esta obra, con los cuatro poetas por él escogidos.

1. El método en teología

Siguiendo con *Gaudium et Spes*, ella indica que esta tarea *dialógico-cultural* no ha de hacerse al margen de un método. Al contrario, se requiere de un método y de las exigencias propias de la ciencia teológica para comunicar las verdades de la fe. Pero este método ha de seguir una forma que sea adecuada para que realmente tengan resonancia los contenidos de la fe cristiana en el mundo moderno, donde también puedan ser incluidos los aportes de la ciencia, para dar paso a una fe más madura y genuina⁹.

En esta línea, el teólogo canadiense Bernard Lonergan da algunas claves para abordar un método en teología que considere la importancia que tiene la cultura para los seres humanos. Parte de la base que, si Dios se comunica, lo hace desde las redes y códigos culturales en los que habita el ser humano concreto¹⁰.

En la introducción a su libro *Método en teología*, señala que la “teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”¹¹. Es decir, hay una correlación entre la cultura y la forma en cómo se expresa ésta –mediante los símbolos, signos y valores propios– con el quehacer teológico. Entonces, la teología –como ciencia o disciplina científica– tiene que saber reconocer esos signos y valores –que pueden durar siglos, o presentar cambios vertiginosos– para expresarlos adecuadamente. Por este motivo debe permanecer alerta. Por esto, es necesario elaborar o reconocer un método, desde donde se pueda leer teológicamente una determinada realidad cultural. Si bien Lonergan define el método como un camino «*normativo* de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

¹⁰ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, Sigueme, Salamanca 41988, 70-71.

¹¹ B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

producen resultados acumulativos y progresivos»¹², el método –sobre todo en teología–, por el hecho de ser normativo, no significa entonces que ha de ser totalmente restrictivo. Es decir, el método no es sólo «un conjunto de reglas que cualquiera ha de seguir meticulosamente»¹³, sino más bien un marco referencial, un modelo que sirve, sobre todo, para «favorecer la creatividad y la colaboración»¹⁴. El método ha de ser ágil y rico en movilidad, como es la realidad misma.

De acuerdo con lo anterior, estar atentos a la cultura es fundamental. En este sentido, la *observación* juega un papel de suma importancia, porque hace que la inteligencia se intrigue, y ponga en movimiento al ser humano hacia las búsquedas que cualquier disciplina tenga de la realidad. Sin embargo, advierte el teólogo canadiense, este método ha de ser dinámico, ajustándose a los movimientos propios de lo que se está investigando¹⁵, y considerando que en teología se abordan cuestiones concernientes a la religión y, por tanto, cuestiones que tiene que ver con el bien humano y la significación humana¹⁶.

Esto no permite un método estructuralmente rígido –como el de las ciencias exactas, sino que requiere de uno que se ajuste a esa dimensión profunda del existir humano con toda la rica plasticidad que ello involucra.

Hecha las observaciones anteriores, Lonergan precisa que la significación cultural o humana obtiene su máxima liberación en el *lenguaje*, porque ahí radica toda la expresión simbólica de la realidad que vive el ser humano¹⁷. Este lenguaje puede clasificarse, en: ordinario, técnico y literario.

En primer lugar, está el lenguaje ordinario, que es el lenguaje que expresa el sentido común de las experiencias básicas del ser humano (ej.: el convivir doméstico)¹⁸. En segundo lugar, el lenguaje se especializa respecto de las distintas funciones que realizan los seres humanos en sociedad, dando lugar a un lenguaje más técnico, que requiere un mayor esfuerzo de la inteligencia humana¹⁹. Y, en tercer lugar, se encuentra el lenguaje literario que, a diferencia del lenguaje ordinario –por su transitoriedad–, tiene un carácter permanente y se expresa, por ejemplo, en un poema o un escrito²⁰.

En efecto, el lenguaje literario no sólo tiende a una expresión más plena de sentido, sino que trata de suplir la mutua ausencia de personas. Pretende que el oyente o el lector no solo entienda, sino que también sienta. De este modo, el lenguaje literario es una de las formas culturales esenciales desde donde se expresa el ser humano. En consecuencia, piensa Lonergan, la teología debe prestar real cuidado y esfuerzo al estudio de la literatura, tomando en cuenta las reglas y metodologías propias de los analistas del lenguaje²¹, pero sin dejar de hacer teología, es decir, sin dejar de escudriñar en el modo en que Dios se revela y actúa constantemente en esas tramas de existencia.

Sin embargo, no ha sido así a lo largo de la tradición teológica. Porque, si bien la teología –en cuanto ciencia– ha puesto los recursos de la inteligencia humana al servicio de la vida creyente, dando frutos valiosos desde diversas formas en el transcurso de la historia, también ha tenido resultados agra-

¹² Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 12.

¹³ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

¹⁴ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 9.

¹⁵ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 20.

¹⁶ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 30.

¹⁷ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 73.

¹⁸ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 75.

¹⁹ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 75.

²⁰ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 76.

²¹ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología...*, 76.

En efecto, como señala Toutin, desde el siglo XIII con el nacimiento de la escolástica hasta nuestro tiempo, se ha privilegiado casi de forma unilateral el modelo *discursivo-conceptual*²²:

“Esta práctica ha dotado a la teología, sin duda, de un gran rigor y precisión en la formulación tanto de los contenidos y formas de la autocomunicación de Dios como las condiciones y exigencias de la fe para acogerlos y desplegarlos. Sin embargo, para muchos contemporáneos nuestros, este modo discursivo confina a la teología al ámbito de las disciplinas esotéricas, accesibles solo para los especialistas. Desde este punto de vista, es comprensible que sus proposiciones aparezcan epistemológicamente poco verificables fuera del círculo de los ya iniciados”²³.

Durante toda la modernidad, este método discursivo-conceptual se fue validando y, con ello, se fueron perdiendo otras narrativas y lenguajes, frente a los cuales la teología –incluso– mostró indiferencia y, decididamente, desconfianza respecto a otros modos del discurso, por ejemplo, los poéticos o simbólicos.

Toutin piensa que estos modos, desechados por la teología, son aquellos con los cuales la creación literaria practica de manera privilegiada, cuando ésta se aboca a descifrar la condición enigmática del ser humano²⁴. El resultado del olvido –e incluso, desprecio– de estos lenguajes y recursos en su metodología es lo que ha hecho del discurso teológico poco trascendente para el debate público en el escenario pluri-cultural de nuestra época²⁵, marcada por la pluralidad y diversidad, y desde el que urge una puesta en marcha de un discurso que atienda las exigencias de sentido del ser humano.

Sin dudas, el Concilio Vaticano II ha prestado real atención a estas demandas y nuevas formas de mirar la realidad, así como a re-descubrir el aporte que el arte y la literatura le han proporcionado al lenguaje humano desde la cultura a la teología. Por esto señala en *Gaudium et Spes*:

“También la literatura y el arte son, a su modo, de gran importancia para la vida de la Iglesia. En efecto, se proponen expresar la naturaleza propia del hombre, sus problemas y sus experiencias en el intento de conocerse mejor a sí mismo y al mundo y de superarse; se esfuerzan por descubrir la situación del hombre en la historia y en el universo, por presentar claramente las miserias y las alegrías de los hombres, sus necesidades y sus recursos, y por bosquejar un mejor porvenir a la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y las regiones”²⁶.

En vista de lo anterior, a continuación, se pretende indagar en el modo de realizar un diálogo entre teología y literatura, atendiendo a algunas pistas *metodológico-conceptuales* dadas por el filósofo Paul Ricoeur, quien ha prestado real atención al lenguaje desde un marco epistemológico.

²² Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2011, 23.

²³ A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 23-24.

²⁴ Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 24.

²⁵ Cf. A. TOUTIN, *Teología y literatura...*, 24.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

2. El método teológico-literario

Para Olegario González de Cardedal, teólogo cuyo método será presentado más adelante, conocer los aportes realizados por Ricoeur, así como de aquellos autores que volvieron a poner en la palestra científica-humanista los aportes realizados por Kant, Schelling y Hegel sobre la función mediadora de la imaginación como primer paso del conocimiento creador, es fundamental para entrar en un diálogo teológico-literario²⁷.

El avance de las ciencias –como la psicología–, así como el papel que juega la utopía en el debate académico, permitieron reconocer que la imaginación era una estructura humana que debía tomarse más en serio para conocer aspectos humanos imposibles de entrar por otra vía del conocimiento tradicional. La imaginación o el imaginario, que es clave en la literatura y la poesía, no es sólo prolongación de la memoria del pasado, ni tampoco solo respuesta a los impulsos del presente, sino, sobre todo –piensa González de Cardedal– “anticipación creadora del futuro, proposición de ese futuro y creación subsiguiente de esa realidad por venir”²⁸.

En esta línea de desarrollo *científico-humanista*, se encuentra Ricoeur junto a otros que aportaron una metodología epistemológica a la estructura “simbólica e imaginaria del ser humano”²⁹ y, con ello, dieron un paso para que, tanto la filosofía como la teología, se abrieran a nuevos desafíos.

En efecto, para Ricoeur, la imaginación es uno de los temas centrales de su investigación, como señala la teóloga chilena Cristina Bustamante. Hasta antes de Kant y los filósofos del siglo XX que retomaron la imaginación, ésta no gozaba de buena estima en el mundo académico, y menos en la teología y la filosofía. Sin embargo, los aportes realizados por filósofos como Ricoeur nos permitieron entrar en un diálogo *teológico-literario* desde un estatuto epistemológico que enriqueciera dicho diálogo, hacia una búsqueda de un metalenguaje más puro y vivencial³⁰.

La filosofía moderna ha contribuido a este avance, así como la hermenéutica del lenguaje y sus aportes a la filosofía y la literatura, dejando ecos interesantes y acuciantes para la teología. Desde Ricoeur, en el plano de la imaginación, se dio lugar a re-descubrir los elementos propios de las técnicas del lenguaje, a saber, el rol que cumple la *metáfora*, así como el *relato* mismo en la imaginación del sujeto y las *expresiones límites* del lenguaje, elementos que veremos a continuación.

En su libro *Del texto a la acción*, Ricoeur señala la importancia de establecer, en el plano de la narrativa, algunos elementos básicos que permiten entrar con mayor precisión hacia una hermenéutica del lenguaje³¹. Respecto del *relato* y cómo interpretarlo en las disciplinas del lenguaje, tres preocupaciones se abren paso:

a) Preservar la amplitud de los usos del lenguaje, y no restringirlos a una mirada estrechamente lógica³².

b) Reunir las formas y modalidades dispersas del juego de relatar, ya que el contexto del empirismo metodológico ha llevado cada vez más a fragmentar las ciencias y, por supuesto, el lenguaje también se ha visto afectado con esta parcelación. De tal modo que, en el campo narrativo, el relato se divide en aquellos se acercan más a unos de tipo científico en su función histórica, biográfica, etc., y aquellos relatos más de ficción como la epopeya, la novela, incluso las artes plásticas y el cine. Sin embargo, Ricoeur señala que, contra esta división, existe una unidad funcional entre las múltiples unidades de géneros narrativos, basado en la siguiente hipótesis: “la cualidad común de la experiencia

²⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996, 525.

²⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 525.

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 525.

³⁰ Cf. C. BUSTAMANTE, “Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur”, en: M. Bingemer - A. Villas Boas (eds.), *Teopoética: mística e poesia*, PUC Rio – Paulinas, São Paulo 2020, 263-280, 263-265.

³¹ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Desarrollos de hermenéutica II*, FCE, México D.F. 2002, 15.

³² Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 15.

humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas es su carácter temporal”³³. Todo lo que relatamos ocurre en el *tiempo* y puede ser *relatado*³⁴.

c) Poner a prueba la capacidad de selección y de organización del lenguaje mismo. Cuando éste se ordena en unidades discursivas mayores que la oración, se pueden llamar *textos*. Por un lado, como unidad lingüística, un texto es expansión de la primera unidad de significado –que es la oración– y, por otro lado, un texto aporta un principio de organización trans-racional que es aprovechado por el acto de relatar en todas sus formas³⁵.

En este sentido el relato –y la metáfora– son claves para ampliar los horizontes de la imaginación en el estudio del lenguaje. Porque si bien, ambos –metáfora y relato– tuvieron un descrédito en las ciencias del lenguaje por considerarlos no más que técnicas y herramientas de la narración, enfatiza Ricoeur, no obstante, ambos comportan una *unidad de sentido* y tienen una pretensión de *verdad*, porque estructuran un *sentido*, una dirección: relato y metáfora están constituidos por su pertenencia al discurso, es decir, a los usos del lenguaje de dimensión igual o superior a la oración³⁶.

Con todo, la *metáfora* aporta al relato una nueva unidad de sentido, en cuanto que, rompiendo el orden semántico del discurso, hace del relato un conjunto simbólico más amplio que el ya establecido, afectando el nivel emocional de los receptores y, con ello, configurando un nuevo campo semántico. Es decir, la metáfora introyecta en el discurso un nuevo margen de creatividad. Ricoeur, parafraseando a Aristóteles, señala que metaforizar es percibir lo semejante³⁷. Esto significa que, en un campo semántico, estructuras que parecen dialécticas aparecen como próximas, dando lugar a un nuevo parentesco genérico entre ideas heterogéneas. Así, la imaginación es clave en este aspecto. Y, al mismo tiempo, se abre el espacio de la comprensión hacia otras esferas no posibles en el discurso lógico del relato. Pero también ambos, relato y metáfora, tienen una pretensión de verdad, en cuanto que, buscando el sentido, amplían su realidad extralingüística, incorporando elementos de ficción³⁸.

A los estudios del relato y la metáfora aportados por Ricoeur, hay que sumarle la visión que tiene sobre el recurso de las *expresiones límites* del lenguaje, que están más allá de la metáfora. En efecto, dichas expresiones límites son rupturas del lenguaje que se impulsan desde el mismo lenguaje, reorientando al mismo tiempo que desorientando al ser humano³⁹. Por ejemplo, en su obra *Amor y Justicia*, cuando aborda el problema de las Escrituras Sagradas y la relevancia de estudiarlas desde la hermenéutica del lenguaje, por su importancia en la cultura –sobre todo la occidental–, piensa que las expresiones bíblicas referidas a Dios o a Cristo desbordan la comprensión usual, para dar cabida a una nueva forma semántica de interpretación, desbordando la estructura narrativa. En consecuencia, la fe se inscribe en este entramado de expresiones límites que desbordan la estructura narrativa⁴⁰.

Estos elementos aportados por Ricoeur permiten entrar en el campo del lenguaje desde elementos conceptuales, que le dan mayor seriedad al recurso mismo del lenguaje tanto poético como literario en general. Porque la literatura, así como la poesía en cuanto red simbólica cultural, abre paso a un nuevo campo de re-significación y re-figuración de nuestra propia historia concreta como seres humanos. El sujeto, cuando se enfrenta a un texto, no solo produce un diálogo entre el autor y el lector, sino que da paso a un campo

³³ P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 15.

³⁴ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 16.

³⁵ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 17-18.

³⁶ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 22.

³⁷ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 23.

³⁸ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 22-26.

³⁹ Cf. P. RICOEUR, “El sí en el espejo de las Escrituras”, en: T. DOMINGO, *Titulo*, Trotta, Madrid 2011,

77.

⁴⁰ Cf. P. RICOEUR, “El sí en el espejo de las Escrituras...”, 78.

de estudio que Ricoeur llamó *el mundo del texto*. Ricoeur señala que la interpretación, a través de los textos, parece reductiva e incluso en desmedro de las tradiciones orales; sin embargo, lo que la definición pierde en extensión lo gana en comprensión. Es decir, la escritura otorga recursos originales al discurso. Gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo y de las circunstancias socio-culturales de su producción⁴¹.

Este aspecto, sin dudas, es uno de los más interesantes de Ricoeur, dado que amplía el radio interpretativo más allá del encuentro dialógico entre locutor y receptor. No se trata solo de un ir y venir entre dos hablantes, sino que la escritura amplía el margen de comprensión hacia las circunstancias que lo rodean. Por lo tanto, el campo interpretativo para el lector se vuelve más rico, porque ni el escritor ni el lector tienen la primacía, sino el campo de acción en la que ambos están insertos.

Esta triple estructura dinámica del texto entre el autor, lector y las circunstancias, tanto del lector como del autor, dan vigor al mundo del texto. Entonces, la obra tiene la capacidad de proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto⁴². En este sentido, si se proyecta este rodeo hermenéutico a la interpretación bíblica, se abre hacia un mundo precisamente no dialéctico, en cuanto que no se trata solo del texto en un sentido literal, ni tampoco del lector y sus circunstancias actuales, como si fuesen dos realidades irreconciliables. Por el contrario, la propuesta de Ricoeur flexibiliza dinámicamente el tiempo de Cristo con el nuestro, desde el cual se puede estar siempre reinterpretando y haciendo actual tanto el contenido del texto como el acontecimiento-Cristo desde las circunstancias actuales⁴³.

En síntesis, los aportes ricoeurianos, específicamente el estatuto epistemológico-conceptual que le otorgó a la imaginación dentro del desarrollo del pensamiento científico-humanista, permitieron que conceptos utilizados sólo como técnicas en el lenguaje—adquirieran un rol mucho más protagónico en el ejercicio intelectual. Ciertamente, de estos aportes se ha servido no solo la literatura, sino también la teología. Porque la teología, según Lonergan y González de Cardedal, no es un sistema cerrado que busca evidencias inmediatas, ya que ni Dios ni Cristo pueden quedar cerrados dentro de un sistema englobante (uno por ser Infinito y el otro porque patentiza la total libertad en la Encarnación). En este sentido, precisa de González de Cardedal —en sintonía con K. Barth—, que la narración es el fundamento de la teología⁴⁴. Dios, al revelarse a sí mismo y autocomunicarse en la historia, tal como se señala en la constitución dogmática *Dei Verbum*⁴⁵, entre otras formas históricas, también es captado y comprendido desde el lenguaje narrativo del ser humano del cual da cuenta la literatura.

Expuestos estos antecedentes, se entrará de lleno en el objetivo que ocupa esta investigación, a saber, el modo con el que Olegario Gonzalez de Cardedal dialoga con poetas y literatos no confesionales, considerando los pasos del teólogo avilense y las comprensiones previas que tiene en cuenta para entrar en el diálogo teología-literatura.

⁴¹ Cf. P. RICOEUR, “El sí en el espejo de las Escrituras...”, 77-79.

⁴² Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 34.

⁴³ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción...*, 34. Es posible pensar que, en este texto, se encuentran las bases para una nueva hermenéutica bíblica que abre nuevos caminos además de la hermenéutica histórico-crítica, como única forma de análisis de las Sagradas Escrituras, porque nos saca de la rigidez histórica y del cientificismo metodológico de la exégesis bíblica, generando un diálogo más dinámico y plástico respecto a la realidad concreta histórica-temporal. Se genera un diálogo que, por sus circunstancias, nunca está acabado y, por lo mismo, es un desafío siempre actuante.

⁴⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 567.

⁴⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 2.

3. El método teológico-literario de Olegario González de Cardedal en la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*

El último apartado de este artículo comienza con una entrevista publicada por la Revista de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, donde el teólogo y sacerdote argentino, Pedro Bayá, entrevista a Olegario González de Cardedal, con el fin de mostrar su relación teórico-existencial entre teología y literatura, que ha quedado expuesta de manera significativa en su obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*.

3.1. Cuestión de método

Se ha considerado esta entrevista, porque ella no solo da cuenta de la importancia de la literatura y la poesía en la vida de González de Cardedal, sino también porque da cuenta de cómo esta relación –teología y literatura– va configurando un método de trabajo en su quehacer teológico, a pesar de que el mismo autor declara que el método no es –y nunca ha sido– una preocupación como escritor⁴⁶.

Al respecto, en la mencionada entrevista, al ser consultado por el método que ha utilizado para llevar a cabo este diálogo *teológico-literario*, señala que en su obra no hay un método explícito, porque ese no ha sido el objetivo de la obra⁴⁷. Más bien, precisa que esta es una obra con un gran talante *crisológico* y una invitación hacia la teología sistemática. Así lo declara en las conclusiones de su obra *Cuatro poetas*⁴⁸. Es decir, esta obra no es sobre el método entre teología y literatura, sino una obra que pretende mostrar a Cristo a través de cuatro poetas que hablan del mundo, la persona y el Misterio desde otra ladera, al ser poetas considerados como no confesionales⁴⁹.

Esto no significa que no exista un método, porque siempre a un trabajo académico le sigue un método, pese a que no sea esclarecido en el mismo. Por esto, piensa González que cuando el teólogo hace un cierto recorrido, ciertas lecturas y tiene ciertas preguntas, recién allí comienza un camino, que “también tiene mucho del Espíritu”⁵⁰. El método no debe ser cerrado, debe mantener una apertura a la originalidad y al acontecimiento que, si bien implica una cierta sistematización, es a esa novedad a la que debe estar alerta el teólogo⁵¹.

El método de diálogo interdisciplinario en teología se postula como un camino abierto y como un desafío a seguir transitando, en la huella que han dejado los seres humanos que han hecho teología. En este caso particular, desde la palabra poética y desde los poetas que han buscado su inspiración en la figura y el destino de Cristo⁵². Al preguntar Bayá sobre qué método utilizó para escribir, González de Cardedal le responde lo siguiente:

“Olvídese de los métodos, eso es al final. La vida reclama una cierta ingenuidad, hay que vivir sin programar nada. En el idioma alemán hay una frase bellísima: Gefühl und Geheimnis, sentimiento y misterio; no sé por qué estoy aquí, yo no elegí

⁴⁶ Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal. Cristo entre los poetas”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 44/93 (2007) 286.

⁴⁷ Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

⁴⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 630.

⁴⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 5.

⁵⁰ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

⁵¹ Es interesante notar que esta misma pretensión, a Olegario González de Cardedal le ha costado no menos que algunos detractores, entre ellos los teólogos José María Iraburu o José Antonio Sayés, quienes piensan que su cristología ha olvidado la dimensión divina de Jesucristo y, por tanto, la unión hipostática. Para más información: J. M. IRABURU, *Infidelidades en la Iglesia*, Fundación Gratis Date, Pamplona 2006, 255s; J. A. SAYÉS, *Teología y relativismo: análisis de una crisis de fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 304pp.

⁵² Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 285.

venir a Salamanca, no fui a la Real Academia, no he ido a la Universidad, ¿y cómo es que estoy hablando con usted, por qué vino hoy a verme?”⁵³.

Luego más adelante, González de Cardedal afirma:

“Mire, la cuestión del método es siempre oscura, difícil, sutil. Pero si uno vuelve la mirada hacia la historia, los métodos se elaboran siempre después, al final, y se elaboran para otros. Es verdad que uno tiene que tener muy claro lo que quiere, lo que busca, porque si no, no encuentra nada. A Rahner un día le preguntaron: “Padre, ¿qué sistema científico tiene usted y cuál es su nombre?”. Y en ese alemán bronco, adusto, y un poco refunfuñando él contestó: Ich habe doch keine Methode und ich habe doch kein System! ¡Yo no tengo método ni sistema! Soy un creyente que quiere creer con honestidad y un cura que quiere predicar con contemporaneidad. Eso está detrás, eso es el empuje vital que a uno le lleva. Luego uno aprende todo lo que hay que aprender y se establece métodos a sí mismo y establece criterios y hace índices y enumera palabras y toma fichas. Pero luego, la articulación es lo que da de sí la materia misma. A la materia no se la puede violentar, a la realidad hay que dejarle con ductilidad que encuentre su propio cauce”⁵⁴.

Por una parte, se toma conciencia del camino recorrido y se dan las indicaciones para que *otros* puedan llegar al mismo lugar, siguiendo el mismo camino. Y, por otra parte, hay un punto de partida que precede al método –siguiendo a Rahner–: *crear con honestidad* y, por lo mismo, comunicar con honestidad lo que se ha descubierto. Por último, dejar ser al objeto que se está investigando, permitirle el espacio suficiente para que se revele según su materia. En otras palabras, la materia u objeto de estudio condicionan también el método. No se puede violentar la realidad, hay que dejarla que se revele y se muestre. En este sentido, se entiende la afirmación anterior; que el método también tiene mucho del Espíritu, sobre todo en teología. Por eso afirma: “Evidentemente si usted me pregunta si yo establecí un canon iclaro que lo he establecido! Pero no lo decidí antes de empezar, sino que fue sobre la marcha”⁵⁵.

En consecuencia, González de Cardedal no explicita un método en esta obra. No obstante, se intentará proponer tres pasos metodológicos, atendiendo a lo que se desprende en la obra estudiada. En primer lugar, en sintonía con el Concilio Vaticano II, González de Cardedal es fiel a esta apertura que considera la integridad de la realidad. Por ello, el primer paso metodológico por abordar será la propuesta dialógica que apunta hacia una búsqueda de sentido. En esto, los poetas y literatos juegan un rol fundamental como comunicadores de la realidad significada. En segundo lugar, corresponde mostrar el modo en que González de Cardedal dialoga con los poetas y literatos; es abordar, en definitiva, el *desde dónde* de los poetas y literatos, desde sus supuestos para comprender el por qué han llegado a Cristo y a Dios, de tal manera que puedan iluminar a los cristianos contemporáneos desde sus experiencias no confesionales. En tercer lugar, se abordará tres focos transversales que le dan unidad a la obra, y desde el lugar en que la obra problematiza la relación ser humano-Dios. A continuación, se verá con más detalle los aspectos del método de González de Cardedal hallados.

⁵³ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 294.

⁵⁴ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 291.

⁵⁵ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 289. Sin embargo, las observaciones descritas no le quitan la rigurosidad científica, tanto a la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, así como al mismo teólogo avilense –señala Francisco Muñoz, en el prefacio a la obra– rigurosidad que se deja ver con total nitidez. Cf. Francisco Muñoz, prefacio a GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996.

3.2. La realidad como una llamada al diálogo constante

Como bien expresa Lonergan –y que sigue también González de Cardedal–, el método en teología no es rígido; más bien, es flexible porque estudia y está atento a los códigos y registros en los que ser humano se desenvuelve culturalmente. El autor –como buen hijo del Concilio Vaticano II– evidencia su permanente alerta a los registros culturales de sus contemporáneos, logrando en sus escritos unidad de sentido de la realidad, mediante el diálogo cultural atento. Por lo tanto, este primer paso metodológico propuesto tiene que ver precisamente con lo anterior. Es decir, mostrar el modo en que la obra estudiada manifiesta un profundo sentido de unidad de la realidad, a través del diálogo permanente de la teología y otras disciplinas.

Ese sentido de unidad dialógica que sugiere la obra –de percibir la realidad desde la fecundidad otorgada por el encuentro cultural– surge a consecuencia de dos actos fundamentales que tienen al autor por protagonista. En primer lugar, su propio aspecto biográfico, en el que da cuenta de una vida dedicada a la atención de la realidad y al diálogo con sus contemporáneos, desde distintas laderas. Y, en segundo lugar, esa actitud de vida, la extrapola hacia el plano teórico, es decir, dialoga con poetas y literatos, –en este caso, no confesionales– desde una unidad de sentido de la realidad, que sería la poesía y la literatura desde la primacía que le da la metáfora.

3.2.1. Breves implicancias biográficas para el diálogo

Hasta el Concilio Vaticano I y avanzado el s. XX, la modernidad había sido motivo de anatemas para la Iglesia, ya que, aparecía con todo su aparataje intelectual y técnico como la enemiga principal para el cristianismo católico. Sin embargo, el Concilio Vaticano II, lejos de demonizar la modernidad y culparla de los males que aquejaban al cristianismo, abrió puentes de diálogo, a pesar de los contextos difíciles de Europa en la primera mitad del siglo XX. Contextos marcados por dos guerras mundiales, que no sólo dejaron profundas huellas en el corazón de los europeos, sino también una nueva forma de concebir la realidad. González de Cardedal se encuentra dentro de ese contexto.

Por una parte, las vertientes desde donde se nutre intelectualmente, a saber, España (su educación primaria y universitaria), así como Alemania (donde obtiene su doctorado en teología), pasaban por grandes transformaciones, culturales, políticas y sociales. España estuvo marcada por fuertes tensiones entre la Iglesia jerárquica y el pueblo, producto de su silencio, incluso, en sintonía con el dictador Francisco Franco⁵⁶. Y Alemania fue sacudida por la Segunda Guerra mundial. Estos dos contextos fueron los que motivaron a González de Cardedal al diálogo y, sobre todo, a estar alerta a las implicancias humanas de esos contextos⁵⁷.

Por otra parte, la proximidad física que separa por unos metros a dos de las Universidades más importantes de España en el siglo XX: la Universidad Pontificia de Salamanca (que fue su alma máter durante toda su vida académica), y la Universidad (Civil) de Salamanca (cuyo rector emblemático en los años 30, fue precisamente Miguel de Unamuno) contribuyó al clima de diálogo del teólogo avilense, como el mismo comenta:

“En ese contexto, la lectura de poetas era una evidencia. Más allá del clima político que se vivía en España, nosotros allí leíamos a Unamuno, a Machado, a Hernández, a García Lorca, con absoluta naturalidad. Es decir, leíamos teología, y leíamos poesía. Por lo tanto, yo crezco en esa simultaneidad de concepto riguroso y de palabra verdadera”⁵⁸.

⁵⁶ Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal?*, s/e, Las Vegas 2021, 68.

⁵⁷ Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal? ...*, 53.

⁵⁸ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 286.

Y, por último, la separación de la Iglesia con el Estado español, hecho consignado en la Constitución de 1978 y que, luego en 1980, declara a España sin religión, volcó al teólogo hacia una nueva mirada, que no hizo sino, más que profundizar su experiencia cultural y social, abocándose de lleno en los areópagos modernos. Conocidas son sus publicaciones en diversos periódicos nacionales, como *El País* o *El ABC* –entre muchos otros–⁵⁹, o sus encuentros con políticos y periodistas de todos los sectores políticos. Sus contribuciones al diálogo con la cultura le permitieron, desde 1986, ser miembro de la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales⁶⁰.

Todo su contexto y experiencia de vida, le han permitido entender la teología como una disciplina que necesita del diálogo apremiante, si es que en verdad quiere anunciar la Buena Nueva de Cristo⁶¹, expresada en los registros culturales pertinentes. Así lo declara en la entrevista realizada por Pedro Bayá:

“El diálogo con la cultura me hace ver muchas más cosas que la teología. Desde la teología soy capaz de provocar a la cultura, a niveles que ella por sí misma no ha llegado. Aunque, hay autores que me dejan fuera de juego. Nietzsche es uno de ellos, esos que te ponen en el borde mismo del misterio, donde la inteligencia es más deslumbradora, tanto que te ciega y termina confundíendote. Donde no tienes razones del mismo nivel teórico, demostrativo e intelectual que ellos, y sin embargo te tienes a ti mismo, y tu vida delante de Dios. Tienes ese instinto primario de la verdad que hace que la locura no pueda ser el final, como ha sido el caso de Nietzsche. Y que la soledad y el silencio en San Juan de la Cruz sea más genial y más profundo. Un hombre a quien sólo conocen los cuatro monasterios de carmelitas descalzos con los que vive y lo desconoce el resto del mundo”⁶².

Esta actitud dialógica es la que quiere expresar con el título de la obra central de esta investigación.

3.2.2. Implicancias teóricas para el diálogo poético literario: la importancia de la metáfora

El nombre escogido *Cuatro poetas desde la otra ladera* tiene varias explicaciones. En primer lugar, la *otra ladera* es una expresión que le surge de sus caminatas por la montaña, donde puede ver la inmensidad de la creación con sus distintas laderas. Estos pliegues divergentes que se aprecian en una montaña son como un coro sinfónico, con distintas voces e instrumentos que hablan de la inmensidad de la realidad, pero al mismo tiempo, de la unidad de sentido⁶³. Por esto, señala nuevamente el teólogo avilense, es acuciante permanecer alerta para leer esos distintos registros:

⁵⁹ En el 2018 salió a la luz una obra titulada *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)* (PPC, Madrid 2018), donde se recogen gran parte de las publicaciones que reflejan el pensamiento de Olegario González de Cardedal. Señala el teólogo avilense en el prólogo: «El presupuesto implícito es que existe una interacción decisiva entre las tres y cada una de ellas influye en las otras dos. En la marcha de la sociedad influyen, además de la cultura y de la religión, otros grandes poderes: la ciencia, la técnica, la economía, la política, la ética, el deporte. Cada una de éstas debe llevar a cabo su tarea, asumiendo su responsabilidad específica, aceptando sus límites. El principio de convivencia entre esas áreas es doble: diferenciar para unir; unir para diferenciar; en la afirmación propia y en el respeto al prójimo». O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)*, PPC, Madrid 2018, 5.

⁶⁰ Cf. P. SÁNCHEZ, *¿Quién es Olegario González de Cardedal? ...*, 53-55

⁶¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 11.

⁶² P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 299.

⁶³ Cf. P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas. La incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal. El método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en Cuatro poetas desde la otra ladera*, Tesis de magister, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires 2010, 9.

“La educación personal de la vida humana hay que hacerla en muchos registros: la oración es un registro, la lectura es otro registro, la convivencia es otro registro, el caminar por la montaña es otro registro; y todos esos ámbitos le van abriendo a uno a la realidad (...) Leo por una razón íntima: si uno escribe, tiene que leer, y mucho. Permanentemente. Porque si uno no crea espacios de lectura, de oración, de sosiego, de reposo, de cambio mental, el libro siguiente termina siendo el mismo que el anterior. Entonces ¿qué hay que hacer? Cambiar de horizonte. Y cambiar de mundo. Y en ese sentido la poesía es el universo más enriquecedor, porque allí, si el poeta verdaderamente lo es, cada palabra nace de nuevo y uno la encuentra de nuevo”⁶⁴.

En segundo lugar, la imagen de la ladera, como declara el mismo González de Cardedal, es un homenaje a Dámaso Alonso y San Juan de la Cruz. Una obra de Dámaso que se titula *Cuatro poetas españoles*, y otra que se titula *San Juan de la Cruz desde esta ladera*. Y luego, por San Juan de la Cruz mismo y su relación con la mística, por tanto, de otra perspectiva (ladera) que pone el centro de atención en la metáfora, como otra forma de aproximación a la realidad, tan propia de la mística⁶⁵.

“La montaña es aquí metáfora de la poesía, y la poesía, de la montaña. Ambas forman una unidad y el título definitivo *Cuatro poetas desde la otra ladera*, indica con una imagen la fusión de horizontes de sentido que, gracias al empleo de la metáfora, encontramos tanto en la poesía como en la mística y la teología. También indica la voluntad de comunicación entre ambas laderas, la bidireccionalidad de las preguntas que van de la teología a la poesía y viceversa, y la capacidad de cada una para ofrecer su perspectiva propia y enriquecerse mutuamente ante una misma realidad”⁶⁶.

Aquí es donde cobra importancia la metáfora, como punto culmen para el diálogo *teológico-literario*. Porque se constituye en el elemento de diálogo entre la poesía, la mística y la teología. El poeta por medio de la metáfora expresa la realidad, desde la voz que le llega desde esta otra ladera. Los poetas son por excelencia quienes acogen esa voz, la captan, la interpretan y la comunican. No la violentan, la dejan aparecer, la escuchan, la miran y la expresan por medio de metáforas.

Siguiendo a Ricoeur, se ve, que la poesía, utilizando la metáfora o las expresiones límites, capta la realidad desde un sentido mucho más unitario, dialogando con la realidad desde un registro único. Los poetas, a través de los recursos propios de su arte, dicen algo de la realidad, desde un nuevo campo semántico, otorgándole una resignificación y reconfiguración a la realidad misma, que la vuelve más densa, por ser capaz –incluso– de entender situaciones contradictorias desde un mismo plano significativo. Por esto, la *poética* es la capacidad para proponer universos diferentes de los establecidos. Consiste en el *arte de inventar*. No busca probar ni demostrar nada, sino solo mostrar, expresar, decir la realidad. La metáfora mantiene el vínculo verdad-realidad⁶⁷.

Esto es lo que ha captado González de Cardedal. Según su punto de vista, los poetas acogen la realidad, sin violentarla; hablan desde ella, pero nunca sobre ella como quien posee dominio o soberanía. Los poetas, con palabras de este mundo, que remiten a realidades, experiencias y esperanzas, hablan mediante metáforas. Metaforizar es transportar, trasponer: único modo posible de decir desde lo conocido lo no conocido, de

⁶⁴ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 288.

⁶⁵ Cf. P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas...*, 11.

⁶⁶ P. BAYÁ CASAL, *Cristo entre los poetas...*, 11.

⁶⁷ Cf. M. BEGUÉ, “La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada”, *Teoliteraria* 3/5 (2013) 85.

tal manera que, el poeta llega incluso a connaturalizarse con esa realidad sin someterla nunca como dominio de sí⁶⁸.

De algún modo, como sostiene la filósofa española María Zambrano, el poeta habla de la herida; su intensión, a diferencia del filósofo, no es buscar una causa primera o una causa final. El hacer del poeta es llorar la herida y mantenerse siempre él mismo como herida. El poeta no quiere entender la realidad, solo quiere comunicarla y así dejarle el espacio suficiente para que esa realidad se revele cada vez más en su verdad⁶⁹. En relación a esto sostiene el teólogo español:

“Los poetas no son los exploradores que nosotros enviamos [...]. Son ante todo los mensajeros que nos son enviados. No son conquistadores aguerridos sino cumplidores fieles. Llámeseles pararrayos de Dios, vigías del altísimo, emisarios desde lo hondo del abismo, su pasión es la amorosa advertencia y fiel atención a la palabra que le ha sido confiada, ya que no crean, son creados. [...] Al poeta verdadero se le conoce en el semblante de su voz. Él sabe que no dice el misterio, sino que el Misterio se dice por él. La poesía fue comprendida siempre como fruto del entusiasmo: estar poseído, guiado por el numen divino”⁷⁰.

En consecuencia, los poetas y su poesía captan la realidad desde una unidad de sentido, imposible desde otro lenguaje. Le dan un significado más profundo y denso a la realidad desde la significación.

Por esto piensa González de Cardedal que la teología debe estar atenta a los poetas, porque el objeto propio de la teología es captar la realidad eterna resignificada y testimoniada en la historia. Y quienes han hablado con singular atención de esa historia significada son precisamente los poetas. Dios se revela por la palabra, desde todos los registros en los que pueda ser atendible para el ser humano; los poetas, en esos registros, tienen un lugar privilegiado⁷¹. Estar atentos a los poetas y escritores contemporáneos es acuciante porque permite mantener una palabra plástica y flexible a la hondura de lo humano. El estancamiento e inmovilidad de la densidad de lo real degradan al ser humano, “porque lo identifican solo desde la razón y desde la ley y no desde la imaginación y el corazón que son los hemisferios en los que el hombre anida como pájaro en libertad y amante enamorado que es el campo desde donde miran los poetas”⁷².

Por último, González de Cardedal, precisa que la poesía no sustituye a ninguna ciencia, tampoco a la filosofía y menos a la teología. Cada una tiene su palabra propia para comunicar la realidad y todas son necesarias para comprender la complejidad de la vida humana. Lo que pretende el teólogo avilense es recoger a cuatro poetas para integrar la poesía en el conjunto de palabras que hablan sobre Dios. Así la teología como ciencia se enriquece. “El teólogo consideraría que su propia voz es discordante e insolidaria si no oyera e integrara la voz de sus hermanos poetas, a los que tantas veces se retuvo en el atrio de los gentiles sin permitirles el acceso al santuario”⁷³.

3.3. Atención a los contextos socioculturales de los poetas y literatos y sus obras

Visto lo anterior, se abordará un segundo aspecto metodológico, partiendo de la siguiente pregunta: ¿cómo dialoga Olegario González de Cardedal con los poetas y literatos en su obra?

⁶⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 5.

⁶⁹ Cf. M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*. Consultado en junio 05, 2022. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7002185ce6064_5.html

⁷⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 7.

⁷¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 11.

⁷² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 466.

⁷³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 13.

El libro que sirve de base para el presente estudio es un gran volumen de 659 páginas dividida en dos partes. La primera es más extensa, pues en ella expone la vida y distintas obras que los autores escogidos por el autor han creado a lo largo de su vida y su trayectoria, fruto de grandes encuentros personales con Cristo, así como experiencias culturales y de situaciones límites. Y es la que se analizará a continuación.

3.3.1. Contexto

González de Cardedal, al presentar a cada poeta, evidencia los contextos culturales, sociales, políticos e intelectuales de cada uno como autores que hacen poesía y literatura entre los siglos XIX y XX. Estos contextos no están puestos para mostrar la erudición del teólogo avilense. El objetivo es conocer las fuentes desde donde se han nutrido los poetas y literatos escogidos por el autor de la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, con el fin de comprender sus preguntas humanas e intelectuales. Piensa González de Cardedal:

“Toda reflexión crítica, a diferencia de la actitud ingenua, parte de la percepción refleja del lugar y tiempo, del contexto y cerco al pensamiento en el acto de pensar, no para volver siempre sobre ellos sino para ser consciente de los límites y posibilidades que ellos crean. La vida humana es un milagro de unidad y de complejidad, de continuidad y de rupturas. El hombre llega a sí mismo en la medida en que diferencia los diversos pliegues y despliegues de su existencia. Estas afirmaciones valen tanto para el filósofo como para el teólogo, para el creyente como para el increyente”⁷⁴.

Atendiendo a los contextos para comprender el mundo de los poetas que ha estudiado González de Cardedal, también se evidencian las preocupaciones intelectuales y humanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Según el teólogo avilense, este es un período de grandes transformaciones socio-culturales que influyeron de manera decisiva para la historia del cristianismo⁷⁵.

Los cuatro poetas realizan aportes significativos para la comprensión intelectual y humana. Tanto Oscar Wilde como Miguel de Unamuno desarrollaron una nueva comprensión estética-dramática de Cristo, aportando una nueva resignificación para la existencia humana y un nuevo sentido para la comprensión de la realidad⁷⁶. Por parte, Antonio Machado y *Jean Paul* Richter, en una estructura más ética-narrativa, nos acercan a Dios, desde su tiempo y cultura, con las preocupaciones y preguntas siempre presentes del corazón humano.

3.3.2. Justificación de la elección

Respecto de la elección de los cuatro poetas, en la obra no aparece una explicación explícita del motivo y los criterios con los cuales González de Cardedal los eligió para su estudio. Sin embargo, en la entrevista concedida a Pedro Bayá, se esbozan algunos elementos claves.

En relación con Unamuno y Machado, señala que –siguiendo al poeta español Luis Felipe Vivanco– fueron conocidos como *los dos grandes poetas retrasados*, porque probablemente lo fueron respecto a los grandes poetas de lengua castellana: Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, García Lorca y al modernismo en general. Sin embargo, el hecho de que, tanto Unamuno como Machado, hayan sido profesores universitarios, aportaron no solo con su talento poético, sino también con un pensamiento de fondo: “están mucho más allá de todo y son mucho más progresistas”⁷⁷.

⁷⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Filosofía y teología”, *Revista de Occidente* Vol. 258 (2002) 5.

⁷⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 552.

⁷⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 552.

⁷⁷ Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 287.

Los poetas de lengua no castellana, Richter y Wilde, no da mayores detalles; sin embargo, apunta que sus viajes –a Alemania, por su doctorado, y a Inglaterra, por otros estudios– le permitieron tener acceso a otros autores que cantan a Dios, dando un nuevo sentido y sonido a la palabra misteriosa de Dios. En este sentido, sostiene que pudo haber escogido a Johann Wolfgang von Goethe o a Friedrich Hölderin, pero finalmente se queda con Wilde y Richter⁷⁸. Quizá una elección azarosa, muy del espíritu, como ya ha dicho en otras ocasiones.

3.3.3. Presentación de los poetas escogidos

La obra *Cuatro poetas desde la otra ladera* se centra en realizar un estudio no sistemático, sino literario y biográfico de la vida de cuatro autores no cristianos que, desde sus diferentes narrativas, lograron descubrir la belleza de Cristo y del acontecimiento cristiano. Cuatro poetas que se interesaron por Cristo y encontraron en él un verdadero atractivo y sentido para sus vidas. Esto le ha permitido al autor, realizar un estudio cristológico no desde los manuales, incluso no desde los textos bíblicos, sino desde la experiencia del poeta y del literato que busca a Dios. Los cuatro autores se han preguntado por Dios y se han encontrado de alguna manera con Cristo en la ética (Machado), en la estética (Wilde), en la narrativa (Richter) y, finalmente, en el drama (Unamuno).

El primer autor es Miguel de Unamuno, poeta –según González de Cardedal, hecho de pura técnica y ensayo– y escritor español del siglo XX. La obra trabajada es *El Cristo de Velázquez*. Con esta obra el autor hace un recorrido estético y teológico de un autor que intenta recoger los fragmentos de Cristo y del cristianismo que él ha recibido en su época y cultura, y frente a los cuales no sólo trata de descifrar sino, también, de rendir culto y devoción, a pesar de la hostilidad existente entre la Iglesia y la cultura política española, en los tiempos unamunianos.

El segundo autor es Jean Paul Richter, poeta y escritor alemán del siglo XVIII, y la obra presentada es *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cielo diciendo que no hay Dios*. Esta obra, sin lugar a dudas, tiene un carácter dramático insoslayable, que no se condice con la experiencia a su vez dramática del mismo autor, y que González de Cardedal presenta con gran lucidez y sensibilidad humana. La vida y obra de este autor es un anuncio profético de lo que serían los siglos venideros, con las consecuencias prácticas de la muerte de Dios, y donde no exista un Padre a quién amar y en quien buscar consuelo. Según el teólogo avilense, producto de una muy mala traducción que hicieron los franceses de la obra de Richter, se entendió en ella un profundo ateísmo. Pero, lejos de eso, Richter es un profeta que pone en boca de Cristo lo que *sería* –como hipótesis– un mundo sin Dios.

El tercer autor es Antonio Machado, escritor español y poeta del siglo XX, a quien González de Cardedal presenta como original y sencillamente *poeta*. No se muestra una obra concreta, pero sí se ofrecen fragmentos, ideas e intuiciones que destellan la belleza de Dios y la gloria de Cristo, quien por ser imagen de Dios y del hombre, se ha convertido en medida suprema de nuestra humanidad.

Y, en último lugar, el teólogo avilense presenta a Óscar Wilde, poeta irlandés del siglo XIX, y la terrible experiencia carcelaria que tuvo que enfrentar debido a su homosexualidad. A través de Wilde, González de Cardedal muestra la delicadeza de un hombre que encuentra en Cristo al *verdadero poeta*. Esta experiencia de encuentro con Cristo marcó tan profundamente a Wilde, porque lo hizo llegar al borde de su existencia. En la cárcel se encontró consigo mismo, con Cristo y con la muerte, palabra suprema de la que nació su mejor poesía y la que le sirve de excusa al autor de *Cuatro poetas* para presentar la genialidad de Óscar Wilde y su profunda sensibilidad para interpretar a Cristo a través de diversos fragmentos escogidos de su cuantiosa obra.

⁷⁸ Cf. P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 287.

3.3.4. Aprendizaje cristológico desde el diálogo crítico

La segunda parte de la obra *Cuatro poetas*, es una reflexión final que el teólogo avilense ha titulado *Prolegómenos para una cristología*. Es la parte más breve en la que realiza una conclusión cristológica, donde finalmente establece el nexo concreto entre teología y poesía. En todo el apartado, se aprecia una visión muy crítica hacia la teología, la cual habría asumido un discurso racionalista y moralista, muy propio del siglo XIX y XX. La preocupación que subyace es el racionalismo teológico que fue perdiendo la dimensión estética del anuncio⁷⁹.

El aspecto metodológico a través del cual lleva esta empresa adelante es evidenciando los filósofos y pensadores del siglo XIX, que tuvieron resonancia en la teología y produjeron la pérdida de la sensibilidad para captar la experiencia humana en toda su fragilidad, así como en todo su esplendor. El dolor, el sufrimiento, el amor, la belleza, la contemplación, la esperanza y la desesperanza fueron abandonados por el discurso teológico, haciendo del cristianismo una religión insensible a lo propiamente humano⁸⁰. Por esto, González de Cardedal está convencido que la teología debe recuperar estos espacios humanos –estéticos y dramáticos– que le permita mostrar, desde su multiplicidad de perspectivas y métodos, la interpretación del hecho Jesucristo, de tal manera que tenga resonancia en el mundo actual.

En relación con lo anterior, señala González de Cardedal que, frente al Dios encarnado y crucificado, no es posible la actitud meramente estética ni tampoco es suficiente solamente la ética. Ésa es la paradoja, ése es el escándalo y ésta es la esencia del cristianismo⁸¹. Ante la encarnación y la cruz, solo dos actitudes son posibles: o el rechazo o el amor. Siguiendo a Kierkegaard, el teólogo avilense piensa que cuando el ser humano se encuentra con lo esencial, es decir, con Jesús, la decisión es entre fe o escándalo religioso, pero fe que se traduce en Amor. Con San Pablo y San Juan, queda superada toda pretensión pietista, moralista o ilustrada de la comprensión del drama de Cristo. A Cristo se llega por un encuentro con su vida, su muerte y su resurrección, aspectos que tocan al ser humano entero⁸².

Para González de Cardedal, una auténtica cristología debe estar atenta a toda la magnitud de la existencia de Cristo:

“Si la cristología tiene que pensar a Cristo como salvador de la vida humana, debe comenzar narrando su historia, percibiendo su latido en las acciones vividas y la trasposición que realiza del ser de Dios a nuestra existencia humana, con la cual está operando también una trasposición de la existencia humana a Dios”⁸³.

Así mismo, la teología tiene que ser relato de esa humanidad de Dios en Cristo, porque por esa humanidad Dios ha hablado de sí mismo; a esa humanidad Dios la ha resucitado. Los varones y mujeres que han comunicado esta historia la han hecho no desde la ley y la razón (o, mejor dicho, el racionalismo moderno), sino desde el amor. Por eso el cristianismo no es contar un dogma, sino que es hablar y anunciar una experiencia de amor que ha tocado en el fondo de la existencia humana⁸⁴. El cristianismo es historia, historia de una persona, en un tiempo y lugar, con unas intenciones y proposiciones que pueden rechazarse o aceptarse, pero nunca sojuzgar o domesticar. Puntualiza Pedro Bayá en su tesis sobre la obra:

⁷⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 540.

⁸⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 542.

⁸¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 562.

⁸² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 557-560.

⁸³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569.

⁸⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569-570.

“Lo que está detrás de este diálogo es el anhelo de escribir una cristología renovada, actualizada, que incluya las voces sobre el hombre y sobre Dios de los últimos tiempos tanto de poetas como de teólogos. Como preparación a esa nueva Cristología, que efectivamente publicará más tarde el teólogo avilense deja constancia de su búsqueda cristológica en este libro de 1996. Asimismo, gran parte de su obra anterior a 2001 apuntaba a elaborar dicha cristología. Por lo tanto, *Prolegómenos para una cristología* es a la vez que un jalón histórico en la concepción de la Cristología de Cardedal, un libro con peso propio, en el que como teólogo accede al misterio de Cristo guiado simultáneamente por la teología y la voz de los poetas”⁸⁵.

En definitiva, el subtítulo elegido *Prolegómenos para una cristología*, da cuenta del interés fundamental de la obra en la que González de Cardedal proporciona nuevos géneros cristológicos, que nacen de su profundo vínculo con la literatura y los resultados de sus investigaciones al respecto⁸⁶.

3.4. Focos de atención del teólogo hacia los poetas y literatos

Siguiendo una lectura atenta a la obra, se han recogido tres focos trasversales que, a mi juicio, González de Cardedal tiene en cuenta al momento de dialogar con los poetas. Serían elementos que subyacen en todo el escrito y explican la metodología seguida por el autor de *Cuatro poetas desde la otra ladera*.

3.4.1. La búsqueda de sentido y significación

En la vida de los cuatro poetas estudiados por González de Cardedal, Cristo ha ocupado un lugar central, si no a lo largo de toda su obra, al menos en un momento decisivo. En situaciones históricas y personales muy diferentes, los cuatro han encontrado, en el destino de Cristo, una palabra iluminadora para la pregunta por el sentido de la vida, para el conocimiento de Dios y para el enigma de la soledad humana⁸⁷. El teólogo avilense ha recogido los fragmentos de sentido y de amor que estos poetas han forjado, poniendo sus ojos en los evangelios, y su inteligencia y corazón en la persona de Cristo. Una teología que pretenda ser católica tiene que llegar hasta esos fragmentos⁸⁸. En el caso de Wilde, quien ha releído los evangelios en la cárcel, quedó fascinado por la figura de Cristo, a quien vio en cada hombre condenado al envilecimiento en vida –que es peor que la ejecución– y ha encontrado, en la transparencia humilde de Jesús, el esplendor de la belleza misma.

3.4.2. La Belleza como Gloria de Dios

En casi toda esta propuesta aparecen las huellas, explícita e implícitamente en diversas ocasiones, del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar. El teólogo avilense se ha referido al pensamiento balthasariano más de 48 veces en las citas de la obra estudiada, el cual es posible presentarlo a través de la siguiente cita:

“Nuestra palabra inicial se llama belleza. La belleza, palabra desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha perdido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándole a su avidez y a su tristeza. La belleza, en la que nos atrevemos a seguir creyendo y

⁸⁵ P. BAYÁ CASAL, “Entrevista a Olegario González de Cardedal...”, 35.

⁸⁶ Así mismo, deja ver las influencias de los teólogos contemporáneos, especialmente la figura de Balthasar, elaboradas a partir de la modificación que ha operado en él la literatura junto a las investigaciones de los principales teólogos contemporáneos. González de Cardedal se ubica en el umbral de la cristología del siglo XX y, aunque se reconoce heredero de la teología de Balthasar, su trabajo es diferente, puesto que no apunta a una teología de la totalidad como busca la teología balthasariana.

⁸⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 569.

⁸⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 551.

a la que hemos convertido en una apariencia para poder liberarnos de ella sin remordimientos. En resumen, una palabra (la belleza) anacrónica para la filosofía, la ciencia y la teología, una palabra de la que en modo alguno puede hacerse hoy alarde y con la que se arriesga uno a predicar en el desierto”⁸⁹.

El teólogo chileno Rodrigo Polanco, en el volumen I de su reciente publicación sobre una síntesis del pensamiento de Hans Urs von Balthasar, precisa que esta dimensión estética del teólogo suizo no puede comprenderse sin la concepción de la Gloria, sobre todo, su concepción dentro del contexto bíblico, pues es este contexto, el que da la clave de interpretación para comprender la belleza como Gloria de Dios⁹⁰. La gloria se entiende bíblicamente como la presencia de Dios en el mundo: “... pero a la vez, su superioridad como Señor del mundo”⁹¹. Cuando Dios se revela en su palabra, “se hace accesible a otros, se aparece”⁹². Continúa Polanco:

“Pero no es simplemente una imagen, una manifestación, sino el amor mismo, sin límites, del Padre, que aparece en la obediencia sin límites en el Hijo. Pero esa epifanía requiere un contemplador con fe que se deje transformar, asimilándose a lo que ve, es decir, que se deje justificar y deje espacio para el actuar de la justicia de Dios. Con todo, [...] el punto esencial es que el kabod de Yahvé se hace presente en la cruz de Cristo, pero solo el peso, no el esplendor, porque la gloria se manifiesta en la condición de esclavo, en la insensatez de la cruz. Y esta es también la forma de la vida de Jesús como grandeza de ocultamiento”⁹³.

En este sentido, piensa González de Cardedal, que es imprescindible, pasar desde el Cristo pensado –propio del discurso lógico-metafísico de la teología– al Cristo percibido por los sentidos humanos, porque lo más potente del mensaje de Cristo es el impacto de la belleza que su persona provoca y, desde ahí llama. El cristianismo es, ante todo, expresión de la gloria y la belleza de Dios, acogiendo el mundo en Cristo, quien lo transfigura y, desde él, se desvela el esplendor del ser en su majestad alumbradora y deslumbradora del espíritu, que de nada necesita más que de ese alimento que es la belleza⁹⁴.

Sin embargo, la belleza metafísica, expresada como gloria de Dios, teológicamente quedó oscurecida –a ratos olvidada– por los grandes discursos metafísicos y teológicos sistemáticos de la Edad Media y la Edad Moderna. Los intentos de racionalizar al máximo la fe y sus categorías, alejaron a la belleza del plano del discurso teológico. Esa belleza como Gloria de Dios, expresada en el rostro de Cristo, reapareció en la escena humana con los místicos y poetas del siglo XIX, así como por la asfixia ocasionada por el sinsentido tan propio del siglo XX⁹⁵.

El paso de Kant a Goethe y de Kierkegaard a Dostoievski configuraron un paso fundamental en la comprensión de Cristo en el siglo XX. Estos autores, sin duda, son los que dieron curso, desde el siglo XVIII y XIX, a la forma en que se fue configurando nuestra idea de Cristo y, en consecuencia, fue quedando en la naturaleza originaria de la época actual⁹⁶.

⁸⁹ H. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Vol. 1, La Percepción de la Forma*, Encuentro, Madrid 1985, 22.

⁹⁰ Cf. R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar. Vol. I, Ejes estructurantes de su teología*, Encuentro, Madrid 2021, 111.

⁹¹ R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 111.

⁹² R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 111.

⁹³ R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 112.

⁹⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 574.

⁹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 540.

⁹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 575.

Kant y Kierkegaard insertan dos posiciones radicales en el pensamiento de la modernidad. Por una parte, la propuesta kantiana de llegar al dominio de la realidad por las categorías del sujeto; instauró una dominación desde las instancias interiores que buscaban verdad en lo exterior, suprimiendo todo aquello que queda fuera de la luz del positivismo científico, lógico y matemático⁹⁷. La realidad quedó fragmentada y reducida a parcelas de conocimiento, afectando incluso a la interpretación cristológica. El Cristo, en cuanto idea, quedó en posesión de los filósofos; en cuanto figura, de los poetas; en cuanto persona, de los místicos; en cuanto salvador y misterio, de los sencillos; y en cuanto dogma, de los religiosos⁹⁸.

Por otra parte, Kierkegaard, al separar y –de algún modo– condenar lo estético en el ámbito religioso, dejó lo religioso relegado solo al plano de lo ético, contribuyendo a una teología y a una fe mucho más moralista que contemplativa de la belleza. Una fe mucho más individualista, que afectó el plano de la responsabilidad ética frente a Dios, pero donde la pasión, la gratuidad y el amor quedaron oscurecidas en la relación ser humano-Dios⁹⁹.

No obstante, señala el teólogo avilense, solo los poetas rescataron la complejidad del ser humano como espíritu encarnado, frente a la disociación que comenzó con Descartes, y que fue llevada a su máximo con Kant. El idealismo cartesiano, apartando los sentidos del conocimiento, condenándolos, incluso al silencio por considerarlos culpables de engaño, separó la apariencia de la realidad, la superficie de la sustancia. Se pregunta González de Cardedal si acaso no hay algo más que la sustancia en cuanto contenido o si la figura y la forma son solo accidentes. Su respuesta es clara: ¡no!, figura y forma son en sí mismas lo esencial, expresión de lo verdadero; son epifanía y también donación. Esto es lo que han captado y comunicado los poetas. Ellos han percibido los objetos como otros, pero en relación. Han entrado en el mundo de la complejidad, la alteridad y la integridad que es la existencia humana¹⁰⁰.

Por esto Dostoievski es emblemático, porque ha denunciado una época obstinada por una verdad metafísica, moral o científica, así como una época obstinada en revoluciones que intentaron por decreto la bondad en el mundo. Frente a esto, el poeta y escritor ruso reclamó la belleza como alimento primero y último de la vida humana, reconociendo en Cristo la expresión suprema de la Gloria y Belleza de Dios en el mundo, anterior o superior a la verdad –científica o moral– hasta el punto de que elegiría a Cristo si tuviera que optar entre él o la verdad¹⁰¹.

Entonces, el cristianismo comprendió e integró la verdad, la belleza y la bondad –los trascendentales platónicos– en la figura de Cristo. La unidad misteriosa y azarosa que se produjo entre el pensamiento bíblico y el helénico solo aportó a una nueva comprensión de la vida y de Dios mucho más integral y rica. Por un lado, el judaísmo a diferencia del helenismo es una cultura de los sentidos exteriores –del oído, de la recitación y de la memoria– y es también una cultura de la historia; mientras que el helenismo, por otro lado, es una cultura del cosmos. El judaísmo privilegia la acción y el profetismo, y el helenismo, la sabiduría y el arte. Por esto la mística cristiana rebosa de identidad al conjugar estas dos cosmo-visiones. Los místicos supieron integrar la escucha atenta a la palabra de Dios con la contemplación de la figura de la cruz, como imagen concreta de Dios¹⁰². Por esto, para González de Cardedal, el cristianismo es, ante todo:

“Expresión de la gloria y de la belleza de Dios acogiendo el mundo en Cristo, transfigurándolo y desde él desvelando el esplendor del ser en su majestad

⁹⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 575.

⁹⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 576.

⁹⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 577.

¹⁰⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 576.

¹⁰¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 578.

¹⁰² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 578.

alumbradora y deslumbradora del espíritu, que de nada necesita más que de ese alimento de gratuidad, bonanza y gracia que es la belleza. Cristo es la figura central de la revelación en la que se concentra, se personaliza, y a partir de la que se despliega la gloria de Dios en el mundo, que es lo que constituye el decoro, la dignidad y la suprema necesidad del hombre¹⁰³.

Esa es la belleza que atrae. Es la belleza que se plasma, por ejemplo, en el *Cristo de Velásquez* de Unamuno. Esta manifestación suprema de la belleza es lo que ha constituido el fundamento permanente de la atracción de Cristo sobre los hombres; no su eficacia, no su doctrina, ni siquiera su ejemplo moral, sino aquella belleza hecha de sencillez, vulnerabilidad, casi ingenuidad y santidad que, sumadas, encontramos en él. A esa belleza, del rostro de Cristo, que es al mismo tiempo belleza de Dios que atrae, es la que los hombres han adorado y servido.

En consecuencia, el teólogo avilense está convencido de que una generación, que no presta atención a los poetas, los músicos, los escultores ni a los pintores para expresarse y entenderse, pronto perderá, primero la esperanza y después la fe¹⁰⁴. Puesto que “la belleza es la raíz de la esperanza y cuando aquella se seca, no florece la fe y no da fruto el amor”¹⁰⁵. En este sentido, los poetas y los artistas son los transmisores de la belleza que anida en el mundo. Y, por ello, hay que estar atentos a su arte para descubrir allí fuentes de esperanza.

3.4.3. La dimensión de la libertad

El tercer eje que se encuentra en la obra *Cuatro poetas desde la otra ladera*, a mi juicio, tiene que ver con la libertad humana y la libertad de Dios, que González de Cardedal ubica dentro de lo que él titula *Una cristología dramática*¹⁰⁶. El propósito es afirmar que la cristología, así como la Biblia en general, ha traspasado fronteras y se ha comunicado a los seres humanos de todos los tiempos a través de una estructura dramática.

Si bien la figura de Jesús moviliza la contemplación por la densidad de su persona que resplandece en la forma de la cruz, no puede entenderse como mero esteticismo. A la percepción de la figura, corresponde una cristología estética, donde predomina la luz, la imagen y la visión. Pero esta imagen no es una simple escultura griega o una obra de arte común; más bien es una persona que existe en *libertad* y que se realiza en acciones concretas de cara a Dios –su Padre–, ejerciendo un proyecto y actuando con otros humanos. Es decir, la figura de la cruz no es sólo una figura digna de contemplación sin más, sino que precisamente esa contemplación se convierte en adoración, porque estamos frente a una persona concreta con un *drama* concreto¹⁰⁷.

En efecto, González de Cardedal, por un lado, ve que el mundo cristiano heredó y transformó aquello que recibió del helenismo en una nueva mirada. Si en el mundo griego sus columnas vertebrales fueron la filosofía y la tragedia, en el pensamiento cristiano estas columnas se transformaron en historia y drama. En tal caso, la filosofía cristiana se transformó en historia, la historia de un hombre concreto que compartió una

¹⁰³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 574.

¹⁰⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 591.

¹⁰⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 592.

¹⁰⁶ Nuevamente se percibe notoriamente la influencia de Balthasar. Su teodramática queda expresada fundamentalmente desde la dimensión de libertad en la que se encuentran actuando todos los protagonistas del drama humano, los cuales *actúan* en el gran teatro del mundo. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, Vol. 1, *Prolegómenos*, trad. Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero (Madrid: Encuentro, 1990). Rodrigo Polanco afirma que, luego del encuentro con Dios desde la dimensión estética –para Balthasar–, le sigue un diálogo que implique una respuesta y un actuar del ser humano interpelado. En este sentido, «la existencia humana es, de muchas maneras, un drama en movimiento». Cf. R. POLANCO, *Hans Urs von Balthasar...*, 112.

¹⁰⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 596.

historia –y un drama– con otros seres humanos. La filosofía griega busca causas y efectos; el cristianismo es una *historia*, la de un pensamiento, de una forma de mirar el mundo, el ser humano y Dios¹⁰⁸.

Por otro lado, para el mundo griego la vida se expresaba en la forma de la tragedia. La tragedia era la interpretación del destino humano atrapado por poderes ciegos, sustraído por dioses envidiosos, retenido en la culpa y desembocado finalmente en la muerte ciega¹⁰⁹. En la tragedia no hay esperanza, no hay posibilidad de sentido, todo termina trágicamente en desventaja para el ser humano frente a los dioses. De ahí las palabras de Goethe citadas por González de Cardedal en su obra *El Rostro de Cristo*: “todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma”¹¹⁰. Por ende, ¿es posible pensar el cristianismo como tragedia? La respuesta del teólogo avilense se inclina radicalmente por un *no*. Más bien, piensa que el cristianismo es un drama de dos libertades: la libertad del hombre y la libertad de Dios, que no puede leerse sin la cruz de Cristo.

Este drama de dos libertades –infinita de Dios y finita del hombre– queda manifestada en la Revelación de Dios en Cristo:

“La revelación de Dios en Cristo es acción por el mundo y, por consiguiente, después de ser admirada y antes de ser comprendida, tiene que ser correspondida en persona y respondida en acciones como ejercitación de libertad y responsabilización de una historia que abre nuevos horizontes en el mundo, despertando la libertad finita y provocándola a una gesta de realización del bien frente al mal, y a la elección y lucha por lo mejor, diferenciándolo no solo de lo malo sino preferido a lo bueno. Esa es la verdadera libertad, no la mezquina y maligna de elegir entre lo bueno y lo malo que sería la capacidad de elegir entre la nada y la muerte, o todo y vida por otro, sino la capacidad de discernir y preferir entre lo bueno y lo mejor. A la teofanía sigue la teodramática y a una comprensión de Cristo [...] como expresión visible de Dios invisible, sucede otra comprensión que descubre en él la acción de Dios en el corazón de la historia, insertando su libertad en la nuestra y retándonos a luchar desde su lado contra el poder incomprensible e invisible del mal”¹¹¹.

Por consiguiente, el drama cristiano narrado en la Biblia –de las libertades en juego– no puede ser tragedia. La tragedia insuperable existiría si el ser humano ya no clamara y dejara de esperar; solo habría tragedia cuando se quedara sin palabra delante de Dios, cuando dejara de creer en él¹¹².

Por esta razón, la Biblia es drama, es encuentro de libertades invitadas a un destino que, nuevamente, debe ser vivido en plena libertad, acogiendo desde el corazón la propuesta del encuentro entre Dios y el ser humano, a través de Cristo. El ser humano es libre porque está sostenido en la libertad infinita de Dios. De tal modo que este juego de libertades no queda atrapado solo entre Cristo –*el Hijo*– y Dios –*el Padre*–, sino que los seres humanos también tienen una participación activa y plena. La forma en que se dio la entrega del Hijo dependió históricamente del comportamiento de los seres humanos, cuya libertad fue tomada en serio y respetada hasta el final por los otros dos protagonistas del drama. A su vez, la humanidad de Jesús fue actuada por el Espíritu Santo, y por la entrega generosa de María en su educación. En el drama cristiano, no solo están en juego la libertad del Hijo y del Padre, sino todas las libertades que convergen y, por tanto, todos son los protagonistas del drama, porque todas las libertades valen y son

¹⁰⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 595.

¹⁰⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 597.

¹¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid 2012, 372.

¹¹¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 596.

¹¹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 373.

tomadas en cuenta, porque se fundan en la libertad total y plena del primer protagonista: Dios¹¹³.

En definitiva, los poetas y literatos han seguido este diálogo dramático desde esta radical libertad, haciéndose cargo de las preguntas vitales que mueven su existencia. Y, desde ellos, es posible reconocer –desde la otra ladera, es decir, no desde la ladera bíblica– el modo y acontecer de este drama en su propia historia, así como en la cultura de la que ellos son parte.

El caso de Machado es emblemático, porque él busca a este Dios, que a ratos se le presenta esquivo, se esconde y oculta su rostro, pero en otros momentos se le presenta con preguntas a las que debe enfrentar. Por su parte, Unamuno, quien muestra el drama humano en su máxima expresión, nunca pudo superar una noción funcional de Dios. Y, pese a todo su rechazo, siguió siendo kantiano y no vio en Dios sino más que un garante para la inmortalidad. El drama unamuniano fue siempre el vértigo a la muerte, en el que nunca encontró una vida de misericordia.

Palabras finales

Según el teólogo avilense, lo que ofrecen estos autores no es teología, ya que ésta incluye un discurso racional, con pretensiones de validez universal y fundamentación histórica o metafísica¹¹⁴. Tras siglos en los que la reflexión teológica ha creído poder llegar directamente a la sistematización conceptual, sin tener que pasar por el relato (ver, oír, participar), por la figura (contemplar, acoger, dejarse arrebatar, alumbrar), el drama (la libertad, la acción, el seguimiento, la identificación con Cristo), la teología se ha quedado estancada en un ámbito vacío¹¹⁵. González de Cardedal sostiene que la teología ha menospreciado los sentidos, por considerarlos inferiores e insignificantes al acceso a lo divino. La teología ha despreciado la contemplación amorosa, la ha visto como propia de los espíritus ingenuos y ha despreciado el drama considerándola como mera literatura¹¹⁶. Lo que estos autores ofrecen es la apertura a una nueva dimensión de la vida personal de Cristo y del misterio de Dios, implicado en él y en nuestro propio destino, que no habían sido perceptibles antes con tal nitidez, al menos en varios siglos de la historia cristiana.

Los poetas propuestos por González de Cardedal no dan una regla de fe ni mucho menos una teología, pero sí ofrecen un testimonio cristiano en cuanto han tenido experiencias cristianas desde lo estético y dramático del acontecimiento-Cristo, en su propia vida y en su cultura, comunicándolo desde el lenguaje poético y narrativo, cuyas expresiones tanto simbólicas como metafóricas develan las preocupaciones humanas y la relación con Dios. Y, por lo mismo, le dan una nueva perspectiva y un nuevo horizonte a la teología, que como bien ha dicho el teólogo, no pretende ser el lenguaje definitivo, pero sí uno que le de otro sentido y otro ritmo a la teología. El lenguaje poético no ha de ser el lenguaje propio de la teología, pero sí uno a tomar en cuenta con seriedad.

Bibliografía

BAYÁ CASAL, P., “Entrevista a Olegario González de Cardedal. Cristo entre los poetas”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 44/93 (2007) 285-308.

¹¹³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 607-608.

¹¹⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

¹¹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

¹¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera...*, 549.

- BAYÁ CASAL, P., *Cristo entre los poetas. La incorporación de la palabra poética a la reflexión cristológica de Olegario González de Cardedal. El método de diálogo interdisciplinar entre teología y literatura en Cuatro poetas desde la otra ladera*, Tesis de magíster, Pontificia Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires 2010.
- BEGUÉ, M., “La metáfora viva de Paul Ricoeur comentada”, *Teoliterária* 3/5 (2013) 48-86.
- BUSTAMANTE, C., “Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur”, en: M. Bingemer - A. Villas Boas (eds.), *Teopoética: mística e poesia*, PUC Rio – Paulinas, São Paulo 2020, 263-280.
- CONCILIO VATICANO II. *Dei Verbum*. Consultado en junio 05, 2022, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Consultada en junio 05, 2022. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- CONCILIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. Consultada en junio 05, 2022. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “Filosofía y teología”, *Revista de Occidente* Vol. 258 (2002) 5-31.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde: prolegómenos para una cristología*, Trotta, Madrid 1996.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cultura, religión y sociedad. Diagnóstico en el ABC y El País (2007-2017)*, PPC, Madrid 2018.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid 2012.
- JUAN XXIII. «Solemne apertura del Concilio Vaticano II», 11-10-1962. Consultado en junio 05, 2022. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html
- LONERGAN, B., *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.
- POLANCO, R., *Hans Urs von Balthasar. Vol. I, Ejes estructurantes de su teología*, Encuentro, Madrid 2021.
- RICOEUR, P., “El sí en el espejo de las Escrituras”, en: T. DOMINGO, “Amor y Justicia”, Trotta, Madrid 2011, 55-79.
- RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Desarrollos de hermenéutica II*, FCE, México D.F. 2002.
- SÁNCHEZ, P., *¿Quién es Olegario González de Cardedal?*, s/e, Las Vegas 2021.
- TOUTIN, A., *Teología y literatura. Hitos para un diálogo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2011.
- VON BALTHASAR, H., *GLORIA. Una estética teológica. Vol. 1, La Percepción de la Forma*, Encuentro, Madrid 1985.
- ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*. Consultado en junio 05, 2022. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/pensamiento-y-poesia-en-la-vida-espanola--o/html/ff16a76e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html

TOMÁS MORO: ¿UN SANTO MARXISTA?
PROPIEDAD PRIVADA EN LA UTOPIA Y SU TENSION CON EL MAGISTERIO
THOMAS MORE: A MARXIST SAINT?
PRIVATE PROPERTY IN UTOPIA AND ITS TENSION WITH THE MAGISTERIUM

Simón Abdala Meneses¹

Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile
<https://orcid.org/0000-0003-4764-4244>

Recibido: 13.04.2022
Aceptado: 24.05.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420104>

Resumen:

El presente trabajo intenta una aproximación a la aparente tensión que existe entre el concepto de propiedad privada planteado por Tomás Moro en *Utopia* (1516) y lo desarrollado por el Magisterio Católico. Así mismo, revisaremos lo propuesto por la Teología de la Liberación, quienes afirman superar esta oposición y reconciliar fe y marxismo.

Palabras claves: Propiedad privada, Utopía, Tomás Moro, Teología de la Liberación, Magisterio.

Abstract:

This paper attempts an approach to the apparent tension that exists between the concept of private property raised by Thomas More in *Utopia* (1516) and that developed by the Catholic Magisterium. Likewise, we will review what is proposed by Liberation Theology, who claim to overcome this opposition and reconcile faith and Marxism.

Keywords: Private property, Utopia, Thomas More, Liberation Theology, Magisterium.

¹Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, Magíster en Filosofía por la Universidad de Los Andes y Doctor en Filosofía por la Universidad de Los Andes. Docente de Filosofía de la Religión en pregrado y Docente de Epistemología de la Investigación en un curso de Doctorado. Correo electrónico: abdala.simon@gmail.com

Introducción

¿Qué quiso decir Jesús, cuando reconviendo a sus discípulos y en especial a Judas, les dijo: “A los pobres siempre los tendréis?” (Mateo 26, 11). De una lectura literal, alguien desde afuera del mundo de la fe, pensaría que Jesús estaba “justificando la pobreza”. Y no lo culpo, el versículo parece dar a entender eso. Sin embargo, un análisis más profundo daría cuenta de que ni Jesús, ni las cartas de los apóstoles persiguen “que haya pobres” sino que son el resultado de la injusticia humana en el mundo.

Ahora bien, el tema de la pobreza en las enseñanzas de Jesús y en la Iglesia cristiana en general, abre un abanico bastante interesante sobre cómo se ha tratado el tema en relación con la propiedad privada. Esto último a propósito de algunos que la sindicaron como la causa directa de la pobreza en el mundo o de que por lo menos ésta tiene una estrecha relación con la avaricia, acaparamiento.

De cualquier forma, la intención principal de este trabajo es intentar poner al descubierto la dimensión teológica de toda esta disyuntiva, a la luz de lo planteado por Tomás Moro en *Utopía* de 1516. Me parece interesante poder abordar su planteamiento y contraponerlo con la enseñanza del Magisterio y compararlo con la propuesta de la Teología de la Liberación.

Tensiones doctrinarias al interior de la *Utopía*

Cinco años antes de la publicación de *Rerum Novarum*, León XIII quizás tomando como impulso la efervescencia de la contingencia social, beatifica a Tomás Moro, debido a su lealtad a los valores católicos que en 1535 le costaron la vida, tras oponerse al conocido matrimonio de Enrique VIII en Inglaterra.

Es tras unas décadas que en 1935 es proclamado oficialmente santo, por la Iglesia Católica², destacándose su ya mencionado martirio, como uno de sus puntos a recordar. De profesión abogado y como acucioso teólogo, Tomás Moro se destacó por su habilidad en el comercio con otras naciones europeas, representando a Inglaterra³. Sin duda que su nombre no deja a nadie indiferente sobre todo si se tiene su *Utopía* en frente. Esto último, tomándola como una obra adelantada para su época en cuanto a mezclar la doctrina cristiana y humanista. Y es que, a simple vista, ambas formas de entender al hombre y su mundo no caen en mayores contradicciones, salvo por dos o tres puntos, que son el principal objeto de análisis en este trabajo.

La obra de Moro radica básicamente en la descripción de una ciudad del nuevo mundo, relatada por un marino bastante letrado llamado Rafael Hytlodeo, que tras una breve discusión de los problemas que flotan en el aire europeo, donde da a conocer sus originales posturas, concentra de lleno sus fuerzas en referir una por una las cualidades más llamativas de esta ciudad que conoció en sus viajes⁴. Conocidas son entre otras de sus cualidades, el hecho de que la mayoría del pueblo se dedica a la agricultura⁵ y de que desprecian el oro y la plata a tal punto de utilizarla como cadenas y grilletes para los esclavos⁶; su afición por las artes regias⁷ y la prohibición de salir del territorio sin autorización previa⁸. Sin embargo, lo que sin duda llama más la atención de acuerdo con el tema que hemos estado tratando, es el hecho de que no existe la propiedad privada:

² Año de beatificación y santificación de Tomás Moro, <http://www.santopedia.com/santos/santo-tomas-moro>

³ W. ROPER, *La vida de Sir Tomás Moro*, Eunsa, Navarra 2000, 23.

⁴ La obra en sí consta de dos partes; la primera concentra una conversación acerca de la contingencia y nobleza inglesa y europea en general, y una segunda parte donde se da paso a la descripción de Utopía.

⁵ Cf. T. MORO, *Utopía*, Sarpe, Madrid 1984, 91.

⁶ Cf. T. MORO, *Utopía...*, 110.

⁷ Cf. T. MORO, *Utopía...*, 114.

⁸ Cf. T. MORO, *Utopía...*, 105.

“Concedo que mis palabras les puedan parecer desagradables y molestas. Lo que no concibo es que, por lo mismo, les puedan parecer ridículas e insolentes. Si les contase lo que Platón describe en su República, y las cosas que los utopianos hacen de su isla, les podrían parecer mejores, y ciertamente lo son, si bien extrañas. En efecto en ambos casos, todas las cosas son comunes, mientras que aquí rige la propiedad privada”⁹.

Pudiera parecer anecdótico este hecho no tan distante de lo que ciertas comunidades practicaban- entre ellas los primeros grupos de cristianos quienes tenían “todo en común” (Hechos 2, 44) -, lo importante a destacar aquí es que del hecho de que no exista la propiedad privada se derive una sociedad más justa. Sobre esto *Utopía*: “Creo que donde hay propiedad privada y donde todo se mide por el dinero, difícilmente se logrará que la cosa pública se administre con justicia y se viva con prosperidad”¹⁰.

Existe aquí una relación de necesidad entre la propiedad privada y la evolución de una comunidad. Sobre esto mismo, el libro va más allá afirmando que:

“La igualdad es imposible, a mi juicio, mientras en un Estado siga en vigor la propiedad privada. En efecto, mientras se pueda con ciertos papeles asegurar la propiedad de cuanto uno quiera, de nada servirá la abundancia de bienes. Vendrán a caer en manos de unos pocos, dejando a los demás en la miseria. Y sucede que estos últimos son merecedores de mejor suerte que los primeros. Pues estos son rapaces, malvados, inútiles; aquellos, en cambio, son gente honesta y sencilla, que contribuye más al bien público que a su interés personal”¹¹.

Una sociedad sin propiedad privada no solo es mejor, sino que es el único escenario sociopolítico en el que se puede alcanzar una verdad igualdad entre los hombres. Sentencia la obra escrita en 1516:

“Por todo ello, he llegado a la conclusión de que, si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad, el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria”¹².

Más adelante la obra dirá que no existe propiedad privada sobre las casas y que el mal social seguirá hasta que exista la propiedad privada. No es un párrafo o sentencia, sino que son una serie de afirmaciones que nos dan a entender el carácter nocivo de la propiedad privada, y al mismo tiempo del obstáculo que ésta representa para alcanzar una sociedad justa e igualitaria.

A este respecto un comentarista de Moro y su contexto, André Prevost, nos describe el carácter de este proto-comunismo: “Al comunismo totalitario de Platón se opone el comunismo liberal de Moro. La propiedad privada era para Moro una excrescencia maligna que corroe la raza humana”¹³. En esa misma línea, el mismo Diccionario filosófico marxista de 1946 califica a Moro como “el fundador del socialismo utópico y un notable sabio humanista”¹⁴. Sobre lo mismo Karl Kautsky en *Thomas More and his Utopia with a Historical Introduction*, califica a Moro como alguien que estuvo a la

⁹ T. MORO, *Utopía...*, 88.

¹⁰ T. MORO, *Utopía...*, 89.

¹¹ T. MORO, *Utopía...*, 91.

¹² T. MORO, *Utopía...*, 92.

¹³ A. PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid 1972, 115.

¹⁴ M. ROSENATL – P. LUDIN, *Diccionario filosófico marxista*, Pueblos Unidos, Montevideo 1946, 226.

cabeza de sus contemporáneos con ideas socialistas¹⁵.

Sin ir más lejos, Engels y Marx en su *Ideología Alemana*, consideran a Tomás Moro como uno de los personajes ingleses relacionados con el comunismo¹⁶. No hay dudas ni objeciones sobre la relevancia de Moro al interior del pensamiento marxista, cuyo nombre fue puesto por el mismísimo Lenin en el obelisco en homenaje "... a los ilustres pensadores y luchadores por la emancipación de los trabajadores", primer monumento soviético inaugurado el 7 de noviembre de 1918. De cualquier forma, esta Utopía sin propiedad privada pasó a ser una obra de cabecera del movimiento marxista posterior.

Teología de la Liberación

Como un movimiento nacido principalmente en América Latina¹⁷, la "Teología de la Liberación" aparece como un verdadero choque doctrinal con el Cristianismo. Y no precisamente por sus intenciones, que a simple vista pudieran parecerloables, sino principalmente por su noción teológica de la propiedad privada y el futuro orden del mundo.

Más allá de toda cita, la teología de la liberación celebrará ya su primer encuentro en Santiago de Chile en 1972, reconociendo la lucha de clases como hecho fundamental de la historia humana¹⁸. Ahora bien, si tuviéramos que resumir la esencia de lo que persigue esta teología como un híbrido entre Cristianismo y Marxismo: "la lucha de clases es el lugar de vivencia de la fe y de la realización efectiva del amor cristiano, lo que nos llevaría a optar resueltamente por los oprimidos contra los opresores"¹⁹. En palabras simples, esta teología se entiende como el intento por realizar por medio de la fe, los ideales de la justicia social junto con la abolición de la propiedad privada por medio de la revolución: "Una teología que acompaña el compromiso revolucionario de los cristianos y que se define como reflexión crítica de esa praxis, en que la fe se corporiza históricamente, no podrá dejar de hablar de revolución"²⁰.

Todo esto, visto de una manera simple, pudiera sonarnos hasta amigable, teniendo en cuenta el sufrimiento de los más vulnerables y golpeados de nuestra sociedad; es más, dicha teología pudiera, porque no, ser un complemento que todo cristiano con amor a la justicia social debiera tener, sino fuera por las implicancias que esta teología esconde. Y para revisar rápidamente dicha cuestión dividiremos su doctrina en 6 puntos principales:

- 1) El lugar de la verdad: En esta particular teología, la verdad no se define como "la adecuación de la cosa e intelecto" (tradición Aristotélico Tomista), sino que es entendida como el "desarrollo de la razón inmanente en la historia", en pocas palabras: la verdad se demuestra en la práctica; si no se palpa en la praxis, entonces no es verdad²¹.
- 2) Dialéctica de la lucha de clases: Toda la dinámica histórica del hombre descansa en la lucha de clases; la historia consiste en el desarrollo de esta lucha y su inminente superación²².
- 3) La revolución como expresión culminante de conflictualidad: Como la revolución en el marxismo aparece como un imperativo histórico a la vez que proceso social, la teología de la liberación importa esta concepción de historia social en la que, "todo progreso es necesariamente revolucionario, así como toda revolución proletaria constituye

¹⁵ Cf. K. KAUTSKY, *Thomas More and his Utopia with a Historical Introduction*, Forgotten Books, s/l 2002, 170.

¹⁶ Cf. C. MARX – F. ENGELS, *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Barcelona 1974, 552.

¹⁷ Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo en la teología de la liberación*, Ilades, Santiago 1977, 9.

¹⁸ Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 16.

¹⁹ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 26.

²⁰ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 28.

²¹ Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 25.

²² Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 26.

necesariamente un progreso”²³.

4) Como agente mesiánico: En este punto es donde el proletariado hace las veces de “mediador” entre la cruda realidad y esa realidad sagrada cargada de ser y de potencia; sin embargo, dicho lugar no es en un “más allá” (como el cielo cristiano), sino que concreta en la historia misma²⁴.

5) El Proceso de Liberación: Debido a que esta teología reduce toda la historia humana a un conflicto social de lucha de clases, tanto el pecado con la salvación se vuelven conceptos absolutamente políticos y no espirituales por lo que “la liberación del hombre aparece como un hecho meramente histórico que se agota en la historia (...) y se lleva a cabo a nombre de un ser colectivizado y ateo en el cual ha sido eliminado toda alineación”²⁵.

6) La praxis política: En este punto lo político se toma como una mediación provisional que cobra diversas formas a través de la lucha para luego ser eliminado por el gobierno unipartidista del socialismo. En palabras de Fernando Moreno: “Lo político aparece multidimensionalmente (...): es conciencia de clase y de misión histórica del proletariado; es conflictualidad dialéctica expresada en la revolución como acto y proceso magno del Proletariado; es estrategia; es proyecto e ideal utópico de liberación”²⁶.

Visto todo esto, no está demás decir, que la teología de la liberación aboga por una eliminación de la propiedad privada, contraviniéndola como trofeo del término de la lucha de clases. Sobre este punto el que, en ese entonces, fuera Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, quien por encargo de Juan Pablo II profundizó en el tema: “El concepto bíblico de pobre ofrece el punto de partida para la confusión entre la imagen de la historia en la biblia y la dialéctica marxista; ese concepto es interpretado con la idea de proletariado en sentido marxista, y justifica al mismo tiempo al marxismo como una herramienta legítima para la comprensión de la biblia”²⁷. Sobre esto mismo *Libertatis Nuntius* de 1984 afirma:

“En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *a priori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los «teólogos de la liberación» toman de los autores marxistas”²⁸.

¿Representa pues, dicha confusión, un peligro para la sana doctrina de la fe? ¿Por qué no se podría interpretar la *Palabra de Dios* en clave marxista?

En este punto Fernando Moreno coteja tres consecuencias principales de por qué la teología de la liberación sería incompatible con el evangelio:

1) Inmanentismo: Existe una paulatina “reducción de la trascendencia, de Dios y de lo

²³ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 27.

²⁴ Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 29.

²⁵ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 30.

²⁶ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 34.

²⁷ F. MORENO, *Teología de la Liberación: un debate actual*, Communio, Santiago 1984, 54.

²⁸ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius*, Roma 1984, VII, 6.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

espiritual a la naturaleza o a la historia o al hombre solo”²⁹.

2) Relativismo histórico: Se niega todo absoluto inmutable. Nada previo al socialismo permanece sino hasta que el hombre se consuma en la historia.

3) Relativismo Epistemológico: Proveniente de una relación formal-determinante entre el sujeto y el contenido mismo del conocimiento, este último se condicionaría a la adecuación dialéctica de lo real en la historia. Con lo que todo conocimiento real, debiera resultar adecuado al proceso social³⁰.

Resumiendo, la teología de la liberación no solo afirma la posibilidad de una mixtura entre fe cristiana y marxismo sino una completa subyugación entre una y otra bajo una interpretación dialéctica de la historia. En dicho marco, la influencia de Utopía y el rol que le delega a la eliminación la de la propiedad privada es trascendental. Al igual que la obra de 1516, solo por medio de la eliminación de la propiedad privada se alcanzarían valores morales imprescindibles al interior del cristianismo como lo son la justicia, la igualdad, la solidaridad y el desprendimiento. En ese sentido se puede afirmar sin mucha novedad, que la Utopía bien aparece como la primera referencia cristiana para esta teología. Sobre esto en *Liberación y Teología* de Roberto Oliveiro afirma:

“De un estudio aun superficial de la obra de Tomás Moro, se obtiene con claridad la ‘relación de la utopía a la realidad histórica’ de su tiempo. Ahora bien, su visión no es regresar a un paraíso perdido, sino el edificar la ciudad del futuro. Su visión es dinámica y actualmente se refunde en los términos ‘anuncio-denuncia’ por Paulo Freire”³¹.

Moro no solo es un referente para entender la eliminación de la propiedad privada sino también para entender la relación que tiene el marxismo con la utopía y su posicionamiento como manera de pensar la realidad. Sobre esto mismo Oliveiro:

“El segundo nivel del proceso de liberación es la afirmación del hombre como Señor de la historia y el rechazo de la visión que lo contempla como objeto perdido en ella. Es punto que nos une con toda persona que lucha por el crecimiento del hombre. Que lucha por el logro de hacerlo dueño de su destino. Este nivel es el propio del pensamiento utópico, ya sea de Marx o de Tomás Moro y de todos aquellos que imaginan creativamente un proyecto histórico para el hombre”³².

Bajo esta perspectiva la eliminación de la propiedad privada solo sería una expresión del pensamiento utópico, que, para la Teología de la Liberación, no es más que un acto de protesta. Esta utopía subversiva se expresa como una de las primeras etapas de la liberación humana: imaginar un mundo posible como expresión de un llamado hacia los pueblos para hacerse cargo de la historia.

Según sus críticos por esa razón es que, a partir de un hombre reducido, el cielo de la teología de la liberación no es uno que proclame una verdad espiritual, sino uno que se da en la praxis; no cree en la autoridad divina de la iglesia como mediadora hacia Dios sino en la del proletariado, transformando a Dios en una realidad inmanente alcanzable por medio de categorías científicas.

¿Existe pues, una relación de necesidad entre la abolición de la propiedad privada y corrientes alejadas de la sana doctrina cristiana?

Como hemos venido intuyendo desde la introducción, la propiedad privada, el hecho histórico de su justificación, más que ser una excusa de la iglesia para legitimar la riqueza

²⁹ F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 73.

³⁰ Cf. F. MORENO, *Cristianismo y Marxismo...*, 74.

³¹ R. Oliveiro, *Liberación y Teología*, Digital Servicios Koinonia, Centro de Reflexión Teológico, México D.F. 1977, 130.

³² R. Oliveiro, *Liberación y Teología...*, 113.

de unos pocos en detrimento de muchos, aparece como el espacio de conflicto entre lo que pudiera entenderse como una lucha teológica.

La visión del Magisterio

Ahora, si bien la visión de la Teología de la Liberación no es la única lectura que existe sobre la propiedad privada en la *Utopía*³³, lo cierto es que ante la influencia que un Santo de la Iglesia ejercer sobre los movimientos comunistas han requerido una declaración inequívoca de parte del Magisterio.

Por ejemplo, en 1891 la encíclica *Rerum Novarum* afirmaba:

“Para solucionar este mal, los socialistas, atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación”³⁴.

Literalmente define como socialistas a aquellos que abogan por el fin de la propiedad privada, calificándola como una errónea manera de solucionar las injusticias y carencias de los más pobres. Es más, la encíclica afirma que:

“El que Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada. Pues se dice que Dios dio la tierra en común al género humano no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asignó a nadie la parte que habría de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos”³⁵.

Esta opinión de la propiedad privada se ha desplegado con ciertos matices que apelan a la función social de la propiedad privada, pero jamás a la idea de su abolición. En ese sentido San Juan Pablo II en 1992 afirmó en *La Propiedad Privada y el Destino Universal de los Bienes* que el derecho legítimo a la propiedad privada es para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado (13). No se ve por ningún lado la deslegitimación de carácter teológico a la propiedad privada sino todo lo contrario; ésta sería un medio de eficiencia para administrar y hacer prosperar la tierra que Dios nos dio.

Sobre esto mismo *Libertatis Nuntius*:

“Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las «teologías de la liberación» a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre. En efecto, el núcleo ideológico, tomado del marxismo, al cual hace referencia, ejerce la función de un principio determinante. Esta función se le ha dado en virtud de la calificación de científico, es decir, de necesariamente verdadero, que se le ha atribuido”³⁶.

³³ Lecturas más moderadas afirman que Moro “no quiso decir eso” o “que se largaría a reír si lo leyeran como marxista” (J. GUY, *Thomas More*, Oxford University Press, London 2000, 95)

³⁴ LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, Paulinas, Chile 1941, 2.
<https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/46080/1/208314.pdf>

³⁵ LEÓN XIII, *Rerum Novarum...*, 6.

³⁶ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius...*, VIII, 1.

Los más críticos a Utopía –aquellos que lo ven como una amenaza marxista- llaman también la atención a que la isla no era cristiana y “muchos adoran a astros y dioses”³⁷; en donde “Dios se complace en que haya variedad de religiones”³⁸ y en donde el enfermo que accede a una muerte voluntaria “obrará sabiamente porque con la muerte no va a desprenderse de un goce sino de una tortura”³⁹. Lo cierto es que estamos en presencia de una isla sin teología cristiana porque no habían recibido el mensaje del evangelio, pero sí tenían una propiedad privada clausurada, eutanasia y ecumenismo como si aquello fuese el curso natural de una sociedad ideal.

Entonces, ¿cómo alguien de formación católica formidable como la tuvo Tomás Moro, llegó a desplegar estas ideas? Es aquí cuando se hace más presente que nunca la amistad que tuvo con Erasmo de Rotterdam. Tiene mucho sentido tener en cuenta el tipo de humanismo que compartían ambos pensadores como objetivo, en cita de Prévost: “En el espíritu de los humanistas el *Elogio de la Locura* y la *Utopía*, constituían el umbral que había que atravesar, antes de emprender la reforma del pensamiento y de las costumbres”⁴⁰. Y a pesar de que la influencia entre ambos fue mutua, al parecer en *Utopía* específicamente hubo más de Erasmo que del propio Moro o quizás fue todo lo contrario: “En esto es en lo que el espíritu de Erasmo respondía a las secretas aspiraciones de Moro: reivindicar los recursos de la naturaleza humana, no sacrificar nada de ellos e incluso desarrollarlos, con el fin de que la gracia de Cristo-Hombre pueda apoderárselos mejor, penetrarlos y edificarlos”⁴¹.

Se trata en definitiva de recobrar el verdadero sentido del hombre pleno en todas sus capacidades; de preparar al individuo para así potenciar la gracia divina: “Para Moro y Erasmo era preciso, primero y, ante todo, reafirmar la cooperación necesaria del hombre a su propia salvación, la parte de la inteligencia y de la voluntad en la preparación para la fe, el mérito de los actos humanos”⁴². Y es en este punto, en el de la autonomía inteligente, en donde ambos pensadores parecieran distinguirse: “Para Erasmo, el fin de la moralidad es la comunión de los espíritus en un mismo ideal por medio de una acción intelectual sobre las almas. La naturaleza real, ontológica, de la gracia parece que ha sido olvidada (...) su concepción de la iglesia se resiente de esta teología de la gracia”⁴³.

A simple vista, el humanismo de Erasmo influyó y sentó las bases del humanismo de Moro, quien, en *Utopía*, funda lo que para muchos marxistas es una de las primeras defensas del marxismo.

Sobre esto el filósofo alemán Eric Voegelin afirma este tipo de pensamiento como “Místicas activistas”,

“En ambos casos se encuentra una representación relativamente clara del estado de perfección; en Comte la de una situación final de una sociedad industrial bajo la dirección temporal de los managers y la espiritual de los intelectuales, y en Marx, la de una situación final de un imperio de la libertad sin diferencias de clases. En ambos casos hay claridad sobre el camino hacia la perfección: en Comte, mediante la transformación del hombre hacia su forma suprema, la del positivismo, y en Marx, a través de la revolución del proletariado y la transformación del hombre en el superhombre comunista”⁴⁴.

Es esta falsa idea de consumación de la historia humana en unos cuantos ideales los

³⁷ T. MORO, *Utopía...*, 156.

³⁸ T. MORO, *Utopía...*, 172.

³⁹ T. MORO, *Utopía...*, 133.

⁴⁰ A. PRÉVOST, *Tomás Moro...*, 128.

⁴¹ A. PRÉVOST, *Tomás Moro...*, 131.

⁴² A. PRÉVOST, *Tomás Moro...*, 133.

⁴³ A. PRÉVOST, *Tomás Moro...*, 134.

⁴⁴ E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas como sucedáneos de la religión*, Rialpm, Madrid 1966,

que para Voegelin, tienen descarrilada la conciencia. Abandonarse a estos preceptos es negar una apertura hacia la trascendencia y presentar a Dios como una proyección de la sustancia del alma humana en el espacio ilusorio, irreal, que posee sustancia sólo en el intelecto⁴⁵. Sobre lo mismo explica Voegelin:

“El ideal no siempre será descrito tan minuciosamente como lo hizo Moro, sino que son mucho más frecuentes las representaciones de un estado final, considerado como valiosísimo, pero que tienen que ser entendidas como negaciones de unos males específicos del mundo”⁴⁶.

Los principales males que eliminar son el esfuerzo del trabajo, la pobreza, las enfermedades y los deseos sexuales. Se supone que, tras la consecución de estos ideales aislados, la sociedad encuentra una especie de redención socio-existencial. Cabe destacar que en este tipo de derivación se describe mucho el ideal a concretar, pero poco se da cuenta de los medios para llevarlo a cabo.

El fenómeno de la teología de la liberación es un asunto teológico y no tanto político, no solo porque realiza una relectura del sentido y propósito del cristianismo en la historia sino porque pareciera atentar en contra de las ideas de trascendencia y soberanía de Dios en la historia humana.

Conclusión

Lo cierto y para finalizar, es que, no siendo fácil de develar la teología implícita en *Utopía*, la obra en sí misma da indicios de alejarse de la doctrina cristiana por dos temas tradicionalmente esenciales: la propiedad privada y la eutanasia. No sabemos si Tomás Moro ignoró aquel hecho o simplemente lo pasó por alto influido por las poderosas corrientes humanistas que por ese entonces daban indicios de un renacimiento griego. Particularmente pienso que la posibilidad real de presentar híbridos entre cristianismo y racionalismo o cristianismo y humanismo pudiera implicar pasar a llevar la misma esencia de la doctrina, pervirtiendo el carácter de su fe. La doctrina cristiana, desde este punto de vista, pareciera impermeabilizarse de forma natural a todo aquel que quiera utilizar la doctrina con otros fines que no sean la evangelización del mundo.

Según el Magisterio este es un atentado directo a la teología y a la fe misma, quedando ésta como un medio para la auto redención del hombre y no como una forma de alcanzar la salvación. Sobre esto la amenaza principal no es solo la eliminación de la propiedad privada sino la relación de causalidad que tenía esta con valores morales como la justicia, el bien, la solidaridad y la igualdad. De hecho, la teología cristiana persigue dichos valores, pero siempre en el marco del respeto a las libertades personales de emprendimiento, desarrollo personal y creatividad.

Por otro lado, de si Tomás Moro escribió *Utopía* como una parodia o no, jamás lo sabremos. Lo que sí sabemos es la enorme influencia que dejó en el pensamiento marxista y en la teología de la liberación, los que hasta hoy día crecen. No por ello Moro es culpable y hay que dudar de su fe, por el contrario, se debe hacer la separación entre el autor, su contexto y su obra. Sin embargo, resulta por lo menos problemática la relación que surge entre la obra de 1516, el Magisterio y la Teología de la Liberación latinoamericana. Sabemos que la Iglesia Católica no defiende una propiedad privada totalizante sino una que debe ponerse al servicio de las personas, pero bien sería revisar cómo es que dichos principios se están llevando a cabo hoy en día.

La historia siempre será más compleja de lo que parece, y el tema de la propiedad privada sin duda lo es, sobre todo cuando es una la obra de un Santo quien afirme cosas

⁴⁵ Cf. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas...*, 26.

⁴⁶ E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas...*, 17.

diametralmente opuestas a las del Magisterio. Nada hacía presagiar que el nombre de Tomás Moro terminaría en el estandarte marxista-leninista, en eso La Iglesia no tiene culpa, pero dicha anécdota nos debe dejar con el compromiso de pensar cuál es la propuesta que los creyentes ofrecen ante las injusticias y pobreza. ¿Será que hay algo mejor que perseguir una Utopía?

Bibliografía

- GUY, J., *Thomas More*, Oxford University Press, London 2000.
- KAUTSKY, K., *Thomas More and his Utopia with a Historical Introduction*, Forgotten Books, s/l 2002.
- LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, Paulinas, Chile 1941, <https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/46080/1/208314.pdf>
- MARX, C. – ENGELS, F., *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Barcelona 1974.
- MORENO, F., *Cristianismo y Marxismo en la teología de la liberación*, Ilades, Santiago 1977.
- MORENO, F., *Teología de la Liberación: un debate actual*, Communio, Santiago 1984.
- MORO, T., *Utopía*, Sarpe, Madrid 1984.
- OLIVEIRO, R., *Liberación y Teología*, Digital Servicios Koinonia, Centro de Reflexión Teológico, México D.F. 1977.
- PRÉVOST, A., *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid 1972.
- ROPER, W., *La vida de Sir Tomás Moro*, Eunsa, Navarra 2000.
- ROSENATL, M. – LUDIN, P., *Diccionario filosófico marxista*, Pueblos Unidos, Montevideo 1946.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius*, Roma 1984, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html
- VOEGELIN, E., *Los movimientos de masas como sucedáneos de la religión*, Rialpm, Madrid 1966.
- WOJTYLA, K., (1992), *La Propiedad Privada y el destino universal de los bienes*, <https://repositorio.ugm.cl/bitstream/handle/20.500.12743/354/LA%20%20PROPIEDAD%20%20PRIVADA%20%20Y%20%20EL%20%20DESTINO%20%20UNIVERSAL%20%20DE.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

**¿MI MAMÁ ES UNA BRUJA?, UN APOORTE A LA EDUCACIÓN RELIGIOSA
ESCOLAR-ERE, DESDE LA PRÁCTICA RELIGIOSA Y ESPIRITUAL DE MUJERES
AFROCOLOMBIANAS**
IS MY MOM A WITCH? A CONTRIBUTION TO RELIGIOUS EDUCATION SCHOOL-ERE,
FROM THE RELIGIOUS AND SPIRITUAL PRACTICE OF
AFRO-COLOMBIAN WOMEN

Luis Oswaldo Martelo Ortiz¹
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0003-3100-7005>

Recibido: 25.04.2022
Aceptado: 13.05.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420105>

Resumen:

El presente artículo es en primer lugar un homenaje a muchas mujeres afrocolombianas que han vivido y viven su práctica religiosa católica sin menoscabo de su práctica espiritual afrocolombiana. Junto al homenaje, este artículo tiene la pretensión de aportar a la educación religiosa escolar-ERE elementos de análisis suficientes para confrontar y reevaluar la forma en que se estereotipa y discrimina las prácticas espirituales y religiosas de otros pueblos. En particular de las comunidades afrodescendientes que habitan Colombia, y que han sido evangelizadas, sincretizando esta experiencia devenida del esclavizador, con sus propias cosmogonías, espiritualidades, rituales y prácticas de relacionamiento con el prójimo, con dios, o los dioses y la naturaleza. Este artículo de investigación busca proponer, desde la educación religiosa escolar-ERE, una aproximación a la lucha del movimiento social afrocolombiano, por hacer de la escuela, el currículo y el aula, un escenario antirracista y en este caso particular, intersectorial. Al traernos a mujeres afrocolombianas, lideresas dentro de sus comunidades, en su mayoría empobrecidas y sin acceso a educación, a ser protagonistas de una propuesta de cambio desde el escenario de la religión. Este artículo es fruto de una observación participante, combinada con entrevistas semiestructuradas e investigación acción participativa-IAP, métodos que, articulados a la revisión documental, nos permiten abordar problemáticas y plantear soluciones desde la experiencia de un grupo de mujeres que encuentran en su fe, práctica religiosa y espiritualidad de matriz africana. Una oportunidad para luchar contra la discriminación y el racismo albergado en el aula y promovido por las religiones y el colonialismo, que ubica lo negro, y en este caso lo afrocolombiano, con una carga negativa, evidenciada en los señalamientos peyorativos que reciben al ser nombrada brujería, maleficios y perversión, siendo estas, las antagonistas de las religiones eurocentradas.

Palabras claves: educación religiosa escolar-ERE, espiritualidad, mujer afrocolombiana, interseccionalidad y racismo.

¹ Teólogo y licenciado en teología, Pontificia Universidad Javeriana. Magister en entornos virtuales de aprendizaje, Universidad de Panamá. Especialista en estudios Afrolatinoamericanos y del caribe, CLACSO. Candidato al título de magister en políticas públicas y desarrollo, FLACSO. Correo electrónico: marteloortiz@gmail.com

Abstract:

This article is first a tribute to many Afro-Colombian women who have lived and live their Catholic religious practice without undermining their Afro-Colombian spiritual practice. Along with the homage, this article is intended to contribute to the religious school education – ERE elements of sufficient analysis to confront and reassess the way in which the spiritual and religious practices of other peoples are stereotyped and discriminated against. In particular of the Afro-descendant communities that inhabit Colombia, and that have been evangelized, syncretizing this experience that became the enslaver, with their own cosmogonies, spiritualities, rituals and practices of relating to others, to God or to the gods and nature. This research article seeks to propose, from the school religious education-ERE, an approach to the struggle of the Afro-Colombian social movement, to make the school, the curriculum and the classroom an anti-racist scenario and in this particular case, intersectoral. By bringing us Afro-Colombian women, leaders within their communities, most of them impoverished and without access to education, to be protagonists of a proposal for change from the scene of religion. This article is the result of participant observation, combined with semi-structured interviews and participatory action research-IAP, methods that, linked to documentary review, allow us to address problems and propose solutions from the experience of a group of women who find in their faith, religious practice, and spirituality of African matrix. An opportunity to fight against discrimination and racism harbored in the classroom and promoted by religions and colonialism, which places the black and in this case the Afro-Colombian, with a negative charge, evidenced in the pejorative remarks they receive when appointed such as witchcraft, curses and perversion, these being the antagonists of Eurocentric religions.

Keywords: School religious education-ERE, spirituality, Afro-Colombian women, intersectionality and racism.

La ERE y el Estado colombiano

El estado colombiano en la constitución política de 1991 establece en los artículos 18, 19 y 27, que, en la nación colombiana, todos y todas sus ciudadanas gozaran del derecho a la libertad de conciencia, de cultos y de enseñanza, aprendizaje y cátedra. Y no podrán ser discriminados como consecuencia de sus convicciones y obligado a ir en contra de lo que profesa. De esa forma, todas y todos los colombianos son libres de practicar su religión y difundirla, garantizando el estado la libertad de enseñanza. A su vez, en los artículos 67 y 68 de la citada constitución, se consagra la educación como un servicio público que tiene una función social y busca el acceso al conocimiento. Estipulando a su vez que los padres de familia tendrán derecho de escoger el tipo de educación para sus hijos menores y que en los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir Educación Religiosa². Bajo estas circunstancias, el estado colombiano, dentro de su servicio de educación pública, y como estado laico, se desliga de la obligación de brindar dentro de sus establecimientos educativos, ningún tipo de cátedra que funcione como iniciación para una religión o que realice proselitismos o difame una práctica o la otra. Sin embargo, su ley nacional de educación comprende que la educación es un proceso de formación integral, permanente, personal, cultural y social de la persona humana; por lo tanto, incluye la educación religiosa escolar-ERE³, como un proceso para acceder al conocimiento, sin participar del proselitismo o mucho menos señalar peyorativamente, excluir una práctica u otra.

En procura de garantizar el acceso al conocimiento religioso, espiritual y ritual de las civilizaciones del mundo, la ley 115 de 1994, ley nacional de educación, incluyo, dentro del plan de estudios de los centros de formación formal, el área obligatoria de educación religiosa. Área que pretende, sin perjuicio de las garantías constitucionales de libertad de conciencia, cultos, el derecho de los padres de familia de escoger el tipo de precepto superior, e incluso privarse de esta área, ya que el estado no puede obligar a recibirla

² La enseñanza de la educación religiosa en los establecimientos educativos, revisado en Google en: <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-86905.html>

³ Educación Religiosa Escolar, también conocida por sus siglas ERE, será nombrada en este artículo a partir de este momento por sus siglas.

dentro de la institución. Esta área no solo da cuenta de la anterior ley, sino que, además, es una clara respuesta a lo establecido en la Ley estatutaria que desarrolla el derecho de libertad religiosa y de cultos, Ley 133 de mayo de 1994 y a la Resolución No. 2343 de junio 5 de 1996, por la cual se realiza el diseño de lineamientos generales de los procesos curriculares del servicio público educativo. Este bloque normativo termina por establecer:

Que la enseñanza de la educación religiosa en los establecimientos educativos oficiales no está circunscrita a ningún credo ni confesión religiosa, sino a un área del conocimiento para el logro de los objetivos de la educación básica, garantizando que en los establecimientos educativos estatales ninguna persona será obligada a recibirla. Pero para efectos de la promoción y evaluación de los alumnos, cada institución deberá decidir en su PEI, de acuerdo con las condiciones de su entorno, cultural y social, los programas a desarrollar con aquellos alumnos que hacen uso de su legítimo derecho a no recibirla⁴.

Como podemos observar, la ERE tiene un amplio y robusto marco normativo en el que se establecen con claridad unos parámetros y fines que se deben perseguir al ofertarla en un servicio educativo, especialmente en los públicos. Dado que los servicios educativos tienen cierto margen de maniobra, al ser en la mayoría de los casos confesional, y su ERE estará ligada directamente a la formación espiritual y humana, desde y para la consagración a una práctica religiosa en particular. Bien sea desde la perspectiva pública como privada, podríamos afirmar que la ERE, tiene la pretensión de contribuir al cultivo de la o las espiritualidades, desde un escenario formativo en el que se integren prácticas pedagógicas con distintas dimensiones del resorte de las religiones. Como son las espiritualidades, la relación con el trascendente, lo ritual y el misterio, todas íntimamente relacionadas con la experiencia de vida del ser humano, y, por lo tanto, con la ambición que tiene el sistema educativo de formar desde la integralidad a quienes gozan de este derecho en las aulas de las escuelas públicas y privadas⁵.

La ERE además de tener un marco normativo, tiene una historia, y en el caso particular de Colombia y América latina, íntimamente ligada al colonialismo y la pugna entre los estados laicos a religiosos, dentro de un extenso periodo de secularización. En el caso particular de Colombia, la ERE fue, hasta la constitución política de 1991, una catequesis católica, en la que se reafirma la herencia colonial de una sola fe, una sola iglesia y práctica religiosa. Anclada al eurocentrismo y promotora de un sistema segregacionista y discriminador, en el que el dualismo y los antagonismos eran la forma de concebir la sociedad colombiana. Solo hasta la constitución de 1991, se dieron pasos conducentes a la transformación de esta imposición colonial y hegemónica, hacia una lectura pluralista, en la que la práctica religiosa fuera percibida como un fenómeno humano amplio, con implicaciones diversas en la construcción de la sociedad, que le alejan del ostracismo y hermetismo en el que estuvo durante siglos⁶.

Esta nueva lectura de la ERE no borra el pasado y mucho menos la imposición de la fe y religión católica, de forma hegemónica sobre los pueblos originarios del continente, y aquellos otros esclavizados, arrastrados desde las costas de África. Todos estos pueblos, en mayor o menor grado, fueron deshumanizados en un proceso que beneficio económicamente a unos cuantos, y que, bajo argumentos de índole religiosa, biológico, académico, entre otros, los condeno a olvidar sus dioses, sus ritos y su espiritualidad. Bajo pena de muerte y sometidos a toda clase de vejámenes a causa de aquello que les

⁴ La enseñanza de la educación religiosa en los establecimientos educativos, revisado en Google en: <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-86905.html>

⁵ Cf. JAVIER, C., - GUZMÁN, M., *Perspectivas de la educación religiosa escolar desde los estudios de la religión*, USTA, 2020.

⁶ Cf. DE POSADA, I., "Educación religiosa escolar en contextos plurales: lectura teológica del caso colombiano" *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14/17 (2012) 77-104.

hizo hombres y mujeres, y que ahora era obra del demonio, les condenaba y vaciaba de su humanidad⁷.

Todo lo anterior nos debe permitir comprender que la nación colombiana, en el ejercicio de sus facultades como estado, promovió durante gran parte de su historia una práctica religiosa, siendo un país abiertamente confesional. Esta situación cambia con la constitución actual, y aunque es un mandato que debe acatarse, aún sigue obstaculizado por barreras históricas y generacionales que son parte constitutiva de la sociedad colombiana. Sin embargo, toda esta serie de prácticas ancladas en la sociedad y en las instituciones del estado, están llamadas a cambiar, a modificarse y servir a un fin mayor, muy acorde a lo establecido en el artículo 13 de la constitución de 1991, en la que se dice:

Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

En función de este artículo, el presente documento pretenderá entregar un aporte a la ERE, que le permita superar las barreras que impiden a muchas comunidades históricamente segregadas, gozar de los mismos derechos y oportunidades. Sin ningún menoscabo asociado a sus diferencias respecto al ideal de sujeto colonial, blanco y eurocéntrico, que históricamente ha sido privilegiado en menoscabo del resto de sujetos que componen la sociedad nacional. A partir de este momento la lectura se focalizará en un sujeto, no en un objeto de estudio, las mujeres afrocolombianas, y se leerá su realidad desde un enfoque interseccional, evidenciando como desde su cúmulo de resistencia y propuesta contrahegemónicas, subvierten en distintos escenarios las prácticas racistas con las que coexisten en la sociedad colombiana.

Las mujeres afrocolombianas, una historia de lucha y resistencia

La vida, las personas afrocolombianas, está atravesada por la experiencia del racismo, la discriminación, el empobrecimiento y la violencia, herencias que arrastran desde la colonia y la trata trasatlántica que les convirtió en mercancía. Extrayendo seres humanos del continente africano, y con ellos saberes, ciencia, filosofía, religiones y espiritualidades. Estos seres humanos dejaron de serlo, en el momento en que fueron raptados y trasladados a las costas del continente americano, deshumanizados. Se convirtieron en mano de obra para la producción de riquezas, en mercancía que pasaba de dueño en dueño, marcados con dolorosas carimbas⁸ y condenados a vivir la experiencia e subalternización de todo lo que son y serían.

Son varios los autores que explican con mucho rigor toda esta situación, a continuación, mencionaré algunos de estos y su aporte a lo que mencione inicialmente: Ramón Grosfoguel nos cuenta con lujo de detalles todo este proceso en el que nos narra, mencionando como se les prohibió a las y los africanos en el continente americano que pensarán, rezaran o practicaran sus cosmologías, conocimientos y visiones de mundo⁹. Imponiendo un racismo epistémico sobre aquellos que habían sido condenados a la esclavitud. Adriana maya, es otra investigadora que centro su trabajo en esta situación, hablando frecuentemente de la vigencia de los legados de las políticas de la diferencia imperial y colonial en el Estado colombiano de hoy¹⁰. Eduardo Menéndez es otro autor

⁷ Cf. RIEGER, J., "Libertando o discurso sobre Deus: Pós-colonialismo eo desafio das margens". *Estudos de religião*, 22/34, 2008, 84-104.

⁸ Cf. P. MARRERO, *Carimba: la marca de Africa en nuestra independencia*, Luxemburg, Buenos Aires 2006.

⁹ Cf. R. GROSFOGUEL, "Racismo/Sexismo Epistémico, Universidades Occidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI", *Tabula rasa*, 19 (2013) 31-58.

¹⁰ Cf. L. A. MAYA, "Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia", *Historia Crítica*, 39 (2009) 218-245.

que nos sigue evidenciando esta situación, evidenciando como aquellos que niegan la existencia del racismo, son, en la mayoría de los casos, los mismos que se han beneficiado de ese sistema, y han creado innumerables discursos justificando su accionar y condenando cualquier propuesta que evidencie los reclamos de las y los otros¹¹. Otros autores como Aníbal Quijano, quien nos explica la colonialidad del poder, su historia, génesis y consecuencias¹², nos permite comprender el fenómeno que, hoy, constituye una serie de barreras para la existencia de las comunidades afrocolombianas en toda Latinoamérica. No podríamos dejar de mencionar a Rita Segato, quien ha investigado las distintas formas de lucha y resistencia, con las que las comunidades afrobrasileñas han salvaguardado sus prácticas religiosas y espirituales¹³. Pese a toda la confrontación que han sufrido de parte de la sociedad brasilera y de sus políticas segregacionistas que desde hace un tiempo vienen cambiando de la mano de gobiernos populares y de izquierda. Y finalmente, Mara Viveros, investigadora afrocolombiana, quien viene posicionando, a través de la interseccionalidad, las distintas formas de resistencia con las que las mujeres negras¹⁴ han contribuido a la pervivencia social y cultural de sus comunidades, quienes a través de sus liderazgos han logrado permear la sociedad y contribuir al discurso antirracista.

Es claro que la historia del pueblo afrocolombiano está atravesada por muchísimas violencias, todas ellas relacionadas con el racismo y el clasismo. Pero en particular, las mujeres afrocolombianas han tenido que conjugar estas violencias con otras muchas, como el machismo, los feminicidios, y la casi nula posibilidad de acceder a derechos como la educación, salud o trabajo. De estas mujeres queremos hablar, y proponer desde sus experiencias y testimonios, un aporte concreto para la ERE y la reparación histórica que, desde el aula, se le debe hacer a este pueblo. Pero por qué hablar de resistencia y lucha de las mujeres afrocolombianas, cuando hasta el momento solo hemos visto una serie de situaciones que amenazan su existencia e impiden el desarrollo de sus proyectos de vida, libres de violencias.

Para hablar de estas acciones, es clave citar a Mara Viveros¹⁵, quien nos expone una serie de acciones que han permitido a las comunidades negras, bajo el influjo de las mujeres afrocolombianas, avanzar pese a las barreras, pervivir ante las violencias que las matan y salvaguardar sus legados. Frente al peso del racismo y sus instituciones opresoras, estigmatizadoras y culpables de la invisibilización y la lectura prejuiciosa de todo lo que sea propio de las y los afrocolombianos. En primer lugar, las mujeres esclavizadas, al no ser consideradas mujeres, logrando crear dinámicas de liderazgo y preponderancia que en otros escenarios les hubiese sido imposible¹⁶. En segundo punto, y sin menoscabo de las labores que realizaban mujeres y hombres esclavizados, la mujer negra, contó con un escenario en el que pudieron humanizarse, el trabajo de hogar, el cuidado de la familia, este les permitió hacerse de ciertas prácticas con las cuales asumir nuevos roles dentro de su comunidad¹⁷. Y, la tercera parte, del seno de las mujeres negras,

¹¹ Cf. E. MENÉNDEZ, "Racismo, colonialismo y violencia científica", *Transformaciones* 47 (1972) 169-196.

¹² Cf. A. QUIJANO, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Dispositio* 24/51 (1999) 137-148.

¹³ M. S. SCIORTINO, *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, (Avá. Revista de Antropología 13), Redalyc, Misiones 2008, s/p. ISSN 1515-2413.

¹⁴ Cf. M. VIVEROS, "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género 52/X (2016) 1-17.

¹⁵ Cf. M. VIVEROS, "La interseccionalidad...", 1-17.

¹⁶ Si las negras difícilmente eran "mujeres", en el sentido aceptado del término, el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de los hombres negros. Debido a que tanto maridos y esposas como padres e hijas estaban, de la misma forma, sometidos a la autoridad absoluta de sus propietarios. (Cf. M. VIVEROS, "La interseccionalidad...", 10).

¹⁷ Las mujeres negras han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, como un trabajo que afirma su identidad como mujeres y como seres humanos que muestran

nace una perspectiva teórica y social que transforma el escenario de lucha, incorporando desde la interseccionalidad, la lectura de las problemáticas que vive la sociedad desde distintas posiciones y escenarios¹⁸. Es gracias a esta perspectiva, que podemos construir un sujeto político des racializado y ajeno a las concepciones del ciudadano europeo o supremacista blanco, tanto masculino como femenino, que podía ejercer violencia sobre los de su posesión o relegados a una condición de inferioridad respecto a estos.

Ahora tenemos claro que la mujer no solo resistió y luchó contra el racismo, sino que fue quien enarbolo el deseo de transformación en una sociedad opresora y violenta, que ha creado distintos sistemas de opresión a través de los cuales mata las aspiraciones y proyectos de vida de comunidades enteras. De estas mujeres queremos hablar, y lo haremos desde un escenario particular, el de las prácticas religiosas, la defensa de su espiritualidad y como estas subvierten las formas de evangelización, poniendo de cara la interculturalidad como un fenómeno que debe llegar al aula, la catequesis y la libertad religiosa de toda la nación, sin prejuicios o estereotipos raciales.

La ERE y su relación con los pueblos esclavizados en América

En el título de esta investigación, mencionaba que este artículo tiene la pretensión de convertirse en un aporte a la ERE, y busca hacerlo desde la práctica religiosa y espiritual de mujeres afrocolombianas. Este aporte implica, en primer lugar, reconocer el problema que aqueja a las comunidades afrocolombianas desde el escenario educativo, y especialmente el que atañe a lo religioso. En segundo punto, comprender la importancia de la mujer afro en la conservación de las prácticas religiosas y espirituales de su comunidad, y como sus formas de transmisión, han permitido que hoy subsistan muy a pesar del racismo y la discriminación. Y finalmente, debemos tomar esos aportes y ubicarlos en un escenario educativo, el de la ERE y explorar todo su potencial en el aula, como elemento antirracista de cambio dentro de ese entorno.

En este tercer apartado nos concentraremos en el aporte, y para ello vamos a iniciar explorando un interesante fragmento del libro de Génesis 9: 24 -27

24 cuando Noé despertó de su borrachera y supo lo que su hijo menor había hecho con él, 25 dijo: «¡Maldito sea Canaán! ¡Será el esclavo más bajo de sus dos hermanos!» 26 Luego añadió: «Bendito sea el Señor, Dios de Sem, y que Canaán sea su esclavo. 27 Dios permita que Jafet pueda extenderse; que viva en los campamentos de Sem, y que Canaán sea su esclavo.»

Este texto, usualmente ha servido a fines despreciables, como la esclavitud, ya que ha sido utilizado como argumento para justificar la forma en que Europa ejerció diversas y sistemáticas violencias sobre África y América. Incluyendo la infame trata trasatlántica, el despojo de territorios y la deshumanización total de pueblos enteros hasta convertirlos en objetivos, seres sin conciencia o alma¹⁹. Sin embargo, esta no es la única lectura que se tiene del texto, y otros teólogos y biblistas han realizado grandes esfuerzos por revelar el contenido verdadero del texto, desde su contexto y los intereses desde los cuales fue

amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según la ideología de la supremacía blanca, la gente negra era incapaz de expresar. (Cf. M. VIVEROS, "La interseccionalidad...", 11).

¹⁸ El sujeto político planteado por el *feminismo negro* y su crítica interseccional se define como una mínima que forma una coalición con otras mínimas. Su propuesta política se funda en la construcción de un movimiento social sensible a todos los tipos de opresión, exclusión y marginación: clasismo, sexismo, racismo, heterosexismo, sin priorizar ninguno de ellos de antemano, sino en forma contextual y situacional. (Cf. M. VIVEROS, "La interseccionalidad...", 13).

¹⁹ Cf. DE LEÓN AZCÁRATE, "¿Maldijo Noé a los indios y negros a través de Canaán?" *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 69/202 (2018) 93-122.

escrito en su tiempo²⁰. Este esfuerzo permite ir minando esa idea ampliamente difundida, en la cual Noe maldecía a su hijo Canaán, convirtiéndole en el esclavo de Sem, este último representando a los europeos y el primero a los africanos.

En este texto queda clara una idea, y es aquella que hemos venido trabajando en este documento, y es la perversa instrumentalización de una religión, para colonizar pueblos e implantar ideas de superioridad de un conjunto de naciones sobre otras. Esa idea de superioridad racial, hasta el día de hoy, sigue directa o indirectamente posicionada en la sociedad colombiana, y la ERE sigue siendo un espacio en el que en algunos casos se promueve esta idea, o simplemente se obvia el problema o se naturaliza este flagelo, del cual siguen siendo víctimas hoy en día muchas personas. Es necesario entonces que la ERE, en un acto de reparación histórica, se convierte en una cátedra antirracista, y podría también ser un espacio para problematizar otras violencias y ser un motor de cambio. Contribuyendo a una sociedad libre de violencias culturales contra la mujer, los grupos étnicos, pobres, extranjeros, entre otras comunidades víctimas del eurocentrismo y sus ideales coloniales²¹.

Junto a la imposición de esta idea, se dieron otras, como por ejemplo la concepción de que las mujeres eran brujas, con una íntima relación con el demonio y el mal. Esta idea fue ampliamente difundida entre las mujeres del mismo continente, asegurando que las mujeres que poseían el conocimiento indoeuropeo eran brujas, tergiversando su posición social y saberes aprehendidos ancestralmente. Es clave ver la siguiente cita al respecto: ellas estaban “empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas”²². Esta tergiversación llegó con mucha más fuerza a Latinoamérica, y condeno los saberes propios de los pueblos originarios de América y de África, llevándolos a fuertes confrontaciones, e incluso “guerras espirituales”, entre las distintas religiones de los colonizadores, de corte judeocristiano, y las espiritualidades y religiones de matriz africana e indoamericana. Esta amalgama entre la brujería y el racismo, crearon un escenario prejuicioso para las mujeres negras, creando un estigma arraigado en la sociedad colombiana, ubicándolas como brujas, capaces de seducir, maldecir y hacer grandes males sobre las y los otros.

La estigmatización de la cual fue víctima la comunidad afrocolombiana y en particular sus mujeres, podría tener su origen en el racismo epistémico que se fraguó desde Europa y se impuso a través de la colonización del continente americano²³. Más, sin embargo, este no fue el único escenario, en la historia se erige la figura del sacerdote jesuita Alonso Sandoval que propuso un modelo de evangelización, basado en la humanización del africano esclavizado, este proceso brindaba un punto de partida diferente respecto a este sujeto convertido en herramienta para la producción. Sandoval no fue ajeno a la realidad que estos seres humanos vivían, e ideó un ejercicio de evangelización, mediado por el sacramento del bautismo, con el ánimo no solo de conquistar almas para el reino, sino, que tenía la pretensión de frenar las atrocidades y despropósitos que cometían los esclavistas con estos seres humanos. Este modelo podría servir como una iniciación, y dejaba abierto el proceso de evangelización a la suerte que pudiera correr este hombre o mujer esclavizado. De la obra de Sandoval podemos tomar la siguiente cita relacionada con lo que hemos mencionado hasta este momento:

De modo que lo que en esto más pretendemos ahora, no es sacar cristianos tan enseñados como un español, sino que sepan meramente lo suficiente para recibir

²⁰ J. S., CROATTO, “¿Cuál fue el pecado de Cam con su padre Noé?” *Revista Bíblica*, 59 (1997) 65-76.

²¹ Cf. A. QUIJANO, *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*, 2006.

²² R. GROSGOUEL, “Racismo/Sexismo Epistémico, Universidades Occidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI”, *Tabula rasa*, 19 (2013) 50.

²³ Cf. R. GROSGOUEL, “Racismo/Sexismo Epistémico, Universidades Occidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI”, *Tabula rasa*, 19 (2013) 31-58.

el bautismo y asegurar como mejor pudiéremos, no apartándonos de la doctrina y parecer de hombres tan doctos. Y de la experiencia de tantos años, la salvación de aquestos, dándoles como a huesos secos, espíritu de vida con esta suerte de bautismo, no sé pudiendo otro, pues para lo demás después hay tiempo de enseñarlos sus amos a ser cristianos, entendiendo la obligación que les corre de doctrinarlos²⁴.

En consecuencia, podemos decir, que el modelo de evangelización, centrado en la imposición colonial de una fe, una religión, un idioma, un saber, una cultura, entre otras dinámicas eurocéntricas. Termino subalternando las demás formas de ser y existir, ubicándolas como inferiores respecto a esta forma de dominación. La ERE hizo parte de este sistema y sigue siendo parte en la medida en que no incorpora nuevas miradas y no problematiza circunstancias como las antes descritas. ¿Mi mamá es una bruja? Es una pregunta que yo me hice en la escuela, y que muchas y muchos otros niños afrocolombianos se hicieron al escuchar y ver la historia de la religión contada desde esta perspectiva. Y aún más conflictuados terminamos al recibir una catequesis que no se correspondía con aquello que era bueno y salvador, desde la experiencia y vivencias familiares y comunitarias de una persona afrocolombiana, víctima de otros, y atravesada por el estereotipo y el prejuicio racial.

La práctica religiosa y la espiritualidad afrocolombiana en la ERE

En este apartado del artículo debemos centrarnos en ya no en aquello que viene aconteciendo en el aula de ERE al hablar o dejar de hablar de la historia y experiencia religiosa del pueblo negro y de las mujeres afrocolombianas. En este espacio se debe hablar de lo que esta comunidad tiene para aportarle a la escuela y a un área que se ha circunscrito a una zona de confort, la cual es la catequesis y la historia de fe cristiana, negándose a conocer otras dimensiones del hecho religioso y de la espiritualidad de otros pueblos.

Este artículo tiene como centro la comunidad afrocolombiana y lo que esta tiene que decir respecto a su práctica religiosa y su espiritualidad. Y en particular, se busca realizar esta aproximación de la mano de las mujeres negras, quienes protagonizan en sus comunidades este proceso de transmisión y resguardo de su ser espiritual y saber religioso. Antes de continuar, es importante ponernos en diálogo con la siguiente cita:

“Todo el que muera combatiendo el yugo del amo será glorificado por los Orishas y ancestros, pero ninguno regresará al país natal, porque la tierra del exilio debe ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes”²⁵.

La anterior cita es de Manuel Zapata Olivella, un destacado escritor y activista afrocolombiano, quien en su obra *Chango El Gran Putas*. Nos hace un llamado a combatir contra el yugo del amo, presentando a las y los ORISHAS del panteón yoruba²⁶ como deidades encargadas de glorificar a quienes honran ese legado, y nos invita a la práctica del Muntu²⁷, desde el relacionamiento con la naturaleza. Y aquellos que han muerto, los que están por nacer y todos aquellos que están construyendo un futuro próspero. De esta

²⁴ A. SANDOVAL, *De Instauranda Aethiopum Salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá 1956, 401.

²⁵ M. ZAPATA OLIVELLA, *Changó el gran putas*, Oveja Negra, Bogotá 1983, 119.

²⁶ Cf. N. BOLÍVAR ARÓSTEGUI, *Los orishas en Cuba*, Unión, La Abana 1990.

²⁷ Cf. D. SIERRA, “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en Changó, el gran putas de Manuel Zapata Olivella”, *La Palabra* 29 (2016), 23–44.

cita podemos suponer, que algunos aportes de la práctica religiosa y espiritualidad afrocolombiana son: el primer aporte responde a una lógica ética y comportamental, ya que se basa en la búsqueda de la libertad y la lucha contra todo tipo de violencia, como reacción al maltrato y deshumanización que han vivido históricamente, como fruto de la esclavización y el racismo posterior. El segundo aporte está íntimamente relacionado con la inclusión de un nuevo panteón religioso, lleno de nuevas deidades, relatos, politeísmo y sincretismos entre las figuras religiosas de una y otra religión. Y finalmente, la presentación de un modelo de pensamiento y quehacer filosófico, en la que se busca estar en un estado de armonía con la naturaleza, el tiempo y los distintos pobladores del mundo, sin distinción del plano terrenal en el que se encuentren, ni la generación a la que pertenezcan.

Pero el aporte no se agota en lo que hemos extraído de Manuel Zapata Olivella y su cita de Chango El Gran Putas, en la espiritualidad y práctica religiosa dinamizada por las mujeres afrocolombianas, hay aún más para enriquecer la ERE. Maricel Mena, teólogo afrofeminista, nos presenta esta espiritualidad desde la alegría, la festividad y la transgresión, llevándonos de la mano de las mujeres a una recuperación de la identidad, a una conciencia del ser negro frente al otro y la globalización. Llevándonos a confrontar los modelos de salvación y de mesianismos, entre lo africano y lo judeocristiano, e incluso poniéndonos de frente con otros modelos teológicos, de cara a nuevos conceptos de justicia, paz y amor²⁸. Toda esta experiencia nos pone de cara también con experiencias teológicas cristianas, las cuales ponen su fe, en un escenario histórico y confrontan su realidad con la historia de salvación y el evangelio, un ejemplo de esto es la teología negra de la liberación²⁹. La siguiente cita nos explica con mayor detalle lo que James Cone, padre de esta reflexión teológica, quiso proponer al hablar de teología desde y para el hombre y la mujer negra:

“La teología negra afirma que el contenido del mensaje cristiano es la liberación. Es decir, la teología cristiana es para nosotros un estudio racional, pero también pasional, de la realidad revolucionaria de Dios en el mundo, a la luz de la situación histórica de una minoría oprimida, y en él relacionamos las fuerzas de liberación con el evangelio, que es Jesucristo. Entendida de este modo la teología, permanecemos fieles a la tendencia del pensamiento bíblico que se encuentra en el actuar de Dios en la historia, liberando a los hombres de la esclavitud y la opresión”³⁰.

Ya nos hemos aproximado a la espiritualidad y la práctica religiosa afro, dando varios aportes y sugiriendo algunas otras pistas. Pero ahora debemos centrarnos en la mujer afrocolombiana y su aporte, el primero que debemos mencionar es su capacidad para agenciar procesos de reivindicación de los derechos colectivos de su comunidad. Haciendo hincapié en la búsqueda del empoderamiento de toda su comunidad, siendo ellas quienes testimonian ese ejercicio, convirtiéndose en agentes de transformación de las realidades que les afectan y abanderando la conquista de una vida digna y capaz de dignificar a otras. También aplican y promueven dentro de su comunidad, los saberes y conocimientos ancestrales aplicados a diferentes escenarios de la vida cotidiana, desde la salud, pasando por la educación hasta las dinámicas organizativas propias. Impregnando cada espacio de los principios, valores e inamovibles cultivados en el seno de sus comunidades, principios como la transparencia, la lealtad, respeto y solidaridad

²⁸Cf. M. MENA-LÓPEZ, *Una espiritualidad alegre, festiva y transgresora desde la paxis afrocolombiana. Espiritualidad Justicia y Esperanza Desde Las Teologías Afro-Americanas y Caribeñas*, Pontificia Universidad Javeriana, Cali 2008.

²⁹Cf. F. BARREDO HEINERT, “Hacia una teología afroamericana (en América Hispana)”, *AXIOMA* 14/1 (2015), 46-54.

³⁰J. CONE, “Teología negra”, *Selecciones de Teología* 55 (1975) 58.

para con todas y todos. Además, las mujeres afrocolombianas dentro de sus comunidades se convierten en constructoras de paz, líderes y creadoras de redes y puentes para la comunicación dentro de la comunidad, llegando a ser tejedoras de comunidad y hacedoras de paz entre sus hermanas y hermanos. Finalmente, las mujeres, como transmisoras del conocimiento, depósitos de sabiduría y líderes de la comunidad, realizan diálogos intergeneracionales, creando escuelas para las y los menores, tendiendo puente con la sabiduría viviente de las y los mayores. Este ejercicio es una salvaguarda del saber colectivo y la mejor forma de mantener vivo el legado y el respeto entre generaciones³¹. En últimas, podríamos identificar en el quehacer de estas mujeres, el protagonismo que han asumido dentro de sus comunidades, y el ejercicio que hacen desde sus prácticas religiosas propias y su espiritualidad afrocolombiana, una suerte de teología negra feminista en consonancia con lo propuesto por Maricel Mena. Siendo en su dinámica, un ejercicio hermenéutico que manifiesta la revelación de Dios, de las distintas deidades y otros entes trascendentales desde la vida de las mujeres pobres y negras. Evidenciando en sus vidas, una realidad de emancipación que reinterpreta los sistemas de opresión, y responde a estas formas de violencia, desde distintas formas de protesta como el silencio, el baile, la cultura, las relaciones con los demás y sus mismos liderazgos que buscan concretar en sus comunidades y su ser, un proceso liberador y de fe, protagonizado por ellas, mujeres negras que se niega a dejar que la muerte, el racismo y la discriminación se apodere de sus vidas y comunidades³².

Conclusión

A lo largo de este documento, hemos descubierto como la vida de las personas negras históricamente ha tenido un valor inferior a las del resto y aunque suene distante la época de la colonia y de la esclavización, sus herencias; racismo, discriminación, exclusión, segregación, ente otros; siguen vivas y afectando las vidas de este grupo de personas. Pese a todo eso, las comunidades no se han quedado inmóviles, y bajo el liderazgo de mujeres negras, han creado estrategias para transformar esa herencia, y desde sus prácticas culturales y religiosas, animadas por su espiritualidad, han reconstruido el tejido social de sus comunidades y aportado de distintas formas, llenándolas de vida y fuerza.

En este artículo, podemos observar como la ERE tiene una deuda con la comunidad afro, y esta misma comunidad le aporta una serie de pistas que pueden ser incorporadas en los planes de área, objetivos de aprendizaje y rubricas de evaluación. Pistas que, trabajadas con respeto, pueden convertirse en grandes contenidos temáticos que llenen de saberes el aula, y reivindiquen la experiencia de fe de una comunidad históricamente violentada e invisibilizada. Finalmente, todo este recorrido nos permitirá responder, en un ambiente escolar liberador, la pregunta inicial de este artículo, ¿Mi mamá es una bruja?, y decirle al estudiante que realizó la pregunta, que su madre si es una bruja. Una bruja negra, teóloga y feminista, capaz de reinterpretar el mensaje de Jesucristo y otras deidades a la luz de su experiencia de vida y de fe³³. Una madre y bruja que es líder de su comunidad, capaz de salvaguardar los saberes de su pueblo, promoverlos y defenderlos. Capaz de efectuar una deconstrucción de los conceptos despectivos heredados desde la colonia, reelaborar el discurso racial y de género, aquel que está plagado de connotaciones negativas, logrando promover en la escuela y la sociedad, una cátedra antirracista. En la que la ERE puede llegar a ser un vehículo que movilice este mensaje y

³¹ Cf. A. D. VALENCIA, "Mujer afrodescendiente: espiritualidad y sanación desde el territorio", *Franciscanum*, 64/178 (2022), 1-44.

³² Cf. M. MENA-LÓPEZ, "Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II", *Revista Albertus Magnus* 5/1, (2014) 87-106.

³³ Cf. P. CASALDÁLIGA, – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, SAL TERRAE, Santander 1992.

reivindique las luchas históricas que tienen las mujeres negras y la comunidad afrocolombiana, frente a una sociedad racista, machista y colonial.

Bibliografía

- BARREDO HEINERT, F., “Hacia una teología afroamericana (en América Hispana)”, *AXIOMA* 14/1 (2015) 46 - 54.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, N., *Los orishas en Cuba*, Unión, Cuba 1990.
- CASALDÁLIGA, P. – VIGIL J. M., *Espiritualidad de la liberación (No. 1)*, SAL TERRAE, s/l 1992.
- GONZÁLEZ, J. (dir.), *Selecciones de Teología s. fco. de Borja*, Mensajero, s/l 1975, 55-60.
- GROSFUGUEL, R., “Racismo/Sexismo Epistémico, Universidades Occidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI”, *Tabula rasa*, 19 (2013) 31-58.
- MARRERO, P., *Carimba: la marca de África en nuestra independencia*, Luxemburg, Buenos Aires 2006.
- MAYA, L. A., “Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia”, *Historia Crítica*, 39/E (2009) 218-245.
- MENA-LÓPEZ, M., “Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II”, *Revista Albertus Magnus* 5/1, (2014) 87-106.
- MENA-LÓPEZ, M., *Una espiritualidad alegre, festiva y transgresora desde la paxis afrocolombiana. Espiritualidad Justicia y Esperanza Desde Las Teologías Afro-Americanas y Caribeñas*, Pontificia Universidad Javeriana, Cali 2008.
- MENÉNDEZ, E., “Racismo, colonialismo y violencia científica”, *Transformaciones* 47 (1972) 169-196.
- QUIJANO, A., “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositio* 24/51 (1999) 137-148.
- A. SANDOVAL, *De Instauranda Aethiopum Salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá 1956.
- SCIORTINO M. S., *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, (Avá. Revista de Antropología 13), Redalyc, Misiones 2008, s/p. ISSN 1515-2413.
- SIERRA, D., “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en Changó, el gran putas de Manuel Zapata Olivella”, *La Palabra* 29 (2016) 23-44.
- VALENCIA, A. D., “Mujer afrodescendiente: espiritualidad y sanación desde el territorio”, *Franciscanum*, 64/178 (2022) 1-44.
- VIVEROS, M., “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género 52/X (2016) 1-17.
- ZAPATA OLIVELLA, M., *Changó el gran putas*, Oveja Negra, Bogotá 1983.

LA ESPERANZA APOCALÍPTICA, UNA CLAVE PARA LA EVANGELIZACIÓN EN TIEMPOS DE PANDEMIA

APOCALYPTIC HOPE, A KEY TO EVANGELIZATION ON PANDEMIC'S TIMES

José Guerra Carrasco¹

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0003-4581-3112>

Recibido: 01.03.2022
Aceptado: 04.06.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420106>

Resumen:

¿Cómo hablar del Reino de Dios en nuestro presente eclesial, social y cultural, plagados de multi pandemias? En situaciones confusas como las que vivimos en este aún joven siglo XXI, se vuelve imperativo recuperar la esperanza apocalíptica para dar sentido a las vidas y luchas de nuestros pueblos, que obstinadamente siguen creyendo que el Señor de la vida está por encima de los dioses de la muerte.

Este artículo busca recuperar el mensaje de Jesús para releer nuestra historia, la Palabra de Dios y la misión de la Iglesia, como exigencia que no podemos rehuir. Sólo desde el mensaje proclamado y testimoniado por Jesús podemos dar un mensaje nuevo en ardor, contenidos y expresiones, que sirva para alimentar la espera, hasta la plenitud del Reino de Dios.

Palabras Claves: Jesús, Apocalíptica, Esperanza, Misión, Pandemias.

Abstract:

How to speak of the Kingdom of God in our ecclesial, social, and cultural present, plagued by multiple pandemics? In confusing situations like those of us who live in this still young 21st century, it becomes imperative to recover the apocalyptic hope to give meaning to the lives and struggles of our peoples, who stubbornly continue to believe that the Lord of life is above the gods of death. This article seeks to recover the message of Jesus to reread our history, the Word of God, and the mission of the Church, as a requirement that we cannot avoid. Only from the message proclaimed and witnessed by Jesus can we give a new message in ardor, content, and expressions, which serves to feed the expectation, until the fullness of the Kingdom of God.

Keywords: Jesus, Apocalyptic, Hope, Mission, Pandemics.

¹ Magíster en Teología Latinoamérica, Magíster en Docencia Universitaria. A la espera de defender su tesis doctoral en Teología. Docente en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en las materias de Nuevo Testamento y Ética socioambiental; asesor en el Centro Bíblico Verbo Divino, Quito – Ecuador. Correo electrónico: jaguerra@puce.edu.ec

Introducción

El Juicio Final (Mt 25,31-46) tiene un mensaje claro: la fidelidad y el servicio en tiempos de sufrimiento es una demanda ineludible para los cristianos. La regla de oro (“Amarás al Señor tu Dios y amarás a tu prójimo”: Mt 22,34-40) tiene tal nitidez que supera el límite de nuestras confesiones religiosas, sociales, culturales e ideológicas. Pequeño no es sólo el que confiesa nuestra propia fe, sino todo ser humano, creyente o no: “Hagan a *todos los pueblos* mis discípulos. Bautícenlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir lo que yo les he encomendado. Yo estoy con ustedes hasta el fin de la historia” (Mt 28,18-20).

Es decir, la propuesta de Jesús es amar sin límites ni excepción (Mt 5,43s). Los cristianos seremos juzgados, no por una confesión de fe, sino por unas obras concretas: “El que dé un vaso de agua fresca a un pequeño porque es discípulo, no quedará sin recompensa” (Mt 10,42). Por lo tanto, consecuente con la corriente apocalíptica de su tiempo, Jesús nos invita, más que a una postura moral, a una opción vital. El fin de la historia y la inauguración de la tierra nueva es inminente, y el amor por los pobres es el pasaporte para alcanzar tal salvación.

1. Nuestra realidad: pandemias que deshumanizan

Escribir sobre la vivencia de la fe cuando se sufren pandemias naturales, bélicas, sanitarias o de corrupción es siempre una tarea compleja. ¿Cómo hablar del Reino de Dios a millones de empobrecidos, hambrientos, desolados, desarraigados? ¿Cómo hablar de esperanza cuando la muerte golpea a pueblos enteros? ¿Cómo omitir a los miles de muertos, familias destruidas y trabajos perdidos? Sentimientos de impotencia, desesperación, desesperanza es lo que nos embarga.

Cómo olvidar las dantescas escenas de muertos por Covid-19, abandonados en las calles de Guayaquil, mi ciudad, donde temperaturas por encima de los 28° y la demora de atención del servicio funerario (los pocos ataúdes disponibles se vendían hasta 500% más de su valor normal), aumentaban el riesgo de un contagio mayor. Y esto se reprodujo en cada ciudad de América Latina. Imágenes que, difícilmente, se borrarán de la memoria de quienes fuimos testigos de esta mortandad, y poco y nada pudimos hacer desde el confinamiento; ni siquiera despedir a nuestros muertos.

El Covid-19 es el corolario de otras pandemias enquistadas en América Latina. Desgraciadamente, las noticias se limitan a los muertos a causa de esta pandemia sanitaria, olvidando a los millones de personas condenadas a la miseria: migrantes, desempleados y subempleados, niños y jóvenes sin acceso a la educación, falta de viviendas, etc., como fruto de corruptos que se dedican a la malhadada tarea de usufructuar del dolor ajeno, especulando con el precio de los alimentos, las medicinas, las vituallas, los estipendios, las pensiones escolares y los servicios básicos.

La pesadilla no comenzó con el Covid-19. Ese fue el detonante que visibilizó una miseria que se venía incubando tiempo atrás. Son pocos los teólogos que han abordado esta realidad en las últimas décadas, debido a una especie de regresión eclesial que limita la actitud profética y debilita la reflexión y acción eclesial. Parece que vivimos el desencanto ante el futuro, especie de tristeza existencial que no deja soñar con proyectos alternativos para nuestras vidas, personales y comunitarias.

Si bien hay iniciativas de solidaridad, movidas especialmente por iglesias cristianas, lo común parece ser el desinterés, algo que debe preocuparnos, pues nos está llevando a la destrucción social, promovida por ideas fundamentalistas que provocan individualismo y aislamiento social. ¿Qué se puede esperar de una sociedad de individuos solitarios, guiados por el consumismo y el hedonismo? Para el papa Francisco, “la tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto

superfluas seguridades con la que construimos nuestros programas, proyectos, hábitos y prioridades”¹.

Así, las pandemias que sufrimos -guerras, genocidios, neo esclavitud, enfermedades- golpean a nuestros pueblos, aupadas por unos medios de comunicación que manipulan y maquillan la realidad. ¡*Necro-información!* que induce a actitudes irreflexivas, polarizadas, retrógradas. Grupos virtuales, escondidos en el anonimato, que, sin actitud ética ni cristiana, no sólo se desprecupan de los que sufren, sino que los culpa de ser causantes de las desgracias, porque son “vagos, pecadores, indisciplinados”. Mundo virtual que propone un reino distópico, lleno de odio clasista, que idealiza un pasado que nunca existió y desanima la posibilidad de construir “otro mundo posible”.

Esta realidad, someramente descrita, nos obliga a repensar la vida, a buscar un cambio de actitudes y a soñar con un mundo más inclusivo. Las variadas pandemias son un punto de inflexión que nos ayuda a cuestionar la supremacía del capital sobre el ser humano. Debemos levantar la voz contra Estados que piensan que la inversión pública es un “gasto”. La austeridad fiscal no puede desentenderse de la necesidad social, pues ello agrava la desigualdad, conculca derechos humanos y violenta el bien común. En último término, la inversión social es lo que nos permite enfrentar los retos tecno-ambientales que nos desafían².

Las pandemias nos invitan a repensar nuestra relación con el Otro y los otros, a soñar con nuevas técnicas que enfrenten la voracidad contra la naturaleza. Con esperanza podemos ver en las pandemias una oportunidad para incorporar el drama humano dentro de una visión ecológica integral. Se trata de “rearmar la economía, buscando la solidaridad que nace de nuestra conexión con todos los seres vivos, con instituciones internacionales dotadas de la autoridad para garantizar el bien común, con políticas basadas en la cooperación”³.

La historia nunca ha sido lineal, mera prolongación del pasado, sino forjada de unas dinámicas turbulentas, donde lo inesperado puede ser punto de quiebre. Así, si nos leemos la historia con ojos creyentes, veremos que las pandemias que causan desesperanza y miedo, pueden ser una oportunidad para proponer algo nuevo, la añorada tierra nueva de la esperanza apocalíptica. Alimentar la fe de nuestros pueblos implica una convicción: forjar el hombre nuevo, biológica, social y espiritualmente.

Es tarea de la teología discernir la realidad, trascender la finitud y la idolatría, conjugar la horizontalidad histórica con la verticalidad trascendental y superar la visión angelical o mundana del hombre, ambas inadecuadas para forjar la dignidad humana. Para el papa Francisco, debemos vivir la fraternidad y el cuidado mutuo, siendo parte de una comunidad que habita la casa común, de fraternidad universal, abierta al extranjero, al diferente, al especial⁴.

Para hacer esa teología, debemos volver siempre a Jesús de Nazaret. Sobre él se ha escrito bastante. Este artículo sólo dará unas pinceladas sobre su espiritualidad apocalíptica, para cuestionar las pandemias que nos hieren.

2. Jesús, el apocalíptico apasionado por el Reino

Jesús, igual que su pueblo, vive una esperanza apocalíptica: que el Reino de Dios

¹ Papa Francisco, *Oración en tiempos de epidemia*, marzo de 2020. Homilía en la Eucaristía de otorgamiento de indulgencia plenaria para enfermos y cuidadores de Covid-19.

² E. DWECK – P. ROSSI, - A. DE OLIVEIRA, *Economía pós-pandemia. Desmontando os mitos da austeridade fiscal e construindo um novo paradigma econômico*, Autonomia Literária, São Paulo 2020, 23-38.

³ PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti*, Editrice vaticana, Roma 2020, 172, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado el 14 de mayo de 2022.

⁴ PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti...*, 172.

llegue pronto. Su mensaje se centra en la cercanía de la justicia y salvación que Dios nos oferta. Con lenguaje apocalíptico, Jesús va seduciendo a sus oyentes, presentando a su *Abba* misericordioso con prostitutas, publicanos, enfermos, etc. Con ellos, de manera particular, Jesús vive la comensalidad, particular y escandaloso detalle de su vida. Compartir la mesa es símbolo de la cercanía de Dios, una forma de *revivir* la experiencia del éxodo, algo que el tiempo y la manipulación habían oscurecido, y que Jesús pone en vigencia otra vez (Cf. Mt 5,17-10.21-24).

El mensaje apocalíptico de Jesús demanda acoger a Dios como único Rey que gobierna el mundo con justicia (Lc 17,20-22), lo que significa rechazar el dinero, en cuanto dios de la muerte (Cf. Mt 6,24ss). Jesús quiere que la gente entienda que la esclavitud, destierro y resignación no vienen de Dios, sino del hombre, y que la forma de salir de ese sufrimiento es acogiendo el Reino de Dios.

Así, la idea-fuerza de la apocalíptica es la irrupción de Dios con una propuesta de liberación. Jesús visibiliza ese Reino proclamando que su Padre está en control de la historia y que no va a gobernar con castigos grandiosos, como creía la imaginación popular, sino con misericordia, con alegría. ¡Y ese Reino ya está aquí, pese a la injusticia que vivimos! (Mc 1,15).

La preocupación de Jesús no es pagar diezmos o cumplir prescripciones legales, sino invitar a la gente a acoger el Reino de Dios confiando en el Padre que “hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45). ¡El Reino de Dios está al alcance de todos los que anhelan una vida digna en abundancia! (Jn 10,10). Los milagros no pretenden, como fin último, afirmar la autoridad de Jesús, sino mostrar el amor de Dios (Cf. Mt 11,4-6; Lc 7,22-23), especialmente con los pobres, no porque sean más buenos, sino porque son los que más sufren.

La propuesta de Jesús va más allá del espiritualismo o del moralismo; es una opción vital: reconocer al Señor entre tantos señores (Mc 12,17; Mt 22,21, Lc 20,25), negarse a acumular riquezas (Mt 6,24), rechazar la rivalidad (Mt 6,25-34). Ahora bien, Jesús no es ingenuo; sabe que la injusticia permea el mundo, y que el Reino aún es parcial. ¡Ya, pero aún no! Debemos orar para que “venga el Reino” (Lc 11,2), aun cuando nos siga golpeando el imperio mundano.

De sus palabras y acciones de Jesús podemos deducir que en su perspectiva de Reino de Dios los pobres tienen un lugar privilegiado (Ap 21,1). Ello no significa discriminación ni exclusión de los ricos, sino que la condición para que ellos sean discípulos es “venderlo todo y darlo a los pobres” (Cf. Mt 19,21s).

A la pregunta “¿quién es Jesús?”, podemos responder convencidos que él es el *Goel* de los pobres, y nosotros somos sus discípulos, los que debemos *rescatar* a las ovejas necesitadas (Jn 21,15-17). Nuestra misión seguirá vigente en la medida en que servimos a los pobres, sobre todo en sociedades injustas y opresivas, donde muchas “ovejas sin pastor” gritan *¡Ven, Señor Jesús!* (1Cor 16,21). Sí, en un mundo cargado de iniquidad estamos llamados a dar testimonio de compasión y solidaridad a las víctimas de la violencia y de la muerte.

El Reino de Dios es una llamada a erradicar la maldad que aqueja al mundo. Esta invitación debe ser acogida con libertad, reconociendo allí, no una utopía más, sino una realidad tangible que debe ser visibilizada. Es urgente despertar la pasión por el Reino, confesar a Jesús Liberador, superar la mera praxis cultural y apostar por un compromiso ético, universal y ecuménico.

En tiempos de crisis religiosa, política y sanitaria debemos reconocer al Dios verdadero, al *Abba* de Jesús, que por ningún motivo se confunde con los dioses de la avaricia de unos pocos. “Sólo el Reino de Dios es absoluto; lo demás es relativo”⁵. Así, es imperativo poner al centro de nuestra misión a los pobres, vivir con ellos la compasión, superar la “conceptualización” y verlos como personas a quienes se acoge sin

⁵ PAPA FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Editrice vaticana, Roma 2013, 8.

sectarismo, ni pietismo. La tarea no es organizar un modelo religioso o político, sino anunciar el Reino de Dios: experiencia de amor, compasión y alegría.

2.1. La esperanza apocalíptica de Jesús

Lo que llama la atención de Jesús no es tanto su mensaje, sino su forma de enseñar y los destinatarios de su enseñanza. Él no juzga la actitud de la gente conforme a la Ley, sino conforme al amor de Dios. A escribas y fariseos les cuestiona sus prácticas religiosas alienantes; son “ciegos que quieren guiar a otros ciegos” (Mc 1,22; Mt 15,14).

Jesús es un apocalíptico que enseña, en caminos, montes y lagos, el valor de la renuncia, incluso hasta perderlo todo (Mt 5,29-30), para elegir a Dios (Mt 6,24); a respetar la Ley, sin darle el valor que sólo corresponde a Dios (Mc 10,17-22); y a amar al enemigo (Mt 5,44) desde el principio-misericordia (Mt 5,21-45). Por lo tanto, la tarea es poner el amor de Dios como primacía, aun cuando signifique transgredir la Ley.

El Papa Francisco, reflexionando la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,34-35), nos dice que la pregunta no es quién está cerca nuestro, sino a quién nos acercamos para acogerlo como prójimo, aun rompiendo la barrera cultural, ideológica o religiosa⁶. Amar al enemigo no es tanto sentir simpatía, sino pensar en su dignidad.

En algo que Jesús se distancia de la apocalíptica judía es en la idea de odiar al enemigo. En el Reino de Dios no cabe la enemistad ni la violencia: “Cuando alguien te abofetee la mejilla derecha, preséntale la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, dale también el manto; y al que te obligue a andar una milla, vete con él dos” (Mt 5,39-41). Lo suyo es curar, bendecir, perdonar, sin dejar de denunciar la injusticia, ni actuar ante el dolor. Esto se confirma en la sinagoga de Nazaret, donde Jesús proclama libertad para el cautivo, el ciego y el oprimido (Lc 4,18-19), pero omite el día de la venganza de Dios, de la que habla Isaías 11,4-5.

2.2. La muerte de Jesús inaugura el Reino

Jesús muere acusado de blasfemo y subversivo. Su vida de profeta apocalíptico termina en la cruz. Lo que molestó de la predicación de Jesús fueron sus destinatarios. Jesús advierte que no entrarán en el Reino de Dios los que no vivan la justicia y la misericordia (Mt 23,2-36). Para él, el ser humano está por encima de la Ley; por eso, es pecado que el varón oprima a la mujer o el rico desprecie al pobre. ¡que haya acogido al débil indigno al poderoso!

Jesús critica el negociado de la fe (Jn 2,13; 5,1; 6,4; etc.); por eso, sus milagros son una alternativa para devolver la dignidad a creaturas marginadas por la sociedad. Esto, sin duda, socavaba el culto y el orden, y se prestaba para una sospecha de blasfemia y subversión (Lc 13,34-35; Mt 23,37-39).

Hoy, en la búsqueda del Reino de Dios, las iglesias deben denunciar la maldad de proyectos sociopolíticos que ponen la riqueza como valor supremo, que debe alcanzarse a cualquier costo, pues dan estatus y prestigio. Nuestro compromiso es dar esperanza al pobre y enfrentar la opresión del déspota, consecuentes con nuestro lugar social, por ejemplo, pagando los impuestos (Mt 22,21), de forma subsidiaria (Mt 22,21) y defendiendo la vida, de forma solidaria.

La muerte de Jesús (Mc 8,30; 9,31; 10,33-34) no es sólo un dato teológico, sino una clara consecuencia del peligro que implica optar por la justicia para los excluidos. No es que Jesús haya buscado su muerte, sino que ésta fue la consecuencia de su apuesta por enfrentar la injusticia (Mt 21,12-13); eso siempre implica el riesgo de odio y muerte. Cuando Jesús actúa en el templo, lo hace como protesta contra el abuso religioso, económico y político; lo que él ataca es la estructura que exprime los pocos recursos de los pobres, ansiosos por “pagar” la larga lista de transgresiones en las que incurrían, aun sin conciencia o intención. De suyo, no fue un gesto para acelerar su muerte en la cruz.

⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti...*, 81.

¡Jesús ama la vida!

Hoy, no debemos caer en la ingenuidad de creer que el Reino de Dios implica pasividad y resignación frente al dolor. La idea de “última cena” debe ser reemplazada por la idea de “cena de hermandad”, donde nos unimos a Jesús en la convicción de que el Reino de Dios está presente y es imparable. ¡Aceptamos el martirio, si fuera necesario, por fidelidad al Reino! ¡No buscamos la muerte, pero no huimos de ella! ¡La cruz, más que expiación, es gesto de amor! ¡No es fin, sino inicio del Reino! El Padre que nos llamó, seguro no nos abandonará.

2.3. Concretizar el Reino entre los pequeños

Mateo es quien más ahonda en la idea apocalíptica del Hijo del Hombre haciendo posible “en el mundo de abajo” la victoria que Dios alcanzó ya “en el mundo de arriba”. Con esto, Mateo declara algo que ya está aconteciendo, con el objetivo es incentivar a los lectores a hacer una opción radical en favor del Reino de Dios. En otras palabras, la apocalíptica mateana no es espera de bienes supra terrenales, compensación por el sufrimiento en este mundo, sino participación en el Reino de Dios, aquí y ahora (Mt 24,46-47).

Mientras en la apocalíptica judía se sabe todo respecto a este evento futuro, en Mateo no se explica cómo y cuándo será tal suceso. ¡Nadie sabe ni el día ni la hora, ni los ángeles ni el Hijo, sólo el Padre! (Mt 24,36). Pero no es ignorancia, sino un recurso pedagógico de Mateo: frente a la propuesta de una apocalíptica de plazo cumplido, que lleva a vivir la resignación, Mateo invita a estar alertas, “porque no saben qué día vendrá su Señor (Mt 24,42-44). Así, la clave es la espera vigilante, actitud riesgosa por el cansancio que implica, pero que se apuntala con el Juicio Final: no es espera pasiva, sino compromiso activo de solidaridad. Como Iglesias, nuestra misión es proclamar el amor con acciones concretas: comida, bebida, casa, ropa.

Por tanto, hoy como ayer, lo decisivo frente a Dios no es el culto, sino el amor. Aun si adhesión religiosa, la solidaridad nos hace merecedores del Reino de Dios. Por eso, salvación o condenación no son decisiones de Dios, sino libre opción nuestra de atender o no al dolor del hermano, cuyo dolor no viene -jamás ha venido- de Dios, sino que es consecuencia de otro hermano que opta por hacer el mal.

Identificados con la fe de los primeros cristianos que confiaban en la parusía, debemos proclamar que tal esperanza nos anima a enfrentar las crisis internas y externas, religiosas, políticas y culturales. Frente al retraso de la parusía, hemos de apostar por renovar, una y otra vez, la esperanza original: ¡El Reino ya está entre nosotros! Que no decaiga el entusiasmo; que el cansancio no nos lleve a la rutina o al conformismo que desconecta la fe de la realidad.

Vivir la parusía hoy no es anunciar su inminencia, ni ver en cada evento un “castigo” por nuestro pecado. ¡Basta de *acoso religioso*! La parusía, como lo propone Mateo, es espera activa, participativa, alternativa. Ser discípulos es vivir el amor aquí y ahora, sensibles al dolor ajeno, con acciones que visibilicen el servicio al Reino.

“Pablo, al mismo tiempo que ofrece una enseñanza sobre los carismas, educa a la comunidad a tener una actitud evangélica con respecto a los miembros más débiles y necesitados. Los discípulos de Cristo, lejos de albergar sentimientos de desprecio o pietismo hacia ellos, están llamados a honrarlos, convencidos de que son presencia real de Jesús entre nosotros. ‘Cada vez que lo hicieron con uno de mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron’ (Mt 25,40). Aquí se comprende la distancia que hay entre nuestro modo de vivir y el mundo, el cual elogia e imita a quienes tienen poder y riqueza, mientras margina a los pobres, considerándolos un desecho y una vergüenza. Las palabras de Pablo son una invitación a darle plenitud evangélica a la solidaridad con los miembros más débiles... ‘Y si un miembro sufre, todos sufren con él; si un miembro es honrado, todos se alegran con él’

(1Cor 12,26). Siguiendo esta línea nos exhorta en la carta a los Romanos: ‘Alégrense con los que están alegres; lloren con los que lloran. Tengan la misma consideración y trato unos con otros, sin pretensión de grandeza, sino poniéndose al nivel de la gente humilde’ (12,15-16)⁷.

3. La tarea teológica frente a las pandemias

Volviendo a las pandemias que nos aquejan hoy, es imperativo acercarnos a dramáticas realidades que desencadenan la desesperanza, el deseo de huir y de creer a todo agorero que da una respuesta a nuestro drama. Como teólogos, debemos sensibilizarnos frente al dolor y apostar por el Señor de la Vida, denunciando la brutal desigualdad, fruto de estructuras corruptas y corruptoras.

Después de la pandemia del Covid-19, Latinoamérica se vio dramáticamente afectada: 16 millones cayeron en la pobreza extrema; 33 millones de la clase media cayeron en la pobreza; 50 millones de adultos mayores sufren hambre; 80 millones no tiene sus tres comidas diarias; 152 millones de niños y niñas realizan trabajo infantil⁸. Frente a este deterioro, muchos buscan soluciones preventivas y curativas para su alimentación, salud, educación, organización. Algunas propuestas llegan al nivel de heroísmo. Pero parece que la injusticia es imparable y desconoce la dignidad humana, sin distinción de edad, género o clase social.

“Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad”⁹

¿En qué medida el lucro, el estatus y el prestigio son valores importantes en nuestras sociedades cristianas? Es tarea de las iglesias procurar un diálogo de pensares y hacereres intelectuales y espirituales, para reconozcan una realidad que debe ser permeada de esperanza¹⁰. Sin embargo, en medio de la marginación, la presencia solidaria de las iglesias es aún limitada; hay gestos de ayuda para atenuar el dolor, la enfermedad, el hambre, la violencia, pero aún falta para llegar a la estatura profética que, según el papa Francisco, implica que individuos, gobiernos, empresas y organizaciones se comprometan con el desarrollo sustentable, en un mundo afectado por crisis de degradación ambiental, humana y ética¹¹.

¿Para qué tener poder, prestigio o riqueza si no se ayuda al necesitado? Nos necesitamos unos a otros, y no debemos caer en el individualismo e indiferencia, signos de poca hondura cristiana. De allí que el abordaje teológico sea imperativo para leer la realidad y proponer alternativas de esperanza para quien los sufridos de la historia. Según Núñez, “las agendas de investigación no suelen estar pensadas para resolver los problemas de la humanidad, sino para fortalecer la competitividad y las ganancias de las

⁷ PAPA FRANCISCO, *II Jornada Mundial de los Pobres*, Editrici vaticana, Roma 2018, 7b-8, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html, citado el 15 de mayo de 2022..

⁸ CEPAL, Bases de Datos y Publicaciones, Principales cifras de América Latina y el Caribe, <https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/index.html?lang=es>, citado el 14 de mayo de 2022.

⁹ Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), artículo 25,1.

¹⁰ Cf. M. ACUÑA, “América Latina en la encrucijada del siglo XXI. Entre la nueva realidad y las viejas desigualdades”, *Telos* 23/1 (2020) 129-140.

¹¹ Cf. PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti...*, 192.

grandes empresas”¹². Si eso es así, la teología debe aportar acciones que respondan a los problemas de la humanidad, y criterios que lleven a las iglesias a “remar mar adentro, afrontando una nueva evangelización, nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”¹³. Tal evangelización debe empezar en la periferia y acoger a cristianos y no cristianos, militantes y alejados, creyentes o no¹⁴.

4. Criterios bíblico-apocalípticos para proponer la esperanza hoy

El dolor y la muerte son tratados a lo largo de la Biblia (Gen 9,6; Lev 20,2; Is 57,2; Sal 89,48; Rom 13,3-5; Ap 21,4, etc.). Pero es la apocalíptica la que los torna tema central de la reflexión. Así, textos de fuerte acento escatológico, como Joel 3-4; Zac 9-14; Is 24-27; etc. son releídos desde una arista apocalíptica en el periodo neotestamentario, por ejemplo, los discursos sobre el fin de la historia (Mt 24; Mc 13; Lc 21), las reflexiones paulinas (1Tes 5,13-18; 2Tes 2,1-12; 1Cor 15,35-53; Rom 8,18- 5), 1-2Tesalonicenses, Judas, 2Pedro y el Apocalipsis de Juan.

La apocalíptica, continuadora de la profecía y la sabiduría, surge como fruto de la presión cultural griega sobre los judíos, sobre todo de la diáspora, que vivían una crisis religiosa debido a que su religión y costumbres eran marginadas o absorbidas, con el riesgo de perder su identidad. Así lo deja ver Nehemías: “Somos esclavos en este país que tú diste a nuestros padres y cuyos frutos y bienes deberían ser también nuestros. Pues esos productos están ahora en manos de reyes que tú nos impusiste debido a nuestros pecados y que disponen a su antojo de nuestra gente y de nuestros rebaños. Y mientras tanto nuestra angustia sigue siendo grande (Neh 9,36-37).

Pero también hubo una crisis sociopolítica. En Judá, después del exilio, surgen cuatro grupos. Uno formado por los que retornaron del exilio, trayendo un proyecto teocrático que les impedía involucrarse con “el pueblo de la tierra”, población mixta surgida en Judá durante el destierro (Esd 4,1-5). Otro formado por samaritanos que se oponían a que la élite jerosolimitana retornada centró el culto en Jerusalén (2Re 24,14-16; 25,11s). Un tercer grupo se formó por los que vivían a la sombra de la tradición del Pentateuco, y un cuarto grupo era aquel que se oponía a la tradición sacerdotal y a la reforma de Esdras y Nehemías (Is 56,3-8; 66,21).

Del primer grupo se desprendió otro: los “visionarios” representados por el Segundo Zacarías (cc. 9-14) y el Tercer Isaías (cc. 56-66). En ese grupo es donde se gesta la apocalíptica, fruto de la reflexión hecha desde la marginalidad. Este grupo no fue del agrado de quienes controlaban el orden religioso, pues tenían por Palabra de Dios unos textos no oficiales, por ejemplo, el libro IV de Esdras, que presenta siete visiones; en la séptima (14,1-48) se presenta a Esdras como nuevo Moisés que escribe en unas tablas “todo lo ocurrido en el mundo desde el comienzo” (v. 22)¹⁵.

La confrontación entre teocráticos y visionarios fue un careo que la apocalíptica elevó a la categoría de “píos e impíos” (pobres y poderosos), expresión que ya aparece en obras sapienciales como el libro de los Salmos, pero que en la literatura apocalíptica se vuelve central para hablar de la lucha entre el bien y el mal:

“Entonces los ojos de los ciegos se despegarán y los oídos de los sordos se abrirán; los cojos saltarán como cabritos y la lengua de los mudos gritará de alegría. Porque en el desierto brotarán chorros de agua, que correrán como ríos por la superficie.

¹² J. NÚÑEZ, *Pensar la ciencia en tiempos de la COVID-19*. Anales de la Academia de Ciencias de Cuba, <http://www.revistaccuba.cu/index.php/revacc/article/view/797>, citado el 14 de mayo de 2022.

¹³ JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM*. Puerto Príncipe 1983.

¹⁴ Cf. PAPA FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Editrice vaticana, Roma 2013, 12.

¹⁵ Los apocalípticos sostenían que los 24 libros del Antiguo Testamento era incompleta, y había que agregarle los 70 libros compuestos por Esdras para tener una visión completa de la historia. Esto triplicaba la Torá, no pasaba por ella, ni podía ser controlada por el judaísmo oficial. Eso era inadmisibile.

La tierra ardiente se convertirá en una laguna y el suelo sediento se llenará de vertientes. Las cuevas donde dormían los lobos se taparán con cañas y juncos, y por ahí regresarán los liberados por Yahvé; llegarán a Sion dando gritos de alegría, y con una dicha eterna reflejada en sus rostros; la alegría y la felicidad los acompañarán y ya no tendrán más pena ni tristeza”. (Is 35,5-7.10)

La opresión que vivían los visionarios los llevó a preguntarse hasta cuándo debían esperar (Cf. Sal 74,10; 89,47; Dn 8,13; Ap 6,10). La misma pregunta nos hacemos hoy, y la respuesta surge de la lectura de la historia, donde se descubre que no es Dios, sino el ser humano el causante de las desgracias: “Que nadie diga en el momento de la prueba: ‘Dios me la manda’, porque Dios está a salvo de todo mal y no manda pruebas a nadie. Cada uno es tentado por su propio deseo que lo arrastra y seduce; el deseo concibe y da a luz el pecado; el pecado crece y engendra la muerte” (Sant 1,13-15).

Hoy, sometidos nuestros pueblos a la avaricia, la teología debe releer la promesa salvífica, ya actuante en el mundo gracias al amor de Jesús y de otros tantos hermanos que han servido al Reino de Dios, para pulirla. La evangelización con criterio apocalíptico pone la esperanza en un futuro salvífico diseñado por Dios, que se cumplirá inexorablemente, aunque se opongan los dioses mundanos y sus agoreros.

Pero no se trata sólo de la relectura de la promesa, sino de su actualización como promesa de Dios, que muestra el advenimiento de una nueva era donde los pobres serán los primeros salvados. Esta promesa, seguramente, nos pondrá en el radar de la crítica, deslegitimación y hasta persecución. Pero no podemos renunciar a la experiencia de resistencia.

Igual que Jesús, no debemos enfrentar directamente al opresor, sino tomar el camino de la crítica simbólica, valorando a los testigos de la tradición eclesial (Leonidas Proaño, Oscar Romero, Camilo Torres, Enrique Angelelli y tantos otros), proponiendo una antítesis que alimente la esperanza en la intervención de Dios para acabar con la opresión. Resistencia activa, libre de ingenuidad y llena de simbolismo. No una doctrina sobre el fin de los tiempos, propio de teólogos “de balcón y escritorio”, sino una experiencia vital de fe, que se encarna en el sentimiento de los pobres que luchan por su dignidad, sin añorar cándidamente un mundo más allá. Apostar por la fidelidad a Dios, y luego a la disciplina eclesial. El objetivo es el Reino de Dios (no la Iglesia), en fidelidad al Señor de la Vida (no la autoridad), iluminados por la Palabra de Dios (no el Derecho Canónico).

Lejos de la idea apocalíptica judía, donde Dios se distancia del pueblo y casi no habla, nos aferramos al Dios cercano de Jesús: “Nosotros hemos llegado a creer que Dios nos ama. Dios es amor. El que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1Jn 4,16).

Dado que un tema relevante de la apocalíptica es la división de la historia en periodos, la teología debe retomar esa dinámica para evaluar lo vivido y lo que vendrá. La lectura concatenada de eventos históricos nos hará superar la falta de memoria, que tanto daño causa a nuestros pueblos, y que tan bien es utilizado por los “nuevos mesías”: “Cuidense de los falsos profetas: se presentan con piel de ovejas, pero por dentro son lobos feroces. Ustedes los reconocerán por sus frutos” (Mt 7,15).

Para concluir este artículo queremos proponer cuatro criterios apocalípticos para una evangelización en tiempo de pandemias.

4.1. Primer criterio: un solo pueblo (Dn 7)

Daniel es el mejor representante de la apocalíptica veterotestamentaria. La obra es aceptada por el canon judío y cristiano. La apocalíptica de Daniel confronta al poder opresor, al tiempo que anuncia el juicio divino y la instauración del Reino de Dios en la historia, como “piedra que se vuelve montaña” (Dn 2), ejerce “poder sobre el mundo” (Dn 7) y “resucitará a mártires y justos” (Dn 12). Así, Daniel aborda una realidad

semejante a la nuestra, y nos invita a forjar un pueblo que luche por su dignidad. Veamos el esquema de Daniel 7¹⁶.

Introducción (1-2b).

Visión de las bestias (2b-8)

- Los cuatro vientos agitan el mar grande (2b)
- 4 bestias, enormes, diferentes, salieron del mar (3)
- Primera bestia: como un león (4)
- Segunda bestia: semejante a un oso (5)
- Tercera bestia: como un leopardo (6)
- Cuarta bestia: terrible, diferente, de 10 cuernos (7)

Visión del juicio (9-14)

- Visión del tribunal y del anciano (9-10)
- Destrucción de las bestias (11-12)
- Actuación del cuerno pequeño (11a)
- Destrucción de la cuarta bestia (11b)
- A las otras bestias se les quita el dominio (12)

Visión del hijo del hombre (13-14)

- En las nubes venía como un hijo de hombre (13a)
- Se dirigió al anciano; llevado a su presencia (13b)
- Se le dio honor y reino; los pueblos le sirven; su reino es eterno (14).

El texto presupone un contexto ya insinuado en Daniel 2 y 8-12: la confrontación entre las bestias (imperios babilonio, medo, persa y griego) y el hijo del hombre (pueblo). Los tres primeros imperios se representan con un león, un oso y un leopardo; del cuarto se dice que tiene dientes de hierro que trituran, diez cuernos (diez reyes helenistas que ayudan a oprimir) y un cuerno que representa a Antíoco IV Epifanes (vv. 8.11.20-22.24-25).

Después de presentar a las bestias, el juez hace un juicio en dos momentos: primero se castiga a las bestias, y después se glorifica al Hijo del Hombre, haciendo que todos los pueblos le sirvan (vv. 14.22.27). Ante el riesgo de creer de que asistimos a un nuevo imperio, Daniel aclara que este “imperio es eterno, no pasará, ni será destruido” (v. 14), por eso será el fin del sufrimiento y la persecución.

Dios les quita el poder a las tres primeras bestias y destruye a la cuarta, junto a su cuerno (Antíoco IV), cuyo poder es limitado¹⁷. Todo esto se escribe en plena persecución, animados por la esperanza de que el fin está cerca, el Reino de Dios es inminente y se va a inaugurar un nuevo pueblo que no será destruido y que vivirá la resurrección, una realidad ya alcanzada en el cielo (dimensión oculta) y que será evidente en la tierra (dimensión visible). “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el horror” (Dn 7,2)¹⁸.

¹⁶ Por cuestiones de espacio y dinamicidad no transcribo los textos correspondientes. Sólo consigno unos cuadros con la estructura de la perícopa para guiar nuestra reflexión.

¹⁷ En Daniel 7,25 se dice que la persecución de Antíoco va a durar “un tiempo, dos tiempos y medio tiempo”. Tres y medio es mitad de siete, número de la perfección. Por lo tanto, tiempo imperfecto.

¹⁸ Esta es la primera vez que se habla de una vida eterna para los justos, algo que luego trabajarán textos como 2Macabeos 7,7-23; 12,38-46; 14,45-46; Isaías 26,19; 66,24.

Relectura hoy

La crisis judía del 167 a.C. fue la más peligrosa de su historia, porque el pueblo estuvo a punto de desaparecer como fruto de la helenización llevada a cabo por Antíoco IV, en complicidad con la aristocracia jerosolimitana. Fue el espíritu de la Alianza el que dio conciencia e identidad a los campesinos, liderados por los Macabeos, para levantar su voz de protesta y mantener la lucha por su tierra, su cultura y su religión.

Daniel tiene honda repercusión en la memoria de nuestros pueblos, sobre todo porque anima la lucha contra nuevas bestias. Sin duda, es un buen punto de inflexión para animar a los movimientos populares que resisten y luchan contra unas bestias que siguen atacando a los pueblos. Enfrentar a esas bestias siempre será peligroso, dada la disparidad de fuerzas. Pero, iluminados por Daniel, los pobres se sienten llamados a construir nuevos espacios de resistencia, con una autoridad ética nacida de la opción que Dios mismo hace por los pobres. La alternativa no es luchar o someterse, sino enfrentarse a las bestias confiando en el Señor de la Vida.

En el campo cultural debemos oponernos al consumismo, individualismo y pietismo, y dar prioridad a la cultura comunitaria; en el campo ético debemos oponernos al rédito obtenido con base a la mentira, corrupción y violencia, optando por un estilo cristiano que ve en la vida un valor que debe ser alimentado; en el campo espiritual debemos oponernos a los ídolos de muerte que ofrecen falsa seguridad, y buscar al *Abba* de Jesús, Dios de la Vida; en el campo teológico debemos oponernos a ciencias que renuncian al bien común y proponer pistas bíblicas y magisteriales que dejen claro que el Reino es amor sin límites, hermandad y justicia que no se negocia.

4.2. Segundo criterio: Lucha desde la esperanza (1Tes 4,13-17)

La opresión alcanza su victoria cuando despoja a la víctima de toda esperanza. Cuando no se confía en Dios se renuncia a la vida. ¡Debemos dar esperanza! (1Pe 3,15) al estilo de los primeros cristianos que proclamaron su confianza en la cruz, “escándalo y locura” para el poder racional (1Cor 1,21-25), pero experiencia de amor para ellos.

Fue, pues, dentro del imperio romano donde un grupo de pobres, mujeres y varones, formaron una comunidad que no renunció a su esperanza. ¿En qué consistía esa esperanza y qué sentido tenía en medio del dolor? Pablo, en el primer texto escrito de la era cristiana, afirma que la vida triunfará sobre la opresión (1Tes 5,13-17).

A 4,13: Comparación con “los otros”.

B 4,14: “Estar con Dios”.

C 4,15: Unidad de vivos y muertos en el Señor; entrada triunfal del *Kyrios*.

C' 4,17: Realización de la unidad de vivos y muertos.

B' 4,17b: Realización del estar con el Señor.

A' Exhortación a la relación mutua.

Con esta perícopa Pablo invita a la comunidad a diferenciarse de “los de fuera” (v. 13). Pablo utiliza la frase “los que ahora duermen” para remarcarle a la comunidad que no debe afligirse como quien no tiene esperanza. No parece que Pablo se refiera a una vida después de la muerte, idea aún poco trabajada entre cristianos, sino que, como texto de clara orientación apocalíptica, está hablando de una vida nueva, que no pone el acento en la resurrección, sino en el Resucitado presente en la comunidad.

Quien no tiene esperanza es incapaz de vislumbrar un futuro para vivos y muertos. Para Pablo hay esperanza porque la parusía tiene efecto universal: los muertos resucitarán y los vivos verán el poder de Dios. Es decir, Pablo no describe el despertar de

los muertos, sino que se orienta al evento final¹⁹. De allí se concluye que quien no tiene esperanza, no entiende la parusía. Sin esperanza, la historia es una linealidad que no admite una ruptura histórica. El creyente, gracias a su esperanza, es capaz de superar el desánimo, aun siendo víctima de persecución, y de apuntalar su identidad (1Tes 1,7; 2,10; 2,13), junto a Dios y a Jesucristo (1Tes 2,15; 5,5).

“Jesús murió y resucitó” (v. 14). Con esa frase Pablo acoge un credo previo: Jesús es el Resucitado, más allá de su atributo como Hijo de Dios, confesión que será proclamada después. Así, como Jesús es quien resucita, “Dios hará que él lleve consigo a los muertos en Cristo” (1Tes 4,16). ¡Jesús es el medio soteriológico en el juicio! (v. 9), y eso no es un mensaje propio de Pablo, sino propio de la Palabra de Dios (v. 15).

Cuando irrumpa el Señor, y los gobiernos temporales cedan ante la fuerza de Dios, se harán presentes los elegidos, los testigos martirizados, que vuelven al mundo anulando el efecto destructor de la muerte. Pablo espera que la parusía se dé mientras él aún está vivo, y eso es lo que condiciona su accionar (1Tes 5,1-11).

El v. 16 describe la parusía con elementos de la apocalíptica judía y de influjo helenista: la voz de mando, la participación del arcángel, la trompeta, la aparición del Señor, la resurrección de los muertos, el arrebatamiento y el encuentro (v. 17). Estas figuras muestran la llegada del Señor, pero sin señales de violencia apocalíptica, como se insinúa en los evangelios. Cuando se dé la parusía, el combate cesará y el Señor ejercerá su autoridad sobre vivos y muertos, todos convocados a una *apántesis*²⁰. Todo poder mundano será derrotado, y el Señor ejerce su poder sobre la creación, acompañado de aquellos que no renunciaron a la lucha (Cf. 1Tes 2,12).

Relectura hoy

La fe no resulta del enfrentamiento de cristianos contra judíos o gentiles, sino de la acogida del Resucitado. La estrategia es vivir una espera activa. Hasta que se concrete la victoria sobre el mal se debe vivir conforme a la ética del Reino, porque el Día del Señor es como “ladrón a medianoche”, “dolor de parto” (Mt 24,42-44, Lc 12,39- 40; 2Pe 3,10, Ap 3,33; 16,15). Debemos estar atentos y escudriñar los signos de los tiempos, esperando contra toda esperanza.

Las pandemias que vivimos no deben confundirnos. Nuestra opción es vivir la paz de Dios y en contra de la paz mundana. Ser “hijos de la luz” significa apostar por la comunidad, oponerse a las estructuras de poder, dar testimonio de justicia, respeto y libertad. Ser “hijos de las tinieblas” es acoger el consumo, el prestigio y el estatus que llevan a la discordia, la opresión y la vulneración de los derechos de los débiles. Como creyentes debemos “velar y estar sobrios” frente a ideologías que crean falsas ilusiones de la realidad; negarnos a servir a la idolatría y al hedonismo, viviendo la fe, aquí y ahora, poniendo la Palabra de Dios como nuestra arma ética (1Tes 1,3) que hace visible la comunitariedad, la comensalidad y la corresponsabilidad, medios para subvertir las estructuras de opresión, y contribuir a la llegada del Día del Señor.

4.3. Tercer criterio: *compromiso y perseverancia* (Mc 13)

Algunos leen Marcos 13 desde una visión milenarista, como predicción del futuro, y con ello demandan una conversión “urgente”, apelando al miedo o al deseo de “salvarse”. Esta lectura es sesgada y peligrosa, y puede llevar a muchos a alejarse de la cotidianidad y vivir una *fuga mundi*. Ese no es el sentido del texto en ciernes. ¡Todo compromiso

¹⁹ Sólo una vez Pablo menciona la resurrección de los muertos (1Tes 4,16b).

²⁰ *Apántesis* aparece sólo tres veces en el Nuevo Testamento con el sentido de “encuentro o bienvenida al rey que llega”. Ese es el sentido que le da 1Tesalonicenses 4,17. Cf. J. TORRES, *La apántesis de Cristo, ¿encuentro para subir o para bajar?* (2019) <http://optocabiblica.blogspot.com/2019/08/la-apantesis-de-cristo-encuentro-para.html>, citado el 19 de mayo de 2022.

Cristiano está directamente relacionado con la realidad sociopolítica! ¡Es una teología militante!²¹.

Si bien hubo una lectura inmediateista en las primeras etapas de la apocalíptica cristiana (la destrucción del templo se leía como parusía inminente) que pedía a Dios que intervenga ya y ponga fin a la historia mundana e instaure el Reino de Dios, se puede decir que con el paso del tiempo se atemperó tal pretensión.

Marcos 13 encierra un significativo mensaje para quien sufre marginación y es propenso a caer en el pesimismo. Este capítulo se ubica entre la entrada de Jesús a Jerusalén (Mc 11-12) y el relato de la Pasión (Mc 14-17). Es un texto que llama a la esperanza, compromiso y perseverancia hasta alcanzar el mundo nuevo prometido. Este discurso es uno de los dos que presenta Marcos²², y es una forma de testamento dirigido a todos, no sólo a los discípulos.

En Marcos 13 subyace un material apocalíptico judío orientado hacia la parusía cristiana, que pone como punto central la venida del Hijo del Hombre y la conducta que debería adoptarse en la comunidad entre tanto. Así, el discurso tendría dos fines: adoctrinar a la comunidad acerca de la parusía inminente y cuestionar el mesiánico davídico de los escribas²³.

Primera parte:

vv. 1-2: el templo.

vv. 3-4: la parusía.

Segunda Parte:

vv. 5-8: advertencia contra los engañadores.

vv. 9-13: exhortación a la perseverancia.

vv. 14-23: la gran tribulación.

vv. 24-27: **la parusía del Hijo del Hombre**

vv. 28-32: Cuándo será el final.

vv. 33-36: llamado a la perseverancia.

v. 37: conclusión.

La primera parte tiene dos escenas que en principio debieron ser autónomas: el comentario de los discípulos acerca del templo (vv. 1-2) y la referencia a los eventos futuros (vv. 3-4). El templo simboliza la historia y los eventos la escatologización de la misma. Esto hace referencia a una expectativa sobre la parusía inminente, que implica la expulsión de los romanos y la instauración del Reino de Dios.

Marcos, sin tocar el tema de la soberanía de Dios, deja claro que la destrucción del templo no es el inicio de la parusía, sino sólo un punto de inflexión para que surja la comunidad cristiana. La purificación del templo (Cf. Jn 2,13-22) simboliza la llegada del verdadero templo, el Señor, que acoge a la comunidad que persevera en la fe. En ese sentido, Marcos 13 trasciende la historia que había sido contado hasta entonces, y pone al centro la parusía, convocando a vivir una actitud ética. La pregunta del v. 4 va más allá de la destrucción del templo (“cuándo”) y abarca el mundo visible (“señales”).

En la segunda parte (vv. 5-37) destaca el “estar alertas” ante el dolor y engaño (vv. 5-9.23), perseverando (vv. 9-13) en medio de tribulaciones (vv. 14-23). La exhortación se

²¹ Por teología militante entendemos el conocimiento de la realidad, propuesta de cambio, siempre en la línea de Jesús. Sólo es cristiano militante quien cumple esta condición, anteponiendo la vida a la teoría, lo pequeño a lo vistoso. Cf. M.I. RODRÍGUEZ - J.J. MEDINA, *La formación militante cristiana...*

²² El primer discurso está en Marcos 4, donde Jesús enseña acerca del misterio del Reino de Dios.

²³ Cf. C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto*. Sal Terrae, Santander 1968, 211.

construye con datos de la apocalíptica cristiana y judía²⁴, con los que se busca modificar el inmediatismo que afecta a la comunidad, haciéndola caer en un exceso de comodidad. Las calamidades se enuncian en dos momentos: “cuando oigan” (vv. 7-8) y “cuando vean” (vv. 14-20). En el centro está la llamada a no dejarse engañar por falsos profetas, rumores de guerra, catástrofes o sensacionalismos²⁵. Para Jesús, el dolor de la comunidad invita a perseverar hasta la salvación. Dada la ruptura con la sinagoga, los cristianos deben llevar el “evangelio a todas las naciones” (v. 10), aunque ello implique martirio (v. 9c).

Los vv. 14-23 hablan de la “abominación de la desolación” (Cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11²⁶). Para Marcos, la destrucción del templo inaugura la parusía²⁷; por eso, frente a eso, lo mejor es huir (vv. 14-20), no sin antes denunciar las falsas señales y engaños (vv. 21-23). Es clara la exhortación: la comunidad debe cambiar su expectativa respecto a una parusía inmediata; lo único real es que todo está en manos de Dios. Las señales inician a una crisis que afectará a la comunidad, pero deberán ocurrir otros hechos, incluso más violentos: falsos mesías, martirios, tensiones, etc. Pero, al final, habrá consolación: la presencia del Hijo del Hombre (vv. 24-27).

Relectura hoy

Marcos 13 invita a estar vigilantes en la espera. Es claro que no sabemos cuándo será la parusía, pero eso no debe llevarnos a la comodidad o huida de la realidad. Por el contrario, debemos reforzar el compromiso con el Reino, hasta “completar en nuestra carne lo que falta al sufrimiento de Cristo” (Col 1,24).

Las pandemias que vivimos no deben encerrarnos en meras reflexiones teóricas, sino llevarnos a discernimientos encarnados. Por ejemplo, el Covid-19 puede ser leído desde la destrucción del templo y, en sintonía con Marcos 13, verlo no como un hecho definitivo, sino como un eslabón que nos lleva a la plenitud de la salvación.

Si el punto central de la fe es la parusía, debemos apuntar la tarea teológica a una relectura de las pandemias, vistas como momentos difíciles que requieren de una relectura de fe. ¡Aún del excremento se puede sacar abono! Por muchas que sean las tribulaciones, ninguna es señal de un final próximo. La parusía es decisión única de Dios; nuestra tarea es reafirmar el compromiso con la Palabra de Dios, traducida en servicio. Nuestra tarea es apuntalar una ética comunitaria que oriente la vigilancia y servicio, hasta que irrumpa la soberanía de Dios sobre la creación, la humanidad y la historia, algo que quizá nosotros no veamos, pero que sentiremos la satisfacción de haber aportado nuestro esfuerzo para hacerlo posible.

En el tiempo intermedio debemos enfrentarnos a todo tipo de opresiones y engaños, comprometiéndonos a resistir, orar y reflexionar la esperanza, la comunidad, la pobreza y la alegría.

“La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos para invitarlos a una

²⁴ Puede considerarse los vv. 5a, 6, 7b y 8c como adiciones cristianas; en tanto que los vv. 7 y 8 serían propios de la apocalíptica judía.

²⁵ Estos temas eran usados por la profecía para hablar del fin de los tiempos (Cf. Is 8,21; 13,8.13; 19,2; 26,17; Miq 4,9-10; Os 13,13; Jer 6,24; 13,21; Ez 5,12), por lo que su uso en la apocalíptica era lógico. Pero hay que diferenciarlos del mal uso hecho por falsos profetas.

²⁶ Daniel se refiere a la estatua de Zeus que Antíoco IV puso en el altar del templo de Jerusalén el 167 a.C. El mismo episodio se relata después del triunfo de la revuelta macabea (1Mac 1,54s; 4,36s y 6,1s).

²⁷ El 70 d.C. no hubo exactamente una profanación como narra Daniel, sino una invasión. Pero junto con el intento de Calígula, el 40 d.C., quedaron en la memoria del pueblo y en la literatura apocalíptica como señal del tiempo final.

nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años”²⁸.

Una lectura actual de Marcos 13 no debe forzar el texto hasta ideologizarlo. Sin caer en esta tentación, la perícopa es un buen aporte a la misión, pues ayuda a cuestionar el tibio compromiso con la historia, la cultura y la religión de nuestros pueblos. También nos ofrece pautas para resistir el mal que hiere la dignidad humana y discernir nuestra práctica religiosa, muchas veces cargada de culpabilidad, al punto de creer que la maldad es causada por la transgresión moral, que Dios “castiga”. Otra tentación es huir de la realidad y vivir una religiosidad ingenua que trata de “agradar” a Dios y alcanzar su “compasión”.

Pese al conflicto que nos agobia, el fin aún no va a llegar, y eso es algo que no debería preocuparnos demasiado. Ahora estamos en el tiempo intermedio, momento para comprometernos en el anuncio del Evangelio y para perseverar en la comunidad, con la convicción de que el poder mundano está siendo derrotado.

4.4. Cuarto principio: *Ni fuertes ni débiles, ¡hermanos! (Rom 15,1-9)*

En tiempos de pandemias es común que surja una corriente “negacionista”, que repudia el aporte de la ciencia, vista siempre con la sospecha de que quiere dominar y hasta exterminar a parte de la población mundial. Igual sospecha de la ideología de género, del creacionismo, de las ciencias sociales.

El negacionismo cristiano es fundamentalista y se caracteriza por la vivencia de una fe individualista, cargada de anacronismo ritual y de un espíritu de culpabilidad. Son cristianos que “combaten” el mal con oración, ayuno y huida de todo compromiso social, sintiéndose “grupo de santos”, arrebatados al cielo, que es su patria²⁹. Usando recurrentemente la frase: “No temas, yo estoy contigo” (Is 41,10), se aferran a la convicción de ser los preferidos de Dios. Por eso exigen que se abran los templos para reunirse a “rogar a Dios que tenga misericordia de la humanidad, pecadora y pecaminosa”.

Pareciera que los negacionistas no acaban de entender que las pandemias, que provocan miles de muertos y millones de empobrecidos, exigen algo más que unas jornadas de oración. Su postura intolerante raya en enfermedad psicológica³⁰. De paso, el negacionismo es opuesto a la actitud de las primeras comunidades, que buscaban corregir ideas extrañas al Evangelio, pero sin marginar a nadie que pensara distinto. ¡La radicalidad es personal y la acogida es universal!

En esa línea está Romanos 15,1-9, donde Pablo aborda el tema del cuidado mutuo y la reconciliación, poniéndose él mismo como ejemplo de “fuerte”, mientras la comunidad es la “débil”. Entre fuerte y débil sólo cabe el cuidado mutuo.

A (vv. 1-2): los fuertes apoyan a los débiles, para edificar la comunidad.

B (vv. 3-4): Cristo, modelo de celo, y las Escrituras fuente de enseñanza.

C (vv. 5-6): ***bendición y deseo de Pablo.***

A' (v. 7): exhortación a la acogida.

B' (vv. 8-9): Cristo, siervo de los judíos, por causa de los gentiles.

²⁸ PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium...*, 1.

²⁹ El arrebatamiento es la creencia de que, cuando llegue la parusía, los cristianos serán llevados al cielo para estar con Dios, y contemplar como el Hijo de Dios acaba con la maldad en la tierra. La postura contraria sería la “militancia” que llama a los cristianos a ayudar en la lucha contra la maldad mundana.

³⁰ Cf. Blog de Dunker, *¿Cómo saber si el negacionismo no es un tipo de delirio que debe ser tratado?* (09/10/2020), <https://www.uol.com.br/tilt/colunas/blog-do-dunker/2020/10/09/negacionismos.htm>, citado el 27 de mayo de 2022.

Pablo utiliza una antítesis: lo débil del mundo cuestiona a lo sabio (1Cor 1,27). Con ello cuestiona un valor apreciado en la cultura grecorromana: la honra personal. Cuando la persona tiene estatus político, militar, religioso o cultural, no tiene dificultad de ser reconocido socialmente, pero ¿qué pasa cuando no tiene nada? Entonces la persona tratar de posesionarse, aunque para ello deba discriminar o marginar a otros.

Este fenómeno se experimentaba en las comunidades de Corinto, Filipos, etc. Por eso, Pablo apela al amor mutuo como vía para superar la rivalidad entre “griegos o extranjeros, cultos o incultos” (Rom 1,14). La situación era más dramática para los convertidos de la gentilidad que, siendo mayoría, eran discriminados por cristianos judíos que deseaban conservar sus costumbres con relación a alimentos y fiestas.

Pablo sabe lo que es ser despreciado. Cuando era judío sintió el rechazo de los no-judíos; ahora que es cristiano sufre el desprecio de los judíos. De ahí que su mensaje es de acogida: el libre debe acoger al esclavo; el superior al inferior; el varón a la mujer; el adulto al niño; el judeocristiano al cristiano-gentil. Para hablar de esa acogida Pablo usa el término *fronein*, “sentir, comprender, acoger” (Cf. Flp 2,5-11).

Así, el camino para alcanzar la santidad es la empatía con el débil, el extranjero y el marginado. Eso hará extinguir la rivalidad dentro de las comunidades (Mc 10,42-45; Mt 18,1-5; Lc 9,46-48). Tal acogida no es motivada por el deseo de agradar o ser reconocido, sino que es fruto de la vivencia del amor, que lleva a desprenderse de lo propio en beneficio de los demás, sin excepción ni medida. Ese es el sentido del *ágape* que Pablo propone a la comunidad. ¡El fuerte no tiene motivos para despreciar al débil! ¡He ahí el secreto del Reino de Dios!

Relectura hoy

De este texto surge un criterio a la hora de discernir la realidad: superar la tentación de estereotipar a las personas, a partir del cumplimiento o no de reglas sociales, religiosas o culturales, muchas veces impuesta. Es inaceptable que un grupo se sienta más fuerte que otro, por el hecho de creer que sus valores son mejores. Por ejemplo, invadir un país en nombre de los derechos humanos, aunque eso signifique bombardear pueblos enteros; o creer que quedarse en casa en tiempos de pandemia hace más responsable que aquel que sale a la calle, aun cuando esa sea la única forma de ganarse el sustento. Ni siquiera quien es solidario con el que sufre puede creerse con autoridad para deslegitimar a nadie.

La tarea de la teología es entresacar, aquí y allá, las semillas del Reino de Dios ya sembradas, aun de forma inconsciente: “El Reino de Dios se parece a un hombre que echa semilla en la tierra; él duerme y se levanta por la mañana; la semilla germina y va creciendo, sin que él sepa cómo. La tierra va produce frutos sola: primero los tallos, luego la espiga, después el grano” (Mc 4,26-34). Por eso, debemos cuestionar toda postura que se considere como única válida. Mientras más cerrada una doctrina, más riesgo de alejarse de la verdad. Tal visión debe ser superada con un espíritu de tolerancia, sin deslegitimar a nadie. El punto no si este momento requiere tal o cual postura, sino analizar cómo y en qué medida nos afecta a todos, y cuál debe ser nuestro trato con los demás, especialmente los vulnerables.

5. A manera de (in) conclusión: hacía una ética apocalíptica

En los últimos años el interés por la apocalíptica ha sido recurrente en las Iglesias, despertando una expectativa que no deja de causar ansiedad. Unos lo hacen motivados por la idea del “tiempo final”; otros, como forma de resistencia al poder fáctico que pone la riqueza por encima de la persona. Detrás de ambas posturas está la esperanza de que

una nueva vida y un nuevo tiempo son posibles (Ap 21,1ss), sobre todo en tiempos en que los creyentes se sienten agobiados por múltiples pandemias que provocan una crisis espiritual. Y es allí cuando más se requiere de la convicción del que el Señor de la Vida va a poner fin a nuestras aflicciones.

Como creyentes debemos optar por creer que el rumbo de la historia ya ha sido decidido por Dios. Esto, en sentido apocalíptico, no significa tomar una actitud pasiva y “huir” del mundo, sino asumir una postura ética. En ese sentido, el “Día del Señor” es tiempo para juzgar a Israel (Joel 2,31), y ese juicio está cerca; así lo demuestran, paradójicamente, la plaga de langostas (Joel 1) y el asalto a Jerusalén (Joel 2,2-11). Pero, entretanto, aún hay una esperanza: iconfiar en Yahvé! (Joel 4,16b), rechazado la actitud pasiva y poniéndose en movimiento: “oigan y escuchen... despierten, lloren y giman... cíñanse, láméntense... proclamen ayuno...” (Joel 1,2.5.8.13-14)³¹.

Para Joel, estar de duelo no debe ser una actitud pasiva, sino una experiencia de esperanza, que ayude a superar el concepto determinista de Dios y de la historia: “Ahora dice Yahvé, conviértanse a mí con todo su corazón, con ayuno, lloro y lamento. Rasguen su corazón, y no sus vestidos, y conviértanse a Yahvé, su Dios: porque es misericordioso y clemente, lento para la ira y grande en misericordia, y que se duele del castigo, ¿Quién sabe si se arrepentirá y dejará bendición tras de él, esto es ofrenda y liberación para Yahvé tu Dios?”³².

La ética activa consiste en optar por la penitencia como gesto de conversión y no de resignación. Siempre será una tentación quedarse de “brazos cruzados” frente a las pandemias, cerrar los ojos y esperar que sea corto el sufrimiento. La apocalíptica, tal como la entienden Jesús y las primeras comunidades, no es una actitud resignada, sino participación activa para que el Día de Yahvé concrete el Reino de Dios, ya visible, aunque parcialmente. Nuestra esperanza no es utopía ciega. ¡El Reino de Dios ya irrumpió en el mundo, y se lo puede ver en pequeños gestos de solidaridad!

Nadie duda de la necesidad de conversión; el debate es si la conversión es individual o comunitaria. Si las pandemias afectan a todos por igual, entonces la conversión, aun siendo decisión personal, debe vivirse en comunidad. Dado que toda pandemia es una experiencia de desesperanza, migración, hambre, muerte, nuestra tarea como teólogos es volverla también una experiencia de esperanza, tal como hacen muchos cristianos de diferentes denominaciones, que anuncian el amor de Dios, viven su fe, celebran en casas y se ayudan mutuamente con alimentos, medicinas, acogida. Podemos, sin exagerar, hablar de una Iglesia de misericordia, aun tibia, pero en camino a hacer realidad a la “gran señora” (Cf. Ap 12,1ss).

Para Jon Sobrino, es tarea ineludible del teólogo descubrir la presencia de Dios en la organización popular, lo que permite dar el salto de la resignación (víctimas de la ira de Dios) a la participación (Dios acompaña nuestro caminar)³³. En la misma línea, el Concilio Vaticano II nos invita a descubrir “las semillas del Verbo” diseminadas en el mundo creyente y no creyente³⁴.

“Para que los fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo... descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en las tradiciones nacionales y religiosas se contienen... Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los llevó con un diálogo verdaderamente humano a la luz divina,

³¹ Estos verbos eran propios del rito fúnebre: si bien la muerte es ineludible, levantarse ayuda a los deudos a aceptar la nueva situación. En 2Samuel 12,22 leemos que David ayunaba y lloraba cuando su hijo estaba gravemente enfermo, con la esperanza de que se recupere. Pero una vez que murió, dejó de lado el duelo, pues ya no valía seguir con esa actitud. Su luto era activo (Cf. Jer 4,28; 14,2; Lam 1,4; 2,8).

³² Joel 2,12-14

³³ Cf. J. SOBRINO, “La utopía de los pobres y el reino de Dios”, *Revista Latinoamericana de Teología* 19/56 (2002) 145-170.

³⁴ Por ejemplo, *Lumen Gentium* 16-17; *Gaudium et Spes* 58; *Nostra aetate* 2; *Ad Gentes* 9,11, 15.

así sus discípulos, inundados por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir, en diálogo sincero y paciente, las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse por examinar esta riqueza a la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador”³⁵.

Pasado lo más dramático de la última pandemia sanitaria-económica-política ocasionada por el Covid-19, nos preguntamos si saldremos “mejores o peores” de esta crisis. ¿Cuánto aprendimos en la “obligada” experiencia de iglesias domésticas? ¿Será que la mundanidad vuelve a vencer y subyugar al débil? ¿Fue el Covid-19 una etapa más en la concreción del Reino de Dios?

Estas preguntas deben ser imperiosamente respondidas, de forma contundente y clara, pues el aparato comunicacional ha retomado su mensaje de “comamos y bebamos que mañana moriremos” (1Cor 15,32), confiando en los dioses del tener, del gozar y del imponer.

Como teólogos debemos mostrar que la dignidad humana se construye desde la comunitariedad y la pobrecidad, proclamando la justicia teológica, apostando por la solidaridad que entiende que “el pan es más pan cuando hubo el esfuerzo”, como dice el Padrenuestro escrito por Monseñor Leonidas Proaño (Cf. Is 26,12-21).

Como teólogos debemos escribir neo páginas que remocen la Palabra de Dios, que hagan visibles los signos de los tiempos (1Sam 3,10). La fuerza apocalíptica debe ayudarnos a superar la rutina y restituir, aquí y ahora, la esperanza del Reino de Dios, posible y necesario; más aún en este tiempo, cuando pareciera (¡muchos venden esa idea!) que el Señor de la Vida se ha ausentado de la historia. ¡No es verdad! Nuestro Dios está presente y cercano, es Emmanuel encarnado en las comunidades.

Si Dios sigue presente en nuestra historia, entonces tenemos esperanza de liberación y salvación. La apocalíptica nos enseña que Dios no deja de revelarse en la historia y sigue suscitando signos de que las bestias caerán y habrá nuevos tiempos y relaciones (Ap 21.1-2.5-8). Así lo proclama el Padre Diego, en su canción “Buenas Nuevas”:

Caerán los que oprimían la esperanza de mi pueblo.
 Caerán los que comían su pan sin haber sudado.
 Caerán con la violencia que ellos mismos han buscado,
 Y se alzaré mi pueblo como el sol sobre el sembrado.
 ¡Buenas nuevas! ¡Buenas nuevas pa' mi pueblo!
 El que quiera oír que oiga, y el que quiera ver que vea,
 lo que está pasando en medio de un pueblo, que empieza a despertar;
 lo que está pasando en medio de un pueblo, que empieza a caminar.
 Ya no estés más encorvado, tu dolor se ha terminado
 Mucho tiempo has esperado, tu momento ha llegado.
 En tu seno pueblo mío hay un Dios que se ha escondido
 Y con fuerza ha levantado tu rostro adormecido.

³⁵ AD GENTES, 11

Bibliografía

- ACUÑA, M., “América Latina en la encrucijada del siglo XXI. Entre la nueva realidad y las viejas desigualdades”, *Telos* 23/1 (2020) 129-140.
- BRAVO, C., *Jesús, hombre en conflicto*. Sal Terrae, Santander 1968, 211.
- CEPAL, Bases de Datos y Publicaciones, Principales cifras de América Latina y el Caribe, <https://statistics.cepal.org/portal/cepalstat/index.html?lang=es>
- DWECK, E. – ROSSI, P. - DE OLIVEIRA, A., *Economía pós-pandemia. Desmontando os mitos da austeridade fiscal e construindo um novo paradigma econômico*, Autonomia Literária, São Paulo 2020, 23-38.
- JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea del CELAM*. Puerto Príncipe 1983.
- NÚÑEZ, J., *Pensar la ciencia en tiempos de la COVID-19*. Anales de la Academia de Ciencias de Cuba, <http://www.revistacuba.cu/index.php/revacc/article/view/797>, citado el 14 de mayo de 2022.
- PAPA FRANCISCO, “II Jornada Mundial de los Pobres”, (2018) 7b-8, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html, citado el 15 de mayo de 2022.
- PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli tutti*, Editrice vaticana, Roma 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado el 14 de mayo de 2022.
- PAPA FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Editrice vaticana, Roma 2013.
- PAPA PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, CEE, Quito 1975.
- RODRÍGUEZ, M.I. - MEDINA, J.J., *La formación militante cristiana en el apostolado seglar*, <http://www.solidaridad.net/vernoticia.asp?noticia=568>, citado el 19 de mayo de 2022.
- SOBRINO, J., “La utopía de los pobres y el reino de Dios”, *Revista Latinoamericana de Teología* 19/56 (2002) 145-170.
- PAPA FRANCISCO, *II Jornada Mundial de los Pobres*, Editrice vaticana, Roma 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html, citado el 15 de mayo de 2022.

EL DIABLO: ¿MITO O REALIDAD?

THE DEVIL: ¿MYTH OR REALITY?

José Hameau¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile
<https://orcid.org/0000-0001-9525-7279>

Recibido: 07.04.2022
Aceptado: 14.06.2022

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420107>

Resumen:

Este artículo busca abordar la problemática respecto a la figura del diablo, es decir, si al referirnos a él hablamos simplemente de un mito o si realmente nos referimos a un ser espiritual con existencia real. Nuestro recorrido comienza en la Sagrada Escritura, pasando por el Magisterio Conciliar, para finalmente presentar la principal corriente teológica que niega la existencia del diablo.

Palabras Clave: Diablo, Concilio Vaticano II, Herbert Haag, Teología.

Abstract:

This article seeks to address the problem regarding the figure of the devil, that is, if when referring to him we are simply talking about a myth or if we are really referring to a spiritual being with real existence. Our tour begins in Sacred Scripture, passing through the Conciliar Magisterium to finally present the main theological current that denies the existence of the devil.

Key words: Devil, Second Vatican Council, Herbert Haag, Theology.

Introducción

La figura del diablo en los últimos veinte años ha vuelto a llamar el interés de los hombres por varias causas. Por un lado, se constata una creciente fascinación por el ocultismo y todo lo relacionado con el reino de la oscuridad. Los medios de comunicación no solo han facilitado el acceso a las más variadas prácticas ocultistas a casi cualquier

¹ Licenciado en Filosofía y Licenciado en Ciencias Religiosas y Estudios Teológicos por la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Bachiller Canónico en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Docente de Filosofía y Teología en la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: antonio.hameau@ucsc.cl

individuo que posea un dispositivo móvil o una computadora. Sino que además distorsiona la información para presentar dichas prácticas como beneficiosas o como parte de una nueva “espiritualidad”, influenciada sobre todo por el satanismo y la “*New Age*”. Esta creciente fascinación por el ocultismo y por la figura del diablo lleva a muchos, incluso cristianos, a intentar “captar este poder oculto para conseguir éxitos en el amor, en el dinero o en la política, y algunos se jactan de ellos hasta en las antenas de televisión”². Especialmente esta fascinación prolifera entre los jóvenes, quienes a través de las nuevas redes sociales son seducidos día a día, por el diablo. Por otro lado, bajo la influencia de la “*New Age*”, se presenta como un “ángel de luz interior del hombre”³ que le permite llegar a la “iluminación” y al “despertar de conciencia”.

Además, la figura del diablo ha sido deformada desde algunas líneas de la teología, principalmente la propuesta por el teólogo suizo Herbert Haag, ya que se presenta simplemente como una “personificación del mal”, pero no un ser espiritual con existencia real. En este sentido, la existencia real del diablo se ha vuelto un mito, una simple fantasía utilizada en épocas anteriores para suscitar el temor o simplemente como la respuesta más adecuada para lo que luego las ciencias denominarían psicopatologías. Por esta razón, afirmar su existencia real ya no es una opción “para la persona ilustrada, aun la creyente”⁴.

El objetivo de este breve artículo es volver a recordar lo que ha afirmado la Iglesia Católica sobre el diablo, sosteniendo que su existencia es real y no metafórica. Además de presentar de forma general una de las principales objeciones respecto a esta afirmación.

1. ¿De qué diablo se habla?

Antes de adentrarnos en las fuentes de la revelación para poder exponer de forma sintética lo que ha sostenido la Iglesia Católica y su Magisterio sobre la existencia del demonio, es necesario comenzar por definir de forma breve a qué nos referimos cuando hablamos del demonio o diablo.

Como punto de partida queremos precisar que cuando hablamos del demonio o diablo, nos referimos precisamente a *un ángel que libremente se volvió malo*. De este diablo es al que nos referiremos ya que “en efecto, es el único realmente existente, porque es aquel de quien nos habló quien sabía de su existencia y conocía su verdadera naturaleza, es decir, Dios”⁵. Es fundamental este punto, ya que coloquialmente se escuchan frases como “mis propios demonios”, etc. En este sentido, ese diablo o esos demonios serían simplemente una construcción nuestra y

“hasta podríamos decir que el diablo construido eventualmente por nosotros existe como creación nuestra, pero no es éste el diablo al que queremos llegar, porque cuando se habla de él (si exista o no, o qué es), como punto de referencia siempre partimos de esa entidad personal de la que nos habló Jesús, por tanto, aquella que jamás podremos descubrir por nosotros mismos”⁶.

Nuestro punto de partida para afirmar la existencia del diablo y los demonios (así como también la existencia de ángeles), será la Sagrada Escritura.

² R. LAURENTIN, *El diablo ¿símbolo o realidad?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 19.

³ R. DE LA CIERVA, *La Masonería invisible: Una investigación en internet sobre la masonería moderna*, Fénix, Madrid 2010, 625-626.

⁴ R. LAURENTIN, *El diablo...*, 20.

⁵ C. BALDUCCI, *El diablo existe y se puede reconocerlo*, Paulinas, Bogotá 1990, 15.

⁶ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 15.

2. Ángeles y Demonios: Antiguo y Nuevo testamento

En primer lugar, partiremos afirmando que la “creencia en la existencia y actividad, ya sea benéfica o maléfica, de seres intermedios entre los hombres y la deidad suprema, semidioses, ángeles, demonios, genios, es un hecho religioso común, difundido en diferentes culturas tradicionales. La revelación bíblica asume, confirma y corrige estas creencias”⁷. En este sentido, podemos afirmar que la revelación bíblica no ha “caído del cielo”, sino que ha sido escrita por hombres enfrentados con la historia y sumergidos en diversos contextos culturales con lenguajes y tradiciones distintas a las del hombre moderno. Por esta razón es fundamental entender que ya en el Antiguo Testamento, se comienza una revelación progresiva que necesitará una constante depuración por parte de patriarcas, profetas y hagiógrafos. En este sentido, como señala Laurentin, el movimiento fundamental de la revelación es el siguiente: “Yahvé se revela gradualmente al patriarca Abraham, a Moisés y a los profetas, como Dios santo, trascendente, perfecto. El pueblo elegido descubre progresivamente el carácter absoluto de su Dios, así como su bondad y misericordia, más allá de la justicia. Esta revelación progresa hacia el cumplimiento y la explicitación por Cristo y Juan Evangelista: Dios es Amor (1 Jn 4,8 y 16)”⁸.

A partir de lo anterior, nos preguntamos: ¿qué lugar ocupa el demonio en el Antiguo Testamento? El demonio no está ausente del Antiguo Testamento, pero solo ocupa un lugar marginal, es decir, existen muy pocas alusiones a diferencia del Nuevo Testamento. Ahora bien, ¿existirá alguna razón para esto? Tenemos que recordar que la revelación de Dios se va dando de manera progresiva, por lo que parece que detenerse en la figura del demonio, en estas primeras etapas de la revelación, hubiera causado como observa Santo Tomás⁹ que el pueblo difícilmente hubiera entendido bien lo que se refiere a su naturaleza espiritual y más bien habría tenido una nueva ocasión de idolatría. A esto se suma la afirmación de Johannes Smit, que respecto a la poca alusión que se hace del diablo en el Antiguo Testamento afirma “que esto no se hizo por casualidad, sino intencionalmente por Moisés, por los profetas y los escritores sagrados... y precisamente para que no se introdujeran en el pueblo elegido los cultos satánicos, la superstición y el dualismo religioso”¹⁰. Por otro lado, estudios más recientes indican que las pocas alusiones al diablo y los demonios en el Antiguo Testamento se debe a que “aparecen como personajes literarios, que van a encerrar un contenido teológico sobre el mal, a medida que se vaya desarrollando la demonología post-exílica...tras el exilio, los demonios serán los mediadores que castigan a los hombres”¹¹.

Ahora bien, pasando al Nuevo Testamento, es preciso recordar, como afirma Thomas-Bonino que

“el mundo del Nuevo Testamento es, en gran medida, un mundo dualista, ciertamente no en el nivel ontológico, sino en el nivel moral. Nuestro mundo es el campo de batalla de un conflicto escatológico entre luz y oscuridad. Todo ser humano está situado entre dos fuerzas campos, dos mundos: él ‘pertenece’ a uno u otro dependiendo de su elección moral y su adhesión a su espíritu”¹².

Por otro lado, es preciso entender que, aunque las alusiones al demonio en el Nuevo

⁷ S-TH. BONINO, *Angels and Demons: a catholic introduction*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2016.

⁸ R. LAURENTIN, *El diablo...*, 27.

⁹ cf. S Th I, 51, 1, ad 1.

¹⁰ I. SMIT, *De daemoniacis in historia evangelica*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1913, 114.

¹¹ P. URIBE ULLOA, “Ángeles/demonios” en: J. L. Barrioncanal (dir.), *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 70

¹² S-TH. BONINO, *Angels and Demons...*, 29.

Testamento son mayores, no nos entrega una enseñanza directa sobre los demonios, ni los ángeles. Solo nos entrega información tangencial, ya que “la revelación no ha sido concebida para nuestra curiosidad, sino para nuestra salvación: ella nos manifiesta lo que es útil para conocer el amor que Dios nos tiene y responder a él, en el combate espiritual del bien y el mal, de Dios y del maligno, que es nuestro pan cotidiano”¹³.

En este sentido, podemos decir que el mundo que Cristo viene a salvar esta “saturado” con las presencias demoniacas. Los demonios reinan y señorean sobre los seres humanos. Ya que, siendo esclavos del pecado, los seres humanos se vuelven “hijos del maligno” (Mt 13,38). Por esta razón, el hombre está esclavizado y es forzado a servir al demonio:

“Esta servidumbre significa que el hombre está alienado: actúa de alguna manera bajo la influencia de otro que lo manipula y frustra el impulso profundo de su naturaleza. Se apunta a un proyecto de demolición, cuyo fin es la muerte: los demonios matan a los humanos y hace que se maten unos a otros”¹⁴.

La misión de Cristo entonces como el mismo la describe es de realizar una *reconquista*, es decir, rescatar al hombre de la servidumbre y esclavitud de Satán y de restaurar su relación con Dios: “Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos” (Lc 4,18). Por esta razón podemos ver varios episodios que nos atestiguan los Evangelios en donde Cristo se enfrenta a los poderes del mal, como, por ejemplo, el endemoniado de Cafarnaúm (Mc 1,21-28; Lc 4, 31-37); el epiléptico endemoniado (Mt 17, 14-18; Mc 9, 14-29; Lc 9, 33-45); la niña cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30), etc.

Uno de los primeros actos públicos de Jesús, luego de su bautismo y la llamada de los discípulos, fue el de expulsar un demonio de un poseso (Mc 1, 23-28):

“Pero había en la sinagoga de ellos un hombre con espíritu inmundo, que dio voces, diciendo: ¡Ah! ¿qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido para destruirnos? Sé quién eres, el Santo de Dios. Pero Jesús le reprendió, diciendo: ¡Cállate, y sal de él! Y el espíritu inmundo, sacudiéndole con violencia, y clamando a gran voz, salió de él. Y todos se asombraron, de tal manera que discutían entre sí, diciendo: ¿Qué es esto? ¿Qué nueva doctrina es esta, que con autoridad manda aun a los espíritus inmundos, y le obedecen? Y muy pronto se difundió su fama por toda la provincia alrededor de Galilea”.

Por lo tanto, la instauración del Reino de Dios en Jesús es inseparable de la caída de Satanás, en otras palabras, del final de su dominio sobre la humanidad. Incluso podemos llegar a decir que, con el Nuevo Testamento, esta liberación de la humanidad del control de Satanás y su traslado al reino de Dios es una expresión privilegiada de la obra de salvación realizada por Jesucristo, la primera teoría de la redención, por así decirlo”¹⁵. Por otro lado, no solo los Evangelios afirman la realidad de los demonios, sino que, a su vez, atestiguan en varios pasajes la realidad de los exorcismos, que se transforman por así decirlo, en una actividad cotidiana de Cristo a lo largo de su vida pública (Lc 8,2 y Mc 16, 9). Se realiza una clara distinción entre el ministerio del exorcismo y el ministerio de curación que realizaba Jesús. Por ejemplo, al comienzo de su vida pública en Cafarnaúm se dice:

Cuando llegó la noche, luego que el sol se puso, le trajeron todos los que tenían enfermedades, y a los endemoniados; y toda la ciudad se agolpó a la puerta. Y sanó

¹³ R. LAURENTIN, *El diablo...*, 39.

¹⁴ S-TH. BONINO, *Angels and Demons...*, 30.

¹⁵ S-TH. BONINO, *Angels and Demons...*, 34.

a muchos que estaban enfermos de diversas enfermedades, y echó fuera muchos demonios; y no dejaba hablar a los demonios, porque le conocían. (Mc 1, 32-34; Mt 8, 16; Lc 4, 40-41)

En este sentido la realidad de los demonios queda atestiguada en los Evangelios y a lo largo de la vida pública de Jesús. No se habla de una simple metáfora del mal o de una personificación, sino de una realidad operante no solo en los tiempos de nuestro Señor, sino hasta el fin de los tiempos. Jesús nos ha revelado no solo la existencia del demonio y su acción perniciosa e hipócrita (Mt 13, 25) sino que, además, “hasta qué punto puede entrar en el hombre, desestabilizarlo, poseerlo, hacer de los hombres sus hijos, a su imagen y para su servicio (Jn 8, 44)”¹⁶. Por esta razón “el que se aparta de Cristo y la comunidad cae inevitablemente en el poder de Satanás. Entonces el pecador obstinado es “excomulgado”, privado de las ayudas de la iglesia, y por lo tanto “entregado a Satanás” (Cf. 1Cor 5,5) hasta que se arrepienta”¹⁷.

3. El demonio y el Magisterio conciliar

En este apartado presentamos sintéticamente el magisterio conciliar, en particular el Concilio Vaticano II ya que en este periodo comienzan a formarse una corriente teológica que niega la existencia del diablo, impulsada principalmente por el teólogo suizo Herbert Haag.

En primer lugar, cabe afirmar que la Iglesia a través de los siglos no solo ha propuesto sino reafirmado lo que se encuentra en la Sagrada Escritura y la enseñanza de los Padres a través de varias formas y documentos. Nuestro interés se centrará en el Concilio Vaticano II, en sus documentos podemos encontrar alusiones claras a la acción de Satanás.

En la historia bimilenaria de la Iglesia, el Magisterio ha dedicado solo unas pocas declaraciones propiamente dogmáticas al tema del demonio. La razón de esto es que rara vez se presentó la ocasión para abordar este tema y en concreto la ocasión más importante fue a principios del siglo XIII, cuando revive de cierta forma un dualismo maniqueo y priscilianista con la aparición de los cátaros y albigenses. El Concilio que aborda esta problemática será el de Letrán IV en 1215:

“Firmemente creemos y simplemente confesamos... un solo principio de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que, por su omnipotente virtud, a la vez desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios, ciertamente, fueron creados buenos por naturaleza; más ellos, por sí mismos se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo”¹⁸.

El Concilio que más aborda el tema de la demonología será el Concilio Vaticano II, que se refiere al diablo 18 veces: 17 en los textos y una nota. Esto se debe al carácter eminentemente pastoral del concilio. Esto debido a que

“considerado el aire nuevo que entonces empezaba a respirarse en el ambiente de los teólogos sobre el tema de la existencia o no del diablo, se podía pensar que era mejor dejar dicho argumento, para afrontarlo tal vez sucesivamente y en otras

¹⁶ R. LAURENTIN, *El diablo...*, 50.

¹⁷ S-TH. BONINO, *Angels and Demons...*, 37.

¹⁸ Dz 800. En: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/ffj.htm>

formas de magisterio eclesiástico. En cambio, se habló de él repetidas veces, sin hacer alusión a la duda o a la negación misma de la existencia de satanás, sino simplemente suponiéndola como cosa obvia y pacífica, como lo había sido siempre en el pasado. Este era el mejor modo de subvalorar y desanimar una problemática, respecto de la cual, por lo demás, los tiempos todavía no eran maduros para intervenciones precisas"¹⁹.

Pero entrando al siglo XX el panorama dentro de la Iglesia cambiará, ya que varias corrientes teológicas comenzaran poco a poco a pronunciarse sobre el problema de la existencia del demonio de manera más seria, negando derechamente su existencia y presentándolo simplemente como una metáfora para hablar del mal. En este sentido, durante el pontificado de Pablo VI, será necesario volver a recordar las enseñanzas de la Iglesia sobre este tema, lo que se verá reflejado en varios documentos del Concilio Vaticano II.

A continuación, presentaremos algunos textos en donde se hace alusión clara a satanás y su actuar:

"Por esta razón, así como Cristo fue enviado por el Padre, él a su vez envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo. No sólo los envió a predicar el evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) y a anunciar que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de satanás (cf. Hch 26,18) y de la muerte, y nos condujo al reino del Padre, sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban, mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica"²⁰.

En la constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* se dice:

1. "Los milagros, por su parte, prueban que el reino de Jesús ya vino sobre la tierra: 'Si expulso los demonios por el poder de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros' (Lc 11, 20; cf. Mt 1, 28). Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la persona del mismo Hijo del Hombre, que vino 'a servir, y a dar su vida para la redención de muchos' (Mc 10,45)"²¹.

"Pero más frecuentemente los hombres, engañados por el maligno, se hicieron necios en sus razonamientos y trocaron la verdad de Dios por la mentira, sirviendo a la criatura en lugar del creador (cfr Rm 1,21 y 25), o viviendo y muriendo sin Dios en este mundo, están expuestos a una horrible desesperación"²².

2. "Con su obra, la Iglesia consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no desaparezca, sino que se purifique y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre"²³.

3. "Ellos (los cristianos) se muestran como hijos de la promesa, cuando son fuertes en la fe y la esperanza, aprovechan el tiempo presente (cfr Ef 5,16; Col 4,5) y esperan con paciencia la gloria futura (cfr Rm 8,25). Pero que no escondan esta esperanza en la interioridad del alma, sino manifiéstela con una continua conversión y lucha 'contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos' (Ef 6,12) incluso a través de las estructuras de la vida secular"²⁴.

4. "Por tanto, 'mientras habitamos en este cuerpo, vivimos en el destierro, lejos del

¹⁹ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 54.

²⁰ SACROSANCTUM CONCILIUM 6.

²¹ LUMEN GENTIIUM 5.

²² LUMEN GENTIIUM 16.

²³ LUMEN GENTIIUM 17.

²⁴ LUMEN GENTIIUM 35.

Señor' (2Co 5,6), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (cfr Rm 8,23) y ansiamos estar con Cristo (cfr Flp 1,23). Ese mismo amor nos apremia a vivir más y más para aquel que murió y resucitó por nosotros (cfr 2Co 5,15). Por eso ponemos toda nuestra voluntad en agradar al Señor en todo (cfr 2Co 5,9), y nos revestimos de la armadura de Dios para permanecer firmes contra las acechanzas del demonio y poder resistir en el día malo (cfr Ef 6,11-13)"²⁵.

En este sentido, podemos ver como en los textos anteriormente citados el Concilio hace clara alusiones no solo a la existencia del diablo, sino que a su acción astuta y pernicioso. Por otro lado, nos recuerda que solo revistiéndonos de la armadura de Dios podemos defendernos de este astuto enemigo de la humanidad, que busca en definitiva que el hombre no se salve.

4. Magisterio postconciliar

En este punto incluimos algunas afirmaciones realizadas por los últimos papas respecto a la existencia y acción del demonio. Pablo VI, durante su pontificado, se referirá al tema del demonio. Esto produjo no pocos conflictos al interior de la Iglesia ya que

“muchos se maravillaron, escandalizados, porque ieso significaba un regreso a la Edad Media! Casi como si el diablo fuera argumento de un determinado momento histórico; quien lo afirmaba sabía, en todo caso, muy bien que de satanás se hablaba desde mucho antes; y se seguirá hablando, más o menos según las oportunidades y necesidades teológicas o pastorales”²⁶.

En el año 1972, durante la solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo, Pablo VI retomará el tema sobre el demonio afirmando lo siguiente:

"Refiriéndose a la situación de la Iglesia de hoy, el santo padre afirma que tiene la sensación de que 'por alguna grieta haya entrado el humo de satanás en el templo de Dios'. Existe la duda, la incertidumbre, la problemática, la inquietud, la insatisfacción, la confrontación. Ya no hay confianza en la Iglesia... Ha entrado la duda en nuestras conciencias, y ha entrado por las ventanas que deberían estar abiertas a la luz”²⁷.

Ese mismo año, el día 15 de noviembre Pablo VI hacía referencia al demonio en otra alocución, comienza su discurso diciendo: “¿Cuáles son hoy las necesidades más grandes de la Iglesia? No os maraville como simplista, o hasta como supersticiosa e irreal nuestra respuesta: una de las más grandes necesidades es la defensa de ese mal, que llamamos el demonio”²⁸. Posteriormente, el Papa Juan Pablo II durante su pontificado retomará en variadas ocasiones el tema del demonio. En primer lugar, en su carta apostólica “*Dilecti Amici*” de 1985, al final de la carta, en el punto 15, el Papa afirma lo siguiente:

“No hay que tener miedo de llamar por su nombre al primer artífice del mal: al Maligno. La táctica que él usaba y usa consiste en no revelarse, a fin de que el mal, sembrado por él desde el principio, reciba su desarrollo por parte del hombre, de los sistemas mismos y de las relaciones interhumanas, entre las clases y entre las naciones... para hacerse también cada vez más pecado «estructural», y dejarse identificar cada vez menos como pecado «personal». Por tanto, a fin de que el

²⁵ LUMEN GENTIUM 48.

²⁶ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 59.

²⁷ Cf. C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 60.

²⁸ Cf. C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 61.

hombre se sienta en un cierto sentido «liberado» del pecado y al mismo tiempo esté cada vez más sumido en él”²⁹.

Un año más tarde, en la Carta encíclica “*Dominum et vivificantem*” sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y el mundo, en el número 38, el Papa hablará específicamente del demonio:

“Pues, a pesar de todo el testimonio de la creación y de la economía salvífica inherente a ella, el espíritu de las tinieblas es capaz de mostrar a Dios como enemigo de la propia criatura y, ante todo, como enemigo del hombre, como fuente de peligro y de amenaza para el hombre. De esta manera Satanás injerta en el ánimo del hombre el germen de la oposición a aquél que ‘desde el principio’ debe ser considerado como enemigo del hombre y no como Padre. El hombre es retado a convertirse en el adversario de Dios.

El análisis del pecado en su dimensión originaria indica que, por parte del ‘padre de la mentira’, *se dará a lo largo de la historia de la humanidad una constante presión al rechazo de Dios por parte del hombre*, hasta llegar al odio: ‘*Amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios*’, como se expresa San Agustín. El hombre será propenso a ver en Dios ante todo una propia limitación y no la fuente de su liberación y la plenitud del bien. Esto lo vemos confirmado en nuestros días, en los que las ideologías ateas intentan *desarraigar la religión* en base al presupuesto de que determina la radical ‘alienación’ *del hombre*, como si el hombre fuera expropiado de su humanidad cuando, al aceptar la idea de Dios, le atribuye lo que pertenece al hombre y exclusivamente al hombre. Surge de aquí una forma de pensamiento y de praxis histórico-sociológica donde el rechazo de Dios ha llegado hasta la declaración de su ‘muerte’. Esto es un absurdo conceptual y verbal. Pero la ideología de la ‘muerte de Dios’ amenaza más bien *al hombre*, como indica el Vaticano II, cuando, sometiendo a análisis la cuestión de la «autonomía de la realidad terrena», afirma: ‘La criatura sin el Creador se esfuma ... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida’. La ideología de la ‘muerte de Dios’ en sus efectos demuestra fácilmente que es, a nivel teórico y práctico, la ideología de la ‘muerte del hombre’³⁰.

De esta manera el papa nos advierte de la perjudicial acción del demonio que busca constantemente alejar al hombre de Dios, presentando a Dios como una limitante para un actuar libre, si Dios existe yo no soy libre. Esta tarea se ha venido realizando a través de diversas ideologías que buscan reforzar una especie de autonomía del hombre, negando su condición de criatura y buscando ocupar el lugar del creador. Esta astuta tarea, nos recuerda el papa, es llevada a cabo por el diablo que injerta en el hombre un germen de oposición a Dios que lo lleva al extremo de afirmar la muerte de Dios, pero que en realidad se trata de una especie de “suicidio”, es decir, con la “muerte de Dios” tiene como efecto la “muerte del hombre”. Por último, citaremos algunas afirmaciones del Papa Francisco respecto al demonio, en que se muestra que el demonio existe y no es simplemente una personificación del mal. Presentaremos a continuación algunas instancias en que el papa actual se ha pronunciado sobre el demonio:

“1. El día jueves 30 de octubre de 2014 refiriéndose a la lucha continua que es la vida del cristiano, el papa nos recuerda que “La vida del cristiano «es una milicia» y se requieren «fuerza y valentía» para «resistir» a las tentaciones del diablo y para

²⁹ DA, 15.

³⁰ DV, 38.

«anunciar» la verdad³¹». En este sentido, el papa nos vuelve a recordar que el diablo es una realidad operante a la a la cual debemos resistirnos revistiéndonos de la armadura de Dios. Por otro lado, nos recuerda que la figura del diablo no es una simple abstracción o mito, si no un ser espiritual con existencia real y por esta razón debemos estar alerta con quienes intentan negar esta realidad “Y pensar —constató el Pontífice— que han querido hacernos creer «que el diablo fuese un mito, una figura, una idea, la idea del mal». En cambio, «el diablo existe y nosotros tenemos que luchar contra él». Lo recuerda san Pablo, «la Palabra de Dios lo dice», sin embargo, parece que «nosotros no estamos muy convencidos» de esta realidad”³².

2. El 9 de septiembre de 2016, el Papa realizando un discurso a más de cien obispos respecto al tema de la evangelización y misión de la Iglesia, advierte de la importancia de la preparación y vigilancia de las diversas actividades para la evangelización, para que ellas no seas portadoras de daños o divisiones dentro de la iglesia, ya que estas son las armas del diablo, junto con el dinero. “Tiene dos armas, pero la principal es la división; la otra es el dinero. El diablo entra por los bolsillos y destruye con la lengua, con las habladurías que dividen, y el hábito de criticar es un hábito de «terrorismo»”.³³

3. El 4 de abril de 2020, en la misa matutina desde la capilla de la casa santa marta el papa reflexiono sobre el proceso de la tentación advirtiéndonos que el diablo actúa de manera astuta para poder destruirnos y que las tentaciones no llegan de golpe, sino que siguen un proceso gradual: “comienza con poco, con un deseo, una idea, crece, contagia a otros y, al final se justifica. Estos son los tres pasos de la tentación del diablo en nosotros, y aquí están los tres pasos que dio la tentación del diablo en la persona del doctor de la ley. Empezó con poco, pero creció, creció, luego contagió a otros, tomó cuerpo y al final se justificó: “Es necesario que uno muera por el pueblo” (cf. *Jn* 11,50), la justificación total”³⁴.

4. De forma más reciente, en una entrevista concedida el 15 de abril de 2022 a la televisión italiana, el Papa Francisco vuelve al tema del demonio respondiendo a quienes lo critican por abordar el tema en repetidas ocasiones ““Algunos dicen que hablo demasiado del demonio. Pero es una realidad. Creo en ello, ¡eh! Algunos dicen: ‘No, es un mito’. Yo no voy con el mito, voy con la realidad, creo en ella. Pero es seductor. La seducción siempre trata de entrar, de prometer algo. Si los pecados fueran feos, si no tuvieran algo de bello, nadie pecaría. El diablo te presenta algo hermoso en el pecado y te lleva a pecar”³⁵.

Como podemos constatar durante el pontificado de Francisco el tema del diablo ha estado muy presente, pero lo que cabe resaltar es la constante insistencia del papa sobre la existencia real del diablo, advirtiéndolo a su vez del peligro de que nos han hecho creer que el diablo era simplemente un mito, una fantasía o una personificación del mal.

5. La muerte del diablo

A través de la historia de la iglesia, ningún teólogo había negado la existencia del

³¹ https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2014/documents/papa-francesco_20141030_lucha.html

³² https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2014/documents/papa-francesco_20141030_lucha.html

³³ https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160909_vescovi-territori-missione.html

³⁴ https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200404_ilprocesso-dellatentazione.html

³⁵ <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-04/papa-mundo-elegido-cain-pero-dios-no-deja-de-salvarlo.html>

demonio y esto debido a que eran demasiado evidentes los numerosos testimonios que se encuentran en la Sagrada Escritura. Además, podemos agregar siguiendo a Balducci, que

“se puede afirmar tranquilamente que por los Textos Sagrados es más fácil demostrar la existencia del diablo que la del Espíritu Santo; esto representa en cierto modo un argumento contra un ser que, para obrar mejor y con más eficacia, desea que no se crea en su existencia. Es conocida la frase de Charles-Pierre Baudelaire: ‘La astucia más fina del demonio es la de no hacerse creer existente’; en efecto, uno no se defiende de un enemigo que no existe, y así el demonio puede trabajar libremente”³⁶.

Por otro lado, como afirma el documento del 26 de junio de 1976 de la Congregación para la doctrina de la fe titulado “Fe cristiana y demonología”:

“son muchos los que se preguntan si no sería el caso de examinar de nuevo la doctrina católica acerca de este punto, comenzando por la Escritura. Algunos creen imposible cualquier toma de posición —como si se pudiera dejar en suspenso este problema! — haciendo notar que los Libros Sagrados no permiten pronunciarse ni en favor ni en contra de la existencia de Satanás y de los demonios; con mayor frecuencia tal existencia es puesta abiertamente en duda. Ciertos críticos, creyendo poder distinguir la posición propia de Jesús, insinúan que ninguna de sus palabras garantizan la realidad del mundo de los demonios, sino que la afirmación de la existencia de los mismos, cuando tal afirmación aparece, refleja más bien las ideas de los escritos judaicos o depende de tradiciones neotestamentarias y no de Cristo; y dado que dicha afirmación no formaría parte del mensaje evangélico central, no comprometería hoy nuestra fe y seríamos libres de abandonarla”³⁷.

Hay varios autores que se inscriben dentro de esta corriente teológica que niega al demonio. Solo nos centramos en el autor que a nuestro parecer es el precursor y principal defensor de esta corriente, el profesor de teología veterotestamentaria de la Universidad Católica de Tubinga, Herbert Haag. Haag escribió tres libros respecto al tema del demonio, nosotros nos centraremos solamente en los primeros dos. El primero titulado “*Abschied vom Teufel*”³⁸ (El diablo un fantasma, en la traducción española de Herder, Barcelona, 1973), publicado en 1969. Posteriormente en 1974 aparecía un segundo libro titulado “*Teufelsglaube*”³⁹ (El diablo, su existencia como problema, en la traducción en española de Herder, Barcelona, 1978).

En primer lugar, la no existencia del demonio era una idea que se venía formulando hace un tiempo, incluso entre los fieles. Henry Marrou, ya afirmaba en 1954 en su artículo “Ángel caído, pero Ángel” que “entre los cristianos de hoy son muy pocos los que realmente creen en el diablo y hacen de este artículo de fe un elemento activo de vida religiosa”.

Volviendo a nuestro autor, en el comienzo de su segundo libro, Haag afirma “¿son las afirmaciones bíblicas sobre Satán, el diablo, los demonios y los malos espíritus, afirmaciones obligatorias de fe, de tal modo que tengamos que admitir la existencia de poderes malos personales y extramundanos? A esta pregunta responden los autores de este libro con un claro no”⁴⁰.

³⁶ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 77.

³⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Fe cristiana y Demonología*, Roma 1976.

³⁸ HERBERT, H., *El diablo un fantasma*, Herder, Barcelona 1973.

³⁹ HERBERT, H., *El diablo, su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1978.

⁴⁰ H. HAAG, *El diablo, su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1978, 32.

Para Haag la existencia en el demonio ha llevado a desastrosas consecuencias, ¿Cuáles son estas? En la tercera parte de su segundo libro, que lleva como título “Las consecuencias de la fe en el diablo” hace referencia a ellas, en donde aborda los temas de la posesión, de las brujas y del satanismo. Según Haag, al introducirse la creencia en el diablo, esto no solo ha servido como base para hablar de posesiones, sino que también para justificar atrocidades como la caza de las brujas. Haag además sostiene que el

“presupuesto de la posesión diabólica es la fe en el diablo que la causa. Sin tal consenso religioso-mental, se le priva de su base. No se sabe, por ejemplo, de ningún ateo que haya sido víctima de posesión diabólica. La posesión, por consiguiente, es una enfermedad histórica y, al igual que su manifestación expresiva primaria, la histeria, debe entenderse como reacción conflictiva condicionada por un tiempo y cultura concretas”⁴¹.

Es decir, para Haag al diablo lo hemos usado mal y durante los siglos le hemos atribuido cosas inoportunas e incluso ridículas, “cuántas cosas inoportunamente se han dicho del demonio a través de los siglos; cuántas le hemos hecho hacer, le hemos atribuido, no solamente ridículas sino, lo que es peor, perjudiciales y reprochables y icon qué consecuencias!”⁴². Pero que hayamos utilizado de mala forma la creencia en el demonio, no nos lleva a afirmar que no existe, esto resultaría ilógico. Lo que sí se puede concluir será la necesidad de un

“estudio serio y sobre todo llegar a la aplicación de una diagnosis científica apropiada, para reducir a su verdadera realidad esas presencias demoníacas, que, mientras en los planes de la misma economía divina revisten siempre un carácter de excepción, de hecho, en el pasado se las ha visto con demasiada facilidad, sobre todo por falta de un adecuado progreso científico”⁴³.

Otra afirmación que sostiene Haag es la de afirmar que el demonio es el Mal. En el comienzo de su primer libro, afirma que “cuando nos servimos de los conceptos “el mal”, “el poder del mal”, nos referimos a una entidad indeterminada, a algo meramente pensado, a algo que solo en nuestras mentes; es necesario convencerse de que el “mal” en sí no existe. “El Mal” solo existe en cuanto toma cuerpo de una persona, a causa del querer y del obrar de esta persona. No existe el “mal”, sino que existe el hombre malo, el hombre que hace algo malo... ¿Cómo se le ocurre al hombre hacer algo malo? ¿A qué se debe que sea un hombre malo? Me diréis: Desde luego, “el mal” en sí no existe. Pero existe “el malo”, el maligno. Éste es el mal en persona, la encarnación del mal. Por él, por sus intrigas, sus maquinaciones y sus ardidés adquiere poder el mal en la tierra. Él siembra el mal en los corazones de los hombres. Él los induce a hacer mal”⁴⁴.

En este sentido Haag se pregunta: ¿qué es lo que hace malo a un hombre? Y a esta interrogante responde de manera errónea que el maligno, el diablo, como lo afirma la Iglesia, es maléfico, pero no es el mal que se ha vuelto persona, sino que siempre ha sido persona, es decir, un ser existente, aunque maléfico. Por otro lado, y como lo afirma la Sagrada Escritura el mal surge desde mi corazón, de mi corazón proviene el pecado. Por esta razón es superfluo identificar el mal con la persona del diablo, ya que esto en cierto sentido nos quita la responsabilidad de nuestro actuar libre, ya no seríamos nosotros quienes decidimos. Por otro lado, ya en el libro del Génesis podemos constatar como la culpa recae en Adán y Eva, es decir, la responsabilidad personal del hombre en el paraíso no se disminuye por culpar a la serpiente (Gn 3). Por esta razón identificar al demonio

⁴¹ H. HAAG, *El diablo, su existencia...*, 361.

⁴² C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 86.

⁴³ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 86.

⁴⁴ H. HAAG, *El diablo un fantasma*, Herder, Barcelona 1973, 8-9.

con el mal sería ir en contra las enseñanzas de la Sagrada Escritura, ya que esta idea es inadmisibles e iría en contra del “concepto mismo de la naturaleza humana, creada libre y responsable de las propias acciones”⁴⁵. Por esta razón, y una vez más siguiendo a Balducci,

“hacerle decir a la Sagrada que el diablo es la personificación del mal, para sacar de ello como conclusión la no existencia de satanás, porque es precisamente en los textos bíblicos donde el diablo se presenta como un ser real, concreto y personal, que nos puede inducir al mal, pero jamás arrastrarnos contra nuestra voluntad”⁴⁶.

Conclusión

En conclusión, el objetivo de este artículo era volver a presentar de forma sintética lo que ha sostenido la Iglesia Católica a lo largo de su historia bimilenaria respecto a la figura del diablo. En primer lugar, partiendo por la Sagrada Escritura, para luego continuar con el Magisterio Conciliar y algunas afirmaciones de los últimos Papas respecto a la figura del diablo en donde se continúa la enseñanza de que el diablo siempre se presentó como un ángel caído, un ser espiritual con existencia real que busca la perdición de los hombres intentando alejarlos de Dios. Esta doctrina sostenida por el Magisterio nunca había sido puesta en duda por ningún teólogo hasta entrado el siglo XX, específicamente luego del Concilio Vaticano II.

El principal precursor de la corriente que niega el diablo fue el teólogo Herbert Haag, quien presenta al diablo como una simple metáfora o personificación del mal. Pero esta postura no puede estar más alejada de la enseñanza de la Iglesia e incluso de los propios testimonios de los evangelios. En este sentido, si el diablo simplemente se presentará como una personificación del mal habría pasajes neotestamentarios que serían difícil comprensión, como, por ejemplo, las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4, 1-11). Si el demonio no existe realmente, Cristo habría estado delirando o, por otro lado, como afirman los racionalistas Jesús, desde pequeño, tuvo un fuerte sentimiento religioso por el que experimentaba a Dios como Padre suyo. En el bautismo creyó oír una voz, y llegó a la convicción, bajo el influjo del Bautista, de que era el Mesías. Tuvo después dudas sobre esta mesianidad (tentaciones) y, tras una reflexión (desierto), se reafirmó en su mesianidad. En este sentido, las supuestas tentaciones de Jesús no vendrían de la mano del diablo, sino que se tratarían simplemente de una lucha psicológica de Cristo en el desierto. Al contrario, la Iglesia sostiene que el diablo existe y está constantemente al asecho de los hombres y busca advertirnos de esta realidad espiritual que cada vez más creyentes han desechado o negado y al mismo tiempo vuelve a ser un tema de interés para el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- AQUINO, T., *Suma de teología*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2001.
 BALDUCCI, C., *El diablo existe y se puede reconocerlo*, Paulinas, Bogotá 1990.
 BONINO, S-TH (2016): *Angels and Demons: a catholic introduction*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2016.
Concilio Vaticano II, Conferencia Episcopal Española, 2022.
 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Fe cristiana y Demonología*, Roma 1976.

⁴⁵ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 92.

⁴⁶ C. BALDUCCI, *El diablo existe...*, 93.

- DE LA CIERVA, R., *La Masonería invisible: Una investigación en internet sobre la masonería moderna*, Fénix, Madrid 2010.
- HERBERT, H., *El diablo un fantasma*, Herder, Barcelona 1973.
- HERBERT, H., *El diablo, su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1978.
- LAURENTIN, R., *El diablo ¿símbolo o realidad?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- PÉREZ, C., 10 ocasiones en que el Papa Francisco dijo que el diablo sí existe. Aciprensa 2022, en: <https://www.aciprensa.com/noticias/10-ocasiones-en-las-que-el-papa-francisco-aseguro-que-el-diablo-si-existe-74194>
- SMTT, I., *De daemoniacis in historia evangelica*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1913.
- URIBE ULLOA, P., “Ángeles/demonios” en: J. L. Barrioncanal (dir.), *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 70

BORIS MÁRQUEZ – ERIC FORCAEL, *El Despertar del Movimiento Pentecostal en el Gran Concepción. Los orígenes 1903-1933*, Corporación Sendas, Concepción 2021, 134 pp. Sin ISBN.

<https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420108>

Con la reseña de este libro quisiera retomar una tradición que desde la primera década del presente siglo tiene nuestra revista Anales de Teología. Se trata de contribuir al diálogo ecuménico mediante la difusión de la autocomprensión del pentecostalismo presente en nuestra región. Movidos por una doble razón, la mayoría de los cristianos que no son católicos del Gran Concepción son pentecostales y porque no hay ecumenismo completo si no se integra, o al menos se intenta, este movimiento al diálogo ecuménico.

En otras ocasiones hemos mostrado cómo el Gran Concepción ha sido uno de los multifocos donde el pentecostalismo se ha iniciado en Chile. Varias obras de otros autores locales lo han mostrado, dentro de ellas los trabajos de Luis Orellana, anteriormente reseñados en nuestra revista.

Ahora presento el trabajo de Boris Márquez y Eric Forcael. Se trata de un libro que tiene la gracia de acudir, no solo a fuentes escritas, sino también testimoniales y fotográficas, que han recogido; constituyendo esta una muestra escrita y publicada de un proyecto más amplio que pretende digitalizar las distintas fuentes que ha ido recopilando Boris Márquez y que desea dejar disponible al gran público. Otro punto interesante es que el libro rescata la labor pionera de algunas mujeres que han quedado algo silenciadas por otros trabajos, como lo son: Doña Elena Laidlaw; Natalia Molina y Rosa Escobar. Mujeres que fueron importantes protagonistas en el evangelismo en el sur de Chile y, concretamente, en esta región.

El primer capítulo (pp. 25-34) presenta una síntesis de la implantación del protestantismo histórico en el Gran Concepción. En el capítulo segundo y tercero, ya va entrando en materia ofreciendo lo que los autores llaman: “precedentes y señales del despertar pentecostal en Concepción” (pp. 35-40) e “influencia foránea sobre el despertar penquista” (41-56); estas últimas, a partir de lo que llaman “chispas” que hicieron prender el suelo fértil en la región, mediante las noticias y testimonios que recibían provenientes de congregaciones de Valparaíso y Santiago. Destacando, la influencia del precursor pastor Willis Hoover y las lideresas Elena Laidlaw y Natalia Molina, presentando una breve semblanza de cada cual.

El libro, en su capítulo cuarto, nos presenta a: “La Iglesia Evangélica Independiente de Concepción” (57-88), como la primera congregación pentecostal del sur de Chile, erigida con fecha 13 de febrero de 1910; congregación que se separa de la Iglesia Presbiteriana de Concepción. A la que le seguiría, la Iglesia Pentecostal de Concepción en enero de 1911, ya que el consistorio de la Iglesia Evangélica Independiente de Concepción le hacía, a aquella institución religiosa, entrega de la dirección eclesiástica y administrativa a su pastor don Ceferino Arancibia, convirtiéndolo en el primer pastor pentecostal penquista (cf., p. 59). La obra nos ofrece una semblanza de este pastor y su obra, así como, el desarrollo y devenir de esta congregación.

Como sabemos una de las características del pentecostalismo fue su rápido crecimiento, el capítulo quinto nos ofrece: “los esfuerzos de implantación del pentecostalismo en la provincia de Concepción” (pp. 89-120), mostrándonos la predicación en Talcahuano; Lota, Coronel, Penco, Lirquén, Tomé y Chiguayante. Finalmente, en el capítulo seis (pp. 121-132) nos ofrece una semblanza de las primeras publicaciones escritas periódicas, destacando: “Chile Evangélico” (Iglesia Presbiteriana de Concepción, 1909); “Chile Pentecostal” (Independiente, Concepción, 1910) y “Granitos de Oro” (Independiente, Concepción 1913).

Este libro viene a enriquecer el autoconocimiento de la historia del movimiento pentecostal en el Gran Concepción, pero también, es un aporte para que las otras Iglesias, sobre todo las históricas, puedan interiorizarse sobre él y juntas avanzar al primer elemento fundamental del movimiento ecuménico, como lo es el reconocimiento mutuo. Son tiempos, para que los cristianos de una vez por todas den pasitos hacia un testimonio común del evangelio en una ciudad plural y cada vez más secular. Reconociendo los orígenes, quizá podamos avanzar hacia un futuro juntos y colaborativo para el bien espiritual de todos.

Patricio Merino Beas

Universidad Católica de la Santísima Concepción

pmerino@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-5141-1887>

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 24.1

Primer semestre 2022

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La paternidad de Dios ante la fraternidad negada. Análisis de Gn 4,1-16 a partir del método narrativo
The paternity of God in view of the denied fraternity. Analysis of Gen 4,1-16 from the narrative method
LUIS ALBERTO SÁNCHEZ GÓMEZ 5-25
- La teología histórica en Ignacio Ellacuría
Historical theology in Ignacio Ellacuría
CÉSAR AUGUSTO RAMÍREZ GIRALDO ET AL 27-37
- Una propuesta de lectura metodológica a la obra Cuatro poetas desde la otra ladera de Olegario González de Cardedal
A methodological reading proposal to the work Four poets from the other side of Olegario González de Cardedal
SOLEDAD ARAVENA ARAVENA 39-61
- Tomás Moro: ¿un santo marxista? Propiedad privada en la Utopía y su tensión con el magisterio
Thomas More: A Marxist Saint? Private property in Utopia and its tension with the Magisterium
SIMÓN ABDALA MENESES 63-72
- ¿Mi mamá es una bruja?, un aporte a la educación religiosa escolar-ERE, desde la práctica religiosa y espiritual de mujeres afrocolombianas
Is my mom a witch? a contribution to religious education school-ERE, from the religious and spiritual practice of Afro-Colombian women
LUIS OSWALDO MARTELO ORTIZ 73-83
- La esperanza apocalíptica, una clave para la evangelización en tiempos de pandemia
Apocalyptic hope, a key to evangelization on pandemic's times
JOSÉ GUERRA CARRASCO 85-103

NOTAS

- El Diablo: ¿mito o realidad?
The Devil: myth or reality?
JOSÉ HAMEAU DAVANZO 105-116

RESEÑAS

- BORIS MÁRQUEZ – ERIC FORCAEL, El Despertar del Movimiento Pentecostal en el Gran Concepción. Los orígenes 1903-1933, Corporación Sendas, Concepción 2021, 134 pp. Sin ISBN.
PATRICIO MERINO BEAS 117-119