

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19.1

Primer semestre 2017



ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152

Publicación semestral del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics)

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

Dr. Arturo Bravo Retamal

(Instituto de Teología, 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 Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Colombia)

Dra. Lorena Miralles Maciá

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

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

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

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19.1

Primer semestre 2017



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19.1

Primer semestre 2017

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- “Work for the good of the city to which I have exiled you”. Reflections on Jeremiah’s instructions to the exiles in Jer 29:5-7
 “Trabajen por el bien de la ciudad a la que los he exiliado”. Reflexiones sobre las instrucciones de Jeremías a los exiliados en Jer 29:5-7
 EBERHARD BONS..... 7-22
- Conciencia y libertad como expresiones de la subjetividad y constitutivo fundamental de la existencia humana, en el pensamiento teológico de Juan Alfaro
 Consciousness and freedom as expressions of the subjectivity and fundamental constituent of human existence in Juan Alfaro’s theological thought
 CARLOS ÁBRIGO OTEY 23-45
- La paradoja de lo femenino hoy
 The paradox of the feminine today
 ANNELIESE MEIS W. 47-73
- La necesidad de potenciar el laicado como expresión del Vaticano II en un contexto de secularización
 The need to potentiate the laity as an expression of Vatican II in a secularization’s context
 FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA..... 75-96
- Pensar una pedagogía teológica de la esperanza
 Thinking about a theological pedagogy of hope
 JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 97-115
- Hacia un observatorio teológico interdisciplinar y ecuménico latinoamericano
 Towards a latin american interdisciplinary and ecumenical theological observatory
 MARICEL MENA - PATRICIO MERINO - JORGE MARTÍNEZ 117-133

NOTAS

El Estado y la política en el Nuevo Testamento

The State and politics in the New Testament

ÁNGEL LUIS SÁNCHEZ MARÍN..... 135-146

RESEÑAS

P. HARRISON (ED.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*,

Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas 2017, 415 pp. ISBN Sal

Terrae 978-84-293-2672-7. ISBN U.P. Comillas 978-84-8468-691-0.

ARTURO BRAVO 147-149

“WORK FOR THE GOOD OF THE CITY TO WHICH I HAVE EXILED YOU”. REFLECTIONS ON JEREMIAH’S INSTRUCTIONS TO THE EXILES IN JER 29:5-7¹

“TRABAJEN POR EL BIEN DE LA CIUDAD A LA QUE LOS HE EXILIADO”. REFLEXIONES SOBRE LAS INSTRUCCIONES DE JEREMÍAS A LOS EXILIADOS EN JER 29:5-7

Eberhard Bons²

Université Marc Bloch. Strassburg, France

Abstract

In Jer 29:5-7 the Prophet Jeremiah calls his deported compatriots to: “Build houses and inhabit [them], plant gardens and eat their fruit. Take wives and bear sons and daughters, take wives for your sons and give your daughters husbands, so that they bear sons and daughters. Increase yourselves there and do not decrease. Seek the *šālôm* of the city where I [=Yhwh] have led you into exile, and pray for it, because in its *šālôm* will your *šālôm* lie”. This article present three models for the interpretation of these verses and taking account of the discussed interpretations develops some new perspectives.

Keywords: Old Testament, Prophets, Jeremiah, Exile, Politics.

Resumen

En Jer 29,5-7, el profeta hace el siguiente llamado a sus compatriotas deportados: “Construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto. Cásense, y tengan hijos e hijas; y casen a sus hijos e hijas, para que a su vez ellos les den nietos. Mul-

¹ I would like to express my gratitude to Dr. Ken Brown who translated the article into English and made some precious comments on its contents.

² Prof. Dr. Eberhard Bons, Professor of Old Testament Exegesis at the University of Strasbourg, France. Mail: bons@unistra.fr

tiplíquense allá, y no disminuyan. Busquen el *šālôm* de la ciudad adonde los he deportado, y oren por ella, porque el *šālôm* de ustedes depende del *šālôm* de la ciudad.

Palabras clave: Antiguo Testamento, profetas, Jeremías, exilio, política.

Introduction

One of the most remarkable politically-oriented statements in the Old Testament is a short text dealing with the relation between the exiled inhabitants of Judah and their new Babylonian environment in Jer 29:5-7. There the Prophet Jeremiah calls his deported compatriots to the following behavior: "Build houses and inhabit [them], plant gardens and eat their fruit. Take wives and bear sons and daughters, take wives for your sons and give your daughters husbands, so that they bear sons and daughters. Increase yourselves there and do not decrease. Seek the *šālôm* of the city where I [=YHWH] have led you into exile, and pray for it, because in its *šālôm* will your *šālôm* lie".

The commentators have repeatedly linked the prophet's injunctions with other biblical statements. However, the instructions to settle in the new environment, to direct prayers to God for the city – which is certainly predominantly inhabited by former enemies – and finally even to contribute to its *šālôm*, not only lie at the limits of reason³, they are also evidently unique in the Bible. Yet this did not prevent the Antiochene biblical interpreter Theodoret of Cyrus from recognizing in Jer 29:5-7 a model for the peaceful life to which Christians, according to 1 Tim 2:1-2, are called (cf. PG 81, 649)⁴. Among modern commentators, some see in Jeremiah's instructions a call to love of enemies, as Jesus commands in Matt 5:43-45⁵. Still others go a step further. They see in Jer 29:5-7 the demand for a civil re-

³ For this idea, cf. also G. WANKE, *Jeremia. Teilband 2* (ZBK.AT 20.2), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003, 261-262; B. KATHO, "Seek the Peace of the City... For in Her Peace There Shall Be Peace for You (Jeremiah 29:4-9)", *Old Testament Essays* 26/2 (2013) 361.

⁴ Without mentioning the patristic interpretation of Jer 29, W. E. MARCH, "Guess Who is Coming to Dinner! Jeremiah 29.1-9 as an Invitation to Radical Social Change", in: J. H. ELLENS (ed.), *God's Word for Our World*, T&T Clark, London 2004, vol. 1, 209, also recognized the similarities with this New Testament statement.

⁵ So e. g. A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia* (ATD 21), Vandenhoeck & Ruprecht³, Göttingen 1959, 261.

ligion, which combines domesticity and work-ethic with piety and prayer, and thereby presents a model for the life of believers in society that should remain valid for a long time⁶.

Yet anyone who looks more closely at the newer interpretations of the text will quickly realize that they differ substantially from one another. Obviously these differences are not based on the problems of elementary understanding of the text, however, because neither the vocabulary of these three verses nor their grammar pose serious problems.

So far as it is possible in a few pages, the questions that Jer 29:5-7 raises should be investigated once again in the following article. In the first part, three models for the interpretation of Jer 29:5-7 will be introduced. On this basis, the second part will develop some arguments that can contribute to a better understanding of the three verses. At the same time, the remaining open questions will be named.

Fundamentally, the following reflections begin with a hypothesis that the majority of researchers share: Whether the three verses of Jer 29:5-7 are part of a letter in the narrow sense, or not, it is probable that at least the core of the prophet's instructions belong to a pronouncement of his that was addressed to the first group of exiles⁷. By this is meant the parts of the population who had to leave their Jewish homeland after the capitulation in 597 B.C.E.⁸ It should also be noted that the Septuagint text of Jer 29:5-7 (=Jer 36:5-7^{LXX}) hardly diverges from the Masoretic Text, except that the Septuagint speaks of the "peace of the land," which the exiles are called to seek (ζητήσατε εἰς εἰρήνην τῆς γῆς).

⁶ So R. P. CARROLL, *Jeremiah*, T&T Clark, London 1986, vol. 2, 556, who speaks of a "civil religion at its very best" and of a "blueprint for millennia to come."

⁷ Cf. e.g. A. GRAUPNER, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch* (BThST 15), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, 76. Differently, K. F. POHLMANN, "Das 'Heil' des Landes – Erwägungen zu Jer 29,5-7," in: A. LANGE (ed.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt* (BZAW 278), De Gruyter, Berlin-New York 1999, 154: According to him, the letter is directed to scattered Jewish officers, who remained in in their homeland and opposed the occupying force of the Babylonians. This interpretation, however, stumbles against Jer 29:7, above all the statement "the city, in which you have been exiled". Cf. also G. FISCHER, *Jeremia 26-52* (HThKAT), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 95. For a thorough analysis of the whole passage, cf. TH. SEIDL, *Texte und Einheiten in Jer 27-29* (ATS 2), Eos Verlag, St. Ottilien 1977, 138.

⁸ Cf. e.g. D. L. SMITH, "Jeremiah as Prophet of Nonviolent Resistance", *JSOT* 43 (1989) 97; G. WANKE, *Jeremia...*, 259.

I. Three Models for the Interpretation of Jer 29:5-7

The newer interpretations of Jer 29:5-7 can be categorized into three interpretive models. The distinguishing characteristic here is the degree of distancing, assimilation, or integration that the commentators attribute to the relationship between the exilic Judeans and the indigenous population:

1. We begin with the interpretation of Jer 29:5-7 *in malam partem*. This does not see in Jeremiah's words an appeal for an – at least limited – integration into Babylonian society, but instead emphasizes the distance to be preserved.

- a) Smith⁹ justifies such an interpretation with reference to Deut 20:1-9¹⁰, where the topic is the grounds that could allow a young man to be excused from military service. These include, among other things, the construction of a house, the planting of a vineyard, and the intention to soon marry (vv. 5-7). Smith draws from this the conclusion that the instructions in Jer 29:5-7 are to be understood in the sense that the exiles should renounce the use of weapons and refrain from any attempt at violent resistance. At the same time, this means that Jeremiah in no way calls his compatriots to integration, but rather to a kind of non-violent resistance, which includes only a minimum of cooperation with the local population. Two arguments, however, speak against this interpretation:

–It projects into antiquity models of non-violent resistance against a repressive regime that first developed during the course of the 20th century.

–Jer 29:5-7 calls for the building of houses and the planting of gardens. Do not these activities presuppose a certain cooperation with the Babylonians, which demands from the exiles a great deal of willingness and initiative, but hardly the stance of passive resistance?

⁹ Cf. on the following, D. L. SMITH, "Jeremiah as Prophet...", 102-104.

¹⁰ A. BERLIN, "Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomistic Allusion", *HAR* 8 (1984) 7, suggests that Jeremiah knew the statement in Deut 20, either in written form or through oral tradition.

b) Smelik bases his interpretation on a reference to Ps 137, which is said to allow no positive interpretation of Jer 29:5-7¹¹. Additionally, he claims that the distance between the exiles and the Babylonians is expressed in that they are not told to pray for the *šālôm* of Babylon, but should seek it for the "city." But it remains questionable whether this real or merely imagined city should be thought of as a colony inhabited only by Judeans, as Smelik claims. Is not the distinction between "the *šālôm* of the city" and "your *šālôm*" instead a hint that the "city" does not have a homogenous population? Further, it may not be assumed that the situation that shines through in Ps 137 is identical to that of the exiles to whom Jeremiah directs his words.

2. The interpretation of Jer 29:5-7 *in bonam partem*¹² emphasizes that the prophet not only attempts to restrain the exiles from revolt, but also calls them to perform precisely the actions for which a young man would be excused from military action, according to Deut 20:1-9¹³. From this is it self-evident that the expected measures – especially the construction of houses and the planting of gardens – can hardly presuppose an imminent return home from exile. On the contrary, such a perspective is not even addressed at first¹⁴. To be sure, even if Jeremiah allowed no expectation in this regard to arise (cf. by contrast the statements of Hananiah in Jer 28:3-4), the future of the exiles is not hopeless. Without speaking of any concept

¹¹ On this, cf. K. SMELIK, "Letters to the Exiles. Jeremiah 29 in Context", *SJOT* 10 (1996) 291.

¹² On this section cf., among others, the following newer publications: W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26-52*, Fortress, Minneapolis 1989; W. H. SCHMIDT, "Einsicht und Zuspruch. Jeremias Vision und Brief: Jer 24 und 29", in: K. KIESOW - TH. MEURER (eds.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels* (AOAT 294), Ugarit Verlag, Münster 2003, 400-405; G. WANKE, *Jeremia...*, 262 -263; R. WILLI, *Les pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon Jr 29*, Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano 2005, 185-216.

¹³ Cf. A. BERLIN, "Jeremiah 29:5-7..." , 4; H. WEIPPERT, *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches* (SBS 102), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981, 131.

¹⁴ Cf. also W.L. HOLLADAY, *JEREMIAH 2...*, 141: "their home for the indefinite future must be Babylon". Likewise R. P. CARROLL, *Jeremiah*, 555, speaks of a "permanent exile". See also: J. HILL, "'Your Exile Will Be Long'. The Book of Jeremiah and the Unended Exile", in: M. KESSLER (ed.), *Reading the Book of Jeremiah. A Search for Coherence*, Eisenbrauns, Winona Lake 2004, 157.

of impurity, which could be associated with a stay in exile (cf. Hos 9:3-6; Am 7:17)¹⁵, the prophet indicates to his addressees that *šālôm* is in no way unattainable for them. Whereas God in Jer 16:5 had declared to have revoked the *šālôm* of his people, according to Jer 29:7 *šālôm* is possible, and indeed also in a foreign land¹⁶, to which one is involuntarily taken. It is even possible far away from Jerusalem, whose name could be associated with the term *šālôm* (cf. Ps 122:6-7)¹⁷. Finally, Y_{HWH} is not seen as absent or unreachable, even if the exiles no longer have access to the temple. On the contrary, the demand that their prayer be directed to Y_{HWH} implies that they should not consider their relationship with him to have broken off.

One basic question remains open, however: What does the instruction to "seek the *šālôm* of the city" mean? The interpreters tend not to speak all that precisely about the life of the exiles under the Babylonians. Likewise the degree to which the exiles should integrate into their new environment most often remains unclear. Certainly, it may be true that they should recognize that God has put them in this situation (cf. Jer 25:9), without thereby removing his salvation from them (cf. Jer 24:5)¹⁸, and that he is the one, universal creator God¹⁹, who brings about the salvation and peace of the exiles as well as the Babylonians²⁰. It may also rightly be noted that the *šālôm* occurs in the activities of daily life²¹, that it exists in the creation and maintenance of good relationships within society²², and that it is mani-

¹⁵ For this idea, cf. W. RUDOLPH, *Jeremia* (KAT 12), Mohr Siebeck³, Tübingen 1968, 82-183.

¹⁶ Cf. A. GRAUPNER, *Auftrag und Geschick...*, 81-82.

¹⁷ Cf. W.H. SCHMIDT, "Einsicht und Zuspruch...", 400; R. WILLI, *Les pensées de bonheur...*, 206.

¹⁸ Cf. N. KILPP, *Niederreißen und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch* (BThSt 13), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990, 58; G. WANKE, *Jeremia...*, 263.

¹⁹ H. WEIPPERT, *Schöpfer...*, has attempted to show that the book of Jeremiah knows such a concept of God.

²⁰ So, R. WILLI, *Les pensées de bonheur...*, 204-205, 209; H. WEIPPERT, *Schöpfer...*, 133; see also G. FISCHER, "Gottes universale Horizonte. Die Völker der Welt und ihre Geschichte in der Sicht des Jeremiabuches", in: M. MILANI - M. ZAPPELLA (eds.), *Ricerca la sapienza di tutti gli antichi* (*Sir 39,1*). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (Supplementi alla Rivista Biblica 56), Dehoniane, Bologna 2013, 316-317.

²¹ Cf. W. H. SCHMIDT, "Einsicht und Zuspruch...", 401: "...im 'normalen' Alltag, im gewohnten Lebensablauf, vollzieht sich – verborgen – ein Stück Heil und Segen" ("... in 'normal' everyday life, the the usual course of life, a bit of salvation and blessing takes place – hidden").

²² Cf. N. KILPP, *Niederreißen und Aufbauen...*, 59.

fested in political peace and prosperity in the land of Babylon, so that the exiles can profit from this situation²³. Nevertheless, the question remains unanswered, whether one can still more precisely grasp the meaning of the statement, "seek the *šālôm* of the city."

3. While the majority of newer publications have not advanced this question further, some who build on the interpretation *in bonam partem*, see in Jer 29:5-7 a call to a much deeper integration.

a) Weippert's concluding argument²⁴ lies in a motif of Jeremiah's theology that is decisive for her: If Y_{HWH} is the universal God and as such the only creator of everything and the ruler of history, then it is no longer permissible to take one people's side and support their welfare, but to deny these to other peoples. In the end, this argument is the basis for the demand to seek the *šālôm* of the city, which as such is indivisible. It is only debatable whether the willingness for *šālôm* also suggests a step towards the desire for a type of peaceful co-existence that is perhaps nowhere else attested: marriage to Babylonian partners. Weippert's answer is unequivocal: The prophet's instruction to marry and to give one's sons and daughters in marriage must also be regarded as a call to exogamy. It need not be emphasized that – should this interpretation be accurate – Jeremiah would not obligate his addressees to uphold the prohibition against marrying members of other peoples (cf. e.g. Ex 34:16; Deut 7:3). Therefore while in the post-exilic period so-called intermarriage was subjected to a strong critique (cf. Ezra 9-10), Jeremiah would have called the exiles to rescind the borders between peoples.

b) March²⁵ likewise emphasizes the idea of the creator God, but comes to a different interpretation of Jer 29:5-7 than Weippert. His argu-

²³ So R. WILLI, *Les pensées de bonheur...*, 213. Though the author devotes several pages to the problem of "signification de *šālôm* dans la situation de l'Exil" (207-214, "the significance of *šālôm* in the situation of the exile"), nowhere is the question of the meaning of the demand to "seek the *šālôm* of the city" addressed.

²⁴ On this section, cf. H. WEIPPERT, *Schöpfer...*, 133-136.

²⁵ In the following, the remarks of E. MARCH, "Guess Who is Coming...", 205-209, are summarized.

mentation begins with the pledge that God gives the exiles, according to Jer 24:5-7. The appeal for proliferation in Jer 29:6, however, will only come to anything if God's blessing continues to rest on the exilic community, even when their access to the Temple and sacrifices is prevented. In the end, however, it is the idea of creation that allows the exiles to see their future in a better light: The Babylonians and their land have been created by God, just like the Israelites. If the latter have not brought any great number of unmarried women on their way to Babylon, and therefore consider themselves compelled to marry Babylonians, they might have thereby actually implemented the described creation-theology. The difference between the exiles and locals, between Judeans and Babylonians, begins in this way to blur²⁶. This result can in no way be regarded as an unintended by-product of war and deportation, but instead corresponds to the will of God, who intends to create a new community in Babylon. To seek the *šālôm* of the city therefore means to act as responsible citizens, who are attentive to the well-being of the whole population.

At the end of this section it is worth emphasizing that the two latter interpretations seek to explain the phrase "seek the *šālôm* of the city". However, from the statements in Jer 29:5-7 neither an explicit call to exogamy²⁷ nor its prohibition can be deduced. The context in Jeremiah also preserves no statements that allow an unambiguous conclusion in this regard. But this does not *a priori* rule out that the exiles – perhaps as a minority – could actually feel themselves allowed to enter into marriage with Babylonian partners, irrespective of the reasons given in individual cases.

²⁶ A similar interpretation is represented by J. HILL, "Your Exile Will Be Long...", 150, who points out that the activities mentioned in Jer 29:5-7 stand under the blessing of God, just as though the exiles were in their homeland. This should lead to another view of Babylon, to no longer see it as a foreign land, in which they are merely scraping out a living.

²⁷ So also R. WILLI, *Les pensées de bonheur...*, 197; G. FISCHER, *Jeremia 26-52*, 93-94.

II. What does the Instruction to “Seek the *šālôm* of the City” mean?

Taking account of the previously discussed interpretations, some new perspectives on Jer 29:5-7 should be developed in this section. The following argumentation covers seven steps in total:

1. First, it should be noticed that one of the greatest difficulties for the interpretation of Jer 29:7 is to determine the precise meaning of the demand to *diršû ʾæt šʿlôm hā ʾir*. In the more recent exegetical works this problem is hardly discussed²⁸. The Hebrew Bible as well as the Qumran manuscripts do include some witnesses in which the substantive *šālôm* is the direct object of the verb *dāraš*. Yet under closer inspection it becomes clear that these passages not only show commonality with Jer 29:7, but also significant differences. Two cases in particular have a negative sense. So in Deut 23:7 [English 23:6] God forbids the Israelites from seeking both the *šālôm* and the “good” of the Ammonites and Moabites (*loʾ tidroš šʿlomām wʿtobātām*). A nearly identical formulation, though in the plural, is found in Ezra 9:12. There Ezra warns the Israelites against marriage with foreigners²⁹, and attaches an exhortation that recalls Deut 23:7[6], *loʾ tidrʿšû šʿlomām wʿtobātām*. It should be emphasized that Ezra 9:12 shares the theme of marriage with Jer 29:6, but while the former warns against marriage with foreigners, the latter explicitly encourages the exiles to get married themselves and to give their children in marriage.

2. What therefore does the almost identical warning in Deut 23:7[6] and Ezra 9:12 mean, when it prohibits seeking the *šālôm* or the “good” of the

²⁸ An exception is N. KILPP, *Niederreißen und Aufbauen...*, 59, who connects Jer 29:7 with Jer 38:4.

²⁹ The question of the identity of the foreigner cannot be enlarged upon here. It should merely be noted that doubts concerning their non-Israelite origins have recently been expressed; cf. L. L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, T&T Clark, London 2004, 286-287; B. BECKING, “On the Identity of the ‘Foreign’ Women in Ezra 9-10”, in: G. N. KNOPPERS (ed.), *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, T&T Clark, London-New York 2009, 42-43.

neighboring peoples, or of those with whom one shares the same territory? On first glance, neither text seems to allow any more precise statement. Recent exegetes, however, have recognized in the parallel use of *šālôm* and *tôb* an expression of Akkadian origins. In the context of the relationship between two nations this expression describes a situation marked by peace and friendship, to which the two nations commit themselves in a treaty³⁰. If this interpretation is accurate, then the prohibition to establish a treaty of peace and friendship means that both peoples live next to one another, without striving for good neighborly relations. In Ezra 9:12, by contrast, Ezra would turn against existing close relationships, which his compatriots maintain with the foreigners living in the land. In any case, if Jer 29:5-7 is interpreted in light of the certainly later text of Ezra 9:12, then the following preliminary hypothesis can be put forward: Jer 29:5-7 calls for the establishment of a climate in which exiles and Babylonians live together in good neighborly relationships.

3. The warning against marriage with foreigners in Ezra 9:12 is not unfounded: "so that you become strong, eat the produce [*tûb*] of the land, and hand it down to your children forever." This justification casts a new light on exogamy: In the Persian period it was evidently possible for women to inherit the property of their deceased husbands. Such legislation could imply that a foreign widow could have property of Israelite origins at her disposal, and could potentially sell this on to a foreigner³¹. Be that as it may, the motif quoted in Ezra 9:12 shows indirectly that the exogamy that Ezra criticized allows spouses of various origins to have shared ownership of their goods and to exchange them, though indeed certainly in the interests of improving the economic situation of the families who settled in the land after the exile and have built an existence there. Therefore it is likely that alongside the motifs quoted by Ezra – the purity of the land and compli-

³⁰ So e.g. I. HÖVER-JOHAG, art. *tôb*, in: *ThWAT*, vol. III, Kohlhammer, Stuttgart 1982, 321. It is self-evident that such a relationship with neighboring lands also leads to supporting the well-being of the neighbor, cf. H.H. SCHMID, *šālôm*. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament (SBS 51), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971, 48 n. 11.

³¹ Cf. R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 142-143.

ance with the law – socio-economic arguments were also at play, which spoke against intermarriage³². Because as much as marriage with foreigners promotes economic recovery, it equally calls into question the unity of the people gathered around the Temple.

4. These brief remarks regarding Ezra 9:12 have shown that marriage and the exchange of goods are tightly-linked realities. This result can hardly surprise, especially because in the Near East (and not only there) a marriage serves among other things also to expand the economic and financial capacity of a family³³. Against this background, it is also understandable that in Jer 29:5-7 the demands to construct houses and plant gardens do not stand unexpected or without inner coherence beside the call to marry and give children in marriage. Because getting married and starting a family requires a financial basis, the exiles' future is in the end dependent on a certain pioneer spirit, which must also demonstrate something in the area of craft and trade. But it is unlikely that the exiles only traded among themselves and did not participate in the economic life of the Babylonians. On the contrary, the activities mentioned in Jer 29:5-7 allow one to presume a close cooperation with the Babylonians. Who, after all, could have allocated the land to the Israelites – on which they should build houses and plant gardens – if not the indigenous population and their local authorities? As documents of Babylonian origin attest, particularly in the archive of the trade house Murashu, the exiles did in fact integrate themselves in their new context and should also have quickly played an active role in trade³⁴. That is confirmed, not least, by a note from Flavius Josephus. In view of the end of the exile he states that many Israelites preferred to remain in Babylon, indeed due to their property that they did not wish to give up (AJ XI, 8).

5. Against this background, it should again be asked how to connect the demand to seek the *šālôm* of the city with the life of the exiles. In this re-

³² Cf. T. HIEKE, *Die Bücher Esra und Nehemia* (NSKAT 9/2), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, 145.

³³ Cf. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100), Pontifical Biblical Institute, Rome 2001, 118.

³⁴ For details, compare R. ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 89; L. L. GRABBE, *A History of the Jews...*, 317.

spect, a pair of citations from a much later period are informative. In the Damascus Document the verb *dāraš* likewise occurs (CD-A VI, 21), from which the direct object *šālôm* is dependent. In contrast to Deut 23:7[6]; Ezra 9:12, the formulation knows no negation. In the mentioned passage, the individual members of the community are called to care for the poor, the needy and the foreigner, and each should seek the *šālôm* of his brother (*wldrwš 'yš 't šlwm 'hyhw*). Unlike in Deut 23:7[6]; Ezra 9:12; and Jer 29:7, the beneficiary of the action that is described as “seek the *šālôm*” is an individual rather than a collective. A further example of the cited expression is supplied by 4Q266 fragment 11, line 15³⁵ where the topic is a person who still maintains close contact with an expelled member of the community. His behavior is described with the following words: “he who eats from his [i.e. the expelled person’s] goods and seeks his *šālôm*... and shares with him” (*'sr ywkl mhwnm w'sr ydrs slwmw [...] w'sr yw t mw*)³⁶. Just like CD-A VI, 21, this text suggests the conclusion that the expression “seek someone’s *šālôm*” means, approximately, “to behave so that another person can share such a measure of one’s own goods that they can profit materially from it”. This person can, according to CD-A VI, 21, be the poor or the foreigner, who need every form of material support, or according to 4Q266 fragment 11, line 15, the one exiled from the community, who still has sympathizers who share their property with him or manage it together (cf. a similar thought also in CD-B XX, 7).

6. We return to Jer 29:5-7. The preceding reflections lead to the following careful conclusion: The demand to “seek the *šālôm* of the city..., because your *šālôm* lies in its *šālôm*,” means – in its political and social context – that the exiles should actively participate in the economic life of their new environs, and indeed with the intention to increase its well-being. That this undoubtedly has consequences for their own well-being is emphasized by

³⁵ Cited according to F. GARCÍA MARTÍNEZ - E. J. C. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Vol. One: 1Q1-4Q273*, Brill, Leiden 1997, 596.

³⁶ Regarding the translation, cf. J. JOOSTEN, “Sectarian Terminology and Biblical Exegesis: The Meaning of the Verb *'wt* in Qumran Writings”, *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls*, vol. I, The Bialik Innstitute and Haifa University, Jerusalem 2003, 219-227.

the next sentence “because your *šālôm* lies in its *šālôm*”. Regarding the open questions, it is difficult to make a precise statement whether Jer 29:5-7 anticipates marriages with Babylonian partners. It is certain that the text does not explicitly prohibit this, but it also does not unambiguously call for it. Whether such intermarriages must be considered to be forbidden *a priori* is likewise open. Because the prohibition of Deut 23:4-7[3-6] only relates to the good relations with the Ammonites and Moabites, but not with the Babylonians³⁷, and in Ezra 9; Neh 13:23-27 only intermarriage with foreigners who live in the land is mentioned. That means that the prohibition in Deut 23:4-7[3-6], as well as those in Exod 34:16; Deut 7:3, do not apply to the situation of the exiles, while those measures taken in Ezra and Nehemiah are dated to a later period. However that may be, it is entirely possible that the exiles actually married Babylonian partners³⁸. The fact that the book of Tobit emphasizes the necessity of endogamy (cf. Tob 4:12) is perhaps an indirect indication of a dissenting practice in the exilic community. Moreover, one can ask whether the exiles were less ready to marry foreigners than the Israelites who are mentioned in the book of Ezra. The statements in Jer 29:5-7 as such allow in any case no clear conclusion in this regard.

7. Finally, it is clear that Jeremiah does not raise the question of whether close economic contact with the Babylonians has negative consequences for the religious identity of the exiles. Nor is the problem mentioned that the exiles could fall into the danger of worshipping other gods (cf. by contrast Ezek 14:1-8). For Jeremiah it is decisive that the exiles call on YHWH and that their petitions for the city – which accommodated Babylonians

³⁷ Therefore, there is no contradiction between Jer 29:7 and Deut 23:7, as maintained by G. FISCHER, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 136.

³⁸ This idea is rejected by J. J. AHN, *Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (BZAW 417), De Gruyter, Berlin- New York 2011, 138, who speaks of a “1.5 generation”, i.e. an in-between generation following the first wave of exiled Jews. According to him, “they [i.e. the Judeo-Babylonians] most likely remained within their own hybrid ethnicity”.

and exiles – be addressed to him. And equally important for him is that his compatriots support the *šālôm* of the city. This is certainly a value over which Babylonians and Judeans could agree – even beyond all national, religious and cultural differences. Likewise, the active participation of the exiles in the economic life of their new environment could contribute to a peaceful cooperation between foreigners and locals.

Bibliography

- AHN, J. A., *Exile as Forced Migrations: A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah* (BZAW 417), De Gruyter, Berlin- New York 2011.
- ALBERTZ, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Kohlhammer, Stuttgart 2001.
- BECKING, B., "On the Identity of the 'Foreign' Women in Ezra 9-10," in: KNOPPERS, G. N. (ed.), *Exile and Restoration Revisited. Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, T&T Clark, London- New York 2009, 31-49.
- BERLIN, A., "Jeremiah 29:5-7: A Deuteronomistic Allusion", *HAR* 8 (1984) 3-11.
- CARROLL, R. P., *Jeremiah*, T&T Clark, London 1986, vol. 2.
- FISCHER, G., *Jeremia 26-52* (HThKAT), Herder, Freiburg im Breisgau 2005.
- _____, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.
- _____, "Gottes universale Horizonte. Die Völker der Welt und ihre Geschichte in der Sicht des Jeremiabuches", in: MILANI, M.- ZAPPELLA, M. (eds.), "Ricerca la sapienza di tutti gli antichi" (*Sir 39,1*). *Miscellanea in onore di Gian Luigi Prato* (Supplementi alla Rivista Biblica 56), Dehoniane, Bologna 2013, 313-328.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. - TIGCHELAAR, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Vol. One: 1Q1-4Q273*, Brill, Leiden 1997.
- GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, T&T Clark, London 2004.
- GRAUPNER, A., *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch* (BThSt 15), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991.
- HIEKE, T., *Die Bücher Esra und Nehemia* (NSKAT 9/2), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005.

- HILL, J., "Your Exile Will Be Long'. The Book of Jeremiah and the Unended Exile," in: KESSLER, M. (ed.), *Reading the Book of Jeremiah. A Search for Coherence*, Eisenbrauns, Winona Lake 2004, 149-161.
- HOLLADAY, W.L., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26-52*, Fortress, Minneapolis 1989.
- HÖVER-JOHAG, I., art. *tôb*, in: *ThWAT*, vol. III, Kohlhammer, Stuttgart 1982, 315-339.
- JOOSTEN, J., "Sectarian Terminology and Biblical Exegesis: The Meaning of the Verb *'wt* in Qumran Writings," *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls*, vol. I, The Bialik Institute and Haifa University, Jerusalem 2003, 219-227 (in Hebrew).
- KATHO, B., "Seek the Peace of the City... For in Her Peace There Shall Be Peace for You (Jeremiah 29:4-9)", *Old Testament Essays* 26/2 (2013) 348-364.
- KESSLER, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.
- KILPP, N., *Niederreißen und Aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch* (BThSt 13), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990.
- MARCH, W. E., "Guess Who is Coming to Dinner! Jeremiah 29.1-9 as an Invitation to Radical Social Change", in: ELLENS, J. H. (ed.), *God's Word for Our World*, T&T Clark, London 2004, vol. 1, 200-210.
- POHLMANN, K. F., "Das 'Heil' des Landes – Erwägungen zu Jer 29,5-7," in: LANGE, A. (ed.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt* (BZAW 278), De Gruyter, Berlin-New York 1999, 144-164.
- RUDOLPH, W., *Jeremia* (KAT 12), Mohr Siebeck³, Tübingen 1968.
- SCHMID, H.H., *šalôm. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament* (SBS 51), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971.
- SCHMIDT, W. H., "Einsicht und Zuspruch. Jeremias Vision und Brief: Jer 24 und 29", in: KIESOW, K. - MEURER, TH. (eds.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels* (AOAT 294), Ugarit Verlag, Münster 2003, 387-405.
- SEIDL, TH., *Texte und Einheiten in Jer 27-29* (ATS 2), Eos Verlag, St. Ottilien 1977.
- SMELIK, K., "Letters to the Exiles. Jeremiah 29 in Context," *SJOT* 10 (1996) 282-295.
- SMITH, D. L., "Jeremiah as Prophet of Nonviolent Resistance", *JSOT* 43 (1989) 95-107.

- TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100), Pontifical Biblical Institute, Rome 2001.
- WANKE, G., *Jeremia. Teilband 2* (ZBK.AT 20.2), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2003.
- WEIPPERT, H., *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches* (SBS 102), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981.
- WEISER, A., *Das Buch des Propheten Jeremia* (ATD 21), Vandenhoeck & Ruprecht³, Göttingen 1959.
- WILLI, R., *Les pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon Jr 29*, Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano 2005.

Artículo recibido el 25 de febrero de 2017.

Artículo aceptado el 20 de abril de 2017.

**CONCIENCIA Y LIBERTAD COMO EXPRESIONES DE
LA SUBJETIVIDAD Y CONSTITUTIVO FUNDAMENTAL
DE LA EXISTENCIA HUMANA, EN EL PENSAMIENTO
TEOLÓGICO DE JUAN ALFARO**

CONSCIOUSNESS AND FREEDOM AS EXPRESSIONS OF THE
SUBJECTIVITY AND FUNDAMENTAL CONSTITUENT OF HUMAN
EXISTENCE IN JUAN ALFARO'S THEOLOGICAL THOUGHT

Carlos Ábrigo Otey¹

Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago, Chile

Resumen

El giro antropológico establecido por el Vaticano II significó para el teólogo jesuita español Juan Alfaro –entre otras cosas– la posibilidad de desarrollar una teología esencialmente vinculada a una reflexión antropológica sólida. Para tal efecto, entendió que las categorías enmarcadas en el esencialismo cósmico debían dar paso a las de persona, subjetividad e historia, valiéndose para ello del método fenomenológico trascendental. Ello comportaba, en consecuencia, dedicarse asiduamente al análisis existencial de las infraestructuras antropológicas implicadas en la existencia cristiana a objeto de penetrar en la comprensión de uno de sus grandes desafíos teológicos: la apertura del espíritu finito al horizonte ilimitado del ser. Dentro de tales estructuras antropológicas se hallan –ciertamente– la conciencia y la libertad, entendidas como las dimensiones que configuran de la subjetividad humana.

Este artículo –precisamente– pretende esbozar una pequeña muestra de este empeño teológico de Alfaro, donde la subjetividad se erige como el ámbito de convergencia entre Dios y el hombre, que genera una tensión existencial en él, y que lo orienta hacia su autotranscendencia.

Palabras clave: Subjetividad, conciencia, libertad, gracia, persona, autopresencia, autoposesión, autodonación.

¹ Profesor de Educación Religiosa para Enseñanza Media. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Decano de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez. Correo: cabrigo@ucsh.cl

Abstract

The anthropological turn established by Vatican II meant for the Spanish Jesuit Theologian Juan Alfaro –among other things– the possibility to develop a theology essentially linked to a solid anthropological reflection. For this purpose, he understood that categories framed in formal essentialism (reduced to the “thing”) should give way to those of person, subjectivity and history, utilizing for this the transcendental phenomenological method. This entailed, in consequence, to dedicate himself assiduously to the existential analysis of anthropological infrastructures involved in Christian existence in order to penetrate into the understanding of one of the major theological challenges: the opening of the finite spirit to the unlimited horizon of being. Within those anthropological structures, consciousness and freedom are certainly found, understood them both as the dimensions that configure human subjectivity.

This article aims precisely to sketch a small sample of this theological commitment of Alfaro, where subjectivity stands as the convergence area between God and man, that generates an existential tension on him, and that orientates him towards his self transcendence.

Keywords: Subjectivity, consciousness, freedom, grace, person, self-presence, self-possession, self-donation.

Introducción

La condición de sujeto de la persona humana constituye en la antropología teológica de Juan Alfaro un eje que la articula transversalmente². Ahora bien, aun cuando no es habitual encontrar en sus escritos el uso de la categoría subjetividad –de hecho la usa en escasas ocasiones–, en sus publicaciones posteriores al Concilio Vaticano II esta categoría puede ser perfectamente identificada con la conciencia y la libertad³.

En el presente artículo pretendo mostrar el impacto determinante que Alfaro le otorga a la subjetividad en el ser propio del hombre; lo haré a través de tres momentos: en el primero mostraré la subjetividad como aquella

² Precisamente este es el tema central de mi tesis doctoral aprobada por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el año 2012, titulada “Conciencia y libertad. Una fundamentación de la condición de sujeto de la persona humana, como eje articulador transversal en la antropología teológica de Juan Alfaro”, de la cual el presente artículo se nutre.

³ Sobre esta afirmación ver más en C. ÁBRIGO, “El origen divino de la subjetividad en la reflexión teológica de Juan Alfaro. Las repercusiones en el hombre y las tensiones intelectuales del autor presentes en este proceso”, *Teología y Vida* 56/1 (2015) 96, nota 1.

dimensión donde convergen participativamente Dios y el hombre –convergencia de sujetos–, fundando el ser personal de éste a imagen de Aquel; en el segundo momento, mostraré la subjetividad como la dimensión que funda una tensionada existencia del hombre en el mundo y, por último –en el tercer momento–, la mostraré como la dimensión que da origen a una particular relación entre el hombre y el ser ilimitado que funda la capacidad humana de autotranscender.

Los comentarios y consideraciones finales girarán en torno a dos ejes:

El primero de ellos se relaciona con la experiencia de encuentro interpersonal entre Dios y el hombre, donde es posible encontrar interesantes aportes reflexivos para profundizar en la experiencia fundamental de ser cristiano a la que el Papa Francisco –citando a Benedicto XVI– hace referencia en los números 7 y 8 de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*.

El segundo eje se relaciona con el problema teológico naturaleza-gracia. Aquí el planteamiento del autor suscita algunas preguntas relativas al carácter natural o sobrenatural del ser personal del hombre que dejarían expuesto a dicho planteamiento a la crítica Sartriana y Freudiana.

Finalmente, me permito precisar una cuestión de forma relacionada con las citas: para la elaboración de este artículo he tenido presente, entre otros textos, tres libros de Juan Alfaro –*Cristología y antropología: Temas teológicos actuales; Revelación cristiana, fe y teología; De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*– que son compilaciones de diversos estudios escritos por el mismo Alfaro. Considerando que la riqueza particular de estos estudios puede perderse si se cita la obra genérica que los compila, he optado –pensando en eventuales lectores que se inician en la lectura de las publicaciones de este autor– por citar a pie de página el nombre de los estudios y hacer referencia en la primera de las citas, según corresponda, a la obra que los compila. En la bibliografía, no obstante, he optado por colocar estas tres obras dentro del grupo de los libros.

I. La subjetividad, dimensión de convergencia participativa entre Dios y el hombre, fundamento de su ser personal, a imagen de Él

Para Alfaro, la *autopresencia concienical* en el hombre –posibilitada por su espiritualidad– es el fundamento de su condición de *sujeto*, por cuanto

a través de ella puede establecer una relación de participación con la *autoconciencia subsistente* y con la *subjetividad pura*, es decir con la plenitud espiritual propia de Dios, en virtud de lo cual queda constituido en Su imagen⁴.

De esta manera, la *conciencia personal* se erige en el hombre como aquella *profundidad sagrada* –inmanencia de Dios en la conciencia⁵– que le otorga la posibilidad de ser interpelado por Dios⁶ en orden a una relación personal⁷.

A partir de esto –según el autor– es posible proyectar una comprensión del misterio de la visión de Dios como unión inmediata de “espíritu a Espíritu, entre el hombre y Dios”⁸; es decir como unión inmediata de la *autopresencia radicalmente incompleta* de sí mismo (hombre) a la *autopre-*

⁴ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1974, 40; J. ALFARO, “Actitudes fundamentales de la existencia cristiana”, en: *Cristología y antropología: Temas teológicos actuales*, Cristiandad, Madrid 1973, 460-461. “Solamente el hombre es ‘imagen de Dios’ en el mundo, porque solamente él tiene conciencia de sí mismo”, J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, 16, nota 3.

⁵ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 58.

⁶ “En la autopresencia espiritual del hombre se deja oír la interpelación divina”. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 58.

⁷ “La experiencia fundamental de la autoconciencia implica indivisiblemente la trascendencia del hombre sobre el mundo, su existencia como persona y su relación al ser personal trascendente: es la autoexperiencia del hombre como ‘imagen de Dios’. Es, en último término, la relación inmediata a Dios la que hace al hombre un ser personal, superior al mundo y llamado a transformarlo por la potencia de su espíritu.” Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 55. Esto indica que la indivisible unidad corpóreo-espiritual propia del hombre, sustentada por nuestro autor, no le impide, en su análisis antropológico, establecer cierta desagregación entre las dimensiones constitutivas del hombre (cuerpo y espíritu) cuando en su actividad relacional y vincular éste se orienta al mundo o lo trasciende. De hecho, siguiendo al Concilio Vaticano II, Alfaro distingue entre la vinculación al mundo por parte del hombre –a través de la cual puede perfeccionarse en aras de su progreso personal y comunitario, mediante el trabajo que implica el cultivo de los bienes y valores de la naturaleza (Cf. GS 35. 53, citada por Alfaro: *Hacia una teología...*, 28)– y la trascendencia que éste puede realizar respecto a aquel, la cual se asienta en su constitutiva interioridad espiritual, y más nuclearmente todavía, “en la soledad íntima y sagrada de su conciencia” (J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 28), que le posibilita el diálogo inmediato con Dios.

⁸ Cf. J. ALFARO, “El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia”, en: *Cristología y antropología*, 313.

sencia pura de Sí mismo (Dios)⁹; de la libertad defectible del hombre¹⁰ a la libertad trascendente de Dios, donde se efectúa el misterio de la salvación¹¹.

La señalada relación personal, correspondiente a la reflexión post-conciliar de Alfaro, hunde sus raíces en la equivalencia que, en 1960, reconoce existir entre *persona* y *apertura a la gracia*, la cual le conducirá a deducir que el *carácter personal* del hombre se establece a partir de su actitud de apertura y autodonación personal a Dios como *Ser personal*, actitud que solo es posible en él debido a que, precisamente, se halla abierto a la Gracia en cuanto *persona*¹².

Ahora bien, este *carácter personal* del hombre, entendido como supuesto natural de la Gracia, conlleva la capacidad para establecer una relación con Dios en torno al amor, expresada a través de la posibilidad de diálogo *interpersonal* con Él; de recibir Su autodonación, y de autodonarse él mismo como respuesta a ella.

Desde esta perspectiva, la afirmación relativa a que el hombre, en cuanto *persona*, es supuesto de la Gracia, no significa –para Alfaro– la negación del principio *Gratia supponit naturam*, sino más bien lo completa¹³.

⁹ “Si Dios es autopresencia pura de sí mismo, no aparece imposible que se una inmediatamente por sí mismo a la creatura-espiritual; si el hombre es autopresencia incompleta de sí mismo, no es imposible que reciba el don del Espíritu absoluto”, J. ALFARO, “El problema teológico...”, 314, nota 181.

¹⁰ La defectibilidad a la que se refiere el autor significa que “la libertad del hombre (aun transformado y guiado internamente por el Espíritu de Cristo) permanece sometida a su fragilidad creatural”, y en este sentido –insiste– “cada uno sabe por propia experiencia que la fuerza del pecado vive en lo más profundo de nosotros mismos; la tentación de excluir a Dios como sentido último de nuestra existencia, y de afirmar nuestra autosuficiencia y autonomía en el mundo, es una componente tan real como terrible de nuestra existencia misma”. Por eso –concluye– “el hombre no puede aceptar libremente la llamada de Dios sin correr el riesgo de rechazarla; la posibilidad del ‘no’ está inevitablemente implicada en la libertad del ‘sí’. Aquí está la grandeza y la miseria (la una inseparable de la otra) del hombre: puede entregarse al amor de Dios o rehusarlo”. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 108-110.

¹¹ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 108.

¹² Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, *Gregorianum* 41 (1960) 8.

¹³ Esto llevará a Alfaro a resaltar los límites del lenguaje teológico formal para explicar el misterio de la Inhabitación. Para él la teología debería abrirse a consagrar las categorías personalistas (*donación personal*, *intimidad personal*) como más adecuadas para referirse a dicho misterio, cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 13-14. Es más, en relación al misterio de la Encarnación, nuestro autor afirma que el IV Evangelio lo expresa en categorías personalistas y que el dogma de Calcedonia lo formulará más tarde en categorías ónticas; de ahí que, particularmente en este caso, “el tema bíblico

En efecto, “la Gracia presupone, como condición previa, la existencia del hombre como ser intelectual finito, cuya estructura fundamental está constituida por la apertura al horizonte ilimitado del ser. Este es el sentido del término ‘naturaleza’, cuando se trata de expresar con él la capacidad del hombre a recibir la Gracia: el hombre es capaz de la Gracia, porque su espiritualidad-finitud representa una receptividad del Infinito, como don”¹⁴. Sin embargo, Alfaro hace notar que tal apertura existente en el hombre está referida a un Infinito *libre y personal* que se da a Sí mismo en un acto gratuito de amor.

Tal apertura –entonces– da a conocer en este hombre una capacidad para ser interpelado en su libertad por el llamado del amor de Dios, lo cual le otorga la posibilidad de introducirse –en el contexto de una economía de la gracia– en una experiencia dialogal de amor con Él, como de *persona a persona*¹⁵. En tal sentido, junto a dicha capacidad, queda también visible su capacidad de respuesta a la interpelación recibida, la cual se hace efectiva mediante su autodonación libre al Otro que libremente le invita, irradiando con ello una tercera capacidad: la de *autoposeerse*¹⁶.

Consecuentemente, aquella orientación que, desde el núcleo más profundo del hombre emerge en dirección a la posesión inmediata del Bien Infinito en Sí mismo, lo revela como *Capax Dei e Imago Dei*¹⁷, lo cual sigue preexistiendo incluso –según Alfaro– en el hombre pecador¹⁸.

pide una reinterpretación del dato dogmático que resultará accesible al pensamiento moderno”, J. ALFARO, “El tema bíblico en la enseñanza de la Teología Sistemática”, *Gregorianum* 50 (1969) 535. Pero no solo eso, Alfaro ampliará la necesidad de renovación de la teología sistemática a la luz de los temas bíblicos, considerando que “todas las categorías bíblicas de la gracia (elección, amor, alianza, fidelidad, promesa, misericordia, perdón, palabra, conversión, fe, confianza, comunión de vida, etc.) son personalistas, es decir, expresan la actitud personal de Dios para con el hombre y del hombre para con Dios”, J. ALFARO, “El tema bíblico...”, 536.

¹⁴ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 8, nota 7.

¹⁵ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 10.

¹⁶ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 8-9, nota 7. Esto hace que Alfaro considere que la fórmula *persona creada*, en relación a la fórmula *espíritu finito*, represente de mejor manera la apertura del hombre a la gracia.

¹⁷ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6.

¹⁸ Si de hecho la gracia tiene como destinatario al hombre pecador, ello significa que el pecado no destruyó plenamente en él la *imago Dei*, la cual –para Alfaro– se identifica con su capacidad de recibir la Gracia, es decir, con su carácter de persona. Solo de esta forma –indica el autor– es entendible que en el hombre pecador se pueda llevar a cabo la interpelación por parte de la Gracia, interpelación que suscita en él una respuesta libre de amor. Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6.

En definitiva, respecto a la categoría de *persona*, se puede afirmar que la *apertura* al Otro-absoluto y la capacidad de *autoposeerse* en la libre autodeterminación ante ese Otro constituyen –para Alfaro– las notas características del hombre en cuanto *persona*. En este sentido, la conciencia que el hombre tiene de su capacidad de opción libre ante el Absoluto es consecuencia de la manifestación psíquica propia de la *persona* en él y, desde esta perspectiva, la *persona* es más que una mera realidad óptica.

En efecto, el *carácter personal* del hombre, junto con residir en su capacidad de ser elevado, por gracia, a una relación *personal yo-tú* con Dios y de recibirlo como *libre don personal*, reside también en la capacidad que posee de alcanzar su plenitud (suprahumana y supercreatural) en un encuentro inmediato de *comunión personal* cara a cara con Dios, absolutamente transformante para él¹⁹. En este sentido –precisa Alfaro– el hombre es un “Partner”²⁰ de Dios, que expresa de manera magna la dignidad de la *persona humana*.

Ahora bien, la gracia, que supone esa realidad que no es puramente óptica (capacidad de ser llamado, elevado, de acoger la invitación; *capax Dei*; en definitiva, *persona*), actualiza sus capacidades, elevando de esa manera el *carácter personal* del hombre, al situarlo ante una relación *personal* con el Absoluto como *ante un Tú* que libremente se da²¹.

A partir de lo anterior, los siguientes serían los aspectos distintivos de la *persona* humana, que Alfaro plantea en 1960²²: 1) Es capacidad de *relación a un Tú-trascendente* no consustancial; 2) es Espiritualidad (*conciencia* y *autoposesión*)²³ y Alteridad (*autoposesión concienical* referida

¹⁹ Para Alfaro, las relaciones intratrinitarias serían un referente de perfecta comunión personal. En efecto, si en una misma infinita Esencia las Personas divinas son autoposesión en pura autoconciencia, al mismo tiempo son mutua autodonación absoluta en una subsistente relación. Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 19.

²⁰ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 21; J. ALFARO, “Epílogo”, en: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1997, 285. Esta situación Alfaro la explicita de la siguiente manera: “Dios se hace presente en la actitud de darse al hombre creando en él libertad, esperanza, amor, es decir, haciendo del hombre su ‘partner’, constituyéndolo en la situación dialogal de respuesta a la Llamada”, J. ALFARO, “Epílogo”, 283.

²¹ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 21.

²² Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 21-22.

²³ Cf. J. ALFARO, “Encarnación y Revelación”, *Gregorianum* 49 (1968) 443-444.

a un otro)²⁴, no Subsistencia²⁵; 3) es *conciencia finita* que se divide entre la *autoposesión* y la orientación hacia un Infinito trascendente, y, en ese sentido, no es *autoconciencia pura*; 4) es capacidad de *relación a un Tú divino*, no es actual relación a Él.

Por último, en su análisis, el autor parte estructurando la categoría *persona* –como ha quedado de manifiesto– sobre la base de la *conciencia* y la *libertad*, entendiendo a la primera como capacidad de *autopercpción* y a la segunda como capacidad de *autodonación*.

II. La subjetividad humana en su interacción con la subjetividad divina como causa de la tensión existencial del hombre

1. Conciencia y libertad –autopresencia y autoposesión, respectivamente– como ámbito ontológico común, pero absolutamente desproporcionado entre Dios y el hombre.

Alfaro explicita la *conciencia* y la *libertad* en relación a Dios y, desagradadamente, en relación al hombre, en los siguientes términos:

En relación a Dios, indica que Éste, en cuanto *Espíritu puro* es plenitud de vida y, como tal, es *autopresencia plena* y *autoposesión plena*, dado que en Él existe una identidad entre su ser y su *ser consciente*²⁶. Esto implica los siguientes aspectos consecuenciales:

²⁴ Las cuales –Espiritualidad y Alteridad– le otorgan a la persona el carácter de inefable e indefinible: “La persona tiene algo de inefable, porque su doble elemento fundamental, Espiritualidad-Alteridad, es también algo inefable (...) También el ser es indefinible y la persona es por excelencia ser, es ser en sí y para sí, poseerse y, por eso, ser auténticamente sí mismo”, J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 22.

²⁵ A diferencia de la subsistencia en Dios, la cual significa que Él es pura actualidad e infinitud, e involucra a la Espiritualidad y a la Alteridad. Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 21.

²⁶ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 187, nota 347; 16, nota 3; Cf. J. ALFARO, “El problema teológico...”, 243; 314, nota 181; 328; J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 16; 19; J. ALFARO, “La dimensión trascendente en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás”, *Gregorianum* 55 (1974) 668; 673; J. ALFARO, “Esperanza marxista y esperanza cristiana”, en: J. L. PINILLOS ET AL., *Antropología y teología*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1978, 121, nota 76.

En primer término, implica la imposibilidad –dada Su trascendencia– de que Su plenitud pueda ser representada mediante conceptos y acciones estrictamente humanos²⁷.

En segundo término, considerando que Dios como *absoluta libertad es autoposición plena*, implica que “puede tomar actitudes personales absolutamente libres de autodonación, sin ganar ni perder en su plenitud (sin devenir propiamente dicho)”²⁸, dado que dichas actitudes corresponden a la totalidad indivisa de su realidad personal, y por esa razón no pueden ser entendidas como distintas acciones de su plena subjetividad²⁹.

Desde esta perspectiva, tal *autoposición plena* en la *libertad absoluta* manifiesta que la existencia de Dios está referida a los hombres como donación de Sí mismo en la actitud de amor³⁰.

Por su parte, en relación al hombre, éste, en cuanto *espíritu finito*, es *autopresencia* y *autoposición incompleta*³¹, lo cual implica –por un lado– que su capacidad de *autopresencia* nunca alcanzará a ser plena coincidencia consigo mismo, y en este sentido su realización (su hacerse) está en el devenir de sus decisiones libres, en las cuales jamás podrá *totalmente poseerse*³², pues sus acciones son distintas respecto a su subjetividad³³.

Ahora bien, esta *no plena autopresencia* y *autoposición* (conciencia y libertad, respectivamente), que marca la diferencia radical entre él y Dios, es –no obstante– la dimensión que lo constituye en Su imagen, en virtud de la cual puede –aun cuando de modo imperfecto– conocer a Dios como *plenitud de autopresencia*³⁴.

²⁷ Con esta afirmación, el autor se está refiriendo de manera explícitamente crítica a aquellos esquemas hermenéuticos provenientes –por un lado– de la escolástica tradicional, la cual representa la plenitud como quietud a partir de la categoría *motor inmóvil* de Aristóteles, y –por otro– del idealismo hegeliano que la representa como proceso de devenir necesario del Espíritu absoluto. Ambos esquemas –insiste Alfaro– tienen un fondo común: son representaciones cósmicas (espaciales y en movimiento, respectivamente). Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 187, nota 347.

²⁸ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 187, nota 347.

²⁹ Cf. J. ALFARO, “Esperanza marxista y...”, 121, nota 76.

³⁰ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 188.

³¹ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 187, nota 347.

³² Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 163.

³³ Cf. J. ALFARO, “Esperanza marxista y...”, 121, nota 76.

³⁴ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 187, nota 347.

De esta manera, en definitiva, la *autoconciencia* y la *autoposesión de la actividad libre*, como base de la capacidad de *autodeterminación*, constituyen el grado más alto de la espiritualidad del hombre, que alcanza su expresión suma ante el desafío que comporta la invitación gratuita, interpelante, amorosa de Dios como Infinito personal, lo cual indica que el ejercicio de la libertad constituye el medio que tiene el hombre para alcanzar su plenitud³⁵. En este sentido –concluye Alfaro– la perfección absolutamente última, el hombre la halla en la unión inmediata, de persona a persona, con Dios, a base de una relación yo-tú que expresa una mutua autodonación de amor³⁶.

2. Autoposesión en la conciencia y ejercicio de la libertad, a través de los actos correspondientes al pensar, optar y obrar, como origen del carácter antinómico de la existencia humana, que revela su vocación de autoconciencia pura.

Según Alfaro, el hombre tiene la capacidad de captar en forma inmediata su propio ser como real; de afirmar de manera implícita su realidad propia, es decir la existencia real de su ser consciente, precisamente en la dimensión consciente de sus actos relativos al conocer, optar y obrar. Esto indica –precisa el autor– que la conciencia, en cuanto autopresencia vivida de dichos actos, se constituye, respecto a la existencia humana, en su dato primario y absolutamente original, por cuyo medio es posible conocer, en definitiva, al espíritu como “ser presente a sí mismo en su propia luz”³⁷.

Sin embargo, esta *presencia ante sí*, entendida como *autopresencia concienical*³⁸, y las acciones señaladas (conocimiento, opción y acción), debido a que forman parte de la condición de *espíritu finito* propia del hombre, darán cuenta de que, desde su interioridad más profunda, éste se muestra como un ser radicalmente antinómico.

En efecto, según Alfaro, la capacidad de *autoconciencia* en el sujeto pensante, entendida como capacidad de *percibirse a sí mismo*, se alcanza paulatinamente mediante el simultáneo discernimiento de algo objetivo radicalmente distinto a él, haciéndose patente –de esta manera– la dualidad sujeto-objeto inherente a toda actividad intelectual humana, que revela ya la mencionada antinomia existente en el hombre.

³⁵ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 8.

³⁶ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 8.

³⁷ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 16.

³⁸ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 16, nota 4.

Pero aún más: la adquisición paulatina y permanente de su *autopercepción* a través de algo distinto a él, revela también su vocación de *autoconciencia pura*, de ser como el Ser, en cuanto a través de este proceso de *autopercepción*, manifiesta su aspiración a “una lúcida interna autopresencia”³⁹, a “ser luminoso a sí mismo”⁴⁰, a “percibirse en su propia transparencia”⁴¹. Sin embargo, ello, en plenitud, no es propio del ser finito, sino del ser absoluto⁴², situación que constituye –para el autor– el fundamento que explica el drama existencial humano proveniente de su condición de espíritu finito: incontenible aspiración ilimitada al Infinito, como expresión de su espiritualidad, pero imposibilidad de alcanzarlo y dejar de esperarlo, como expresión de su finita creaturalidad, todo lo cual provoca que la más íntima vivencia humana sea, simultáneamente, anhelo-ausencia del Infinito⁴³.

Considerando lo anterior, lo que caracteriza a la existencia humana –señala el autor– es su inquebrantable orientación –mediante el *yo*– en búsqueda de su *posesión en conciencia*. En este sentido, tal existencia viene a ser –simultáneamente– participación del Espíritu Subsistente Infinito y aspiración a conocerlo a Sí mismo. Por eso, en su constante afán de *autoposesión*, que se desenvuelve en la dinámica dualista sujeto-objeto, la existencia humana va tras ese Algo (Alguien) que se *autoposee plenamente*⁴⁴.

³⁹ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 5.

⁴⁰ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 5.

⁴¹ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 5.

⁴² Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 5, nota 1.

⁴³ Esta paradoja o antinomia radical (Alfaro usa aquí las dos expresiones para referirse a esta situación tensional del hombre) se manifiesta como la apertura del hombre a la gracia, la cual se identifica con su estructura de creatura intelectual. De esta forma se entiende que el hombre se encuentre abierto a la visión de Dios, como gracia. Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6-7.

⁴⁴ Para Alfaro existe una Identificación absoluta en Dios entre el Ser y el Ser consciente. En efecto, como Dios es autoconciencia subsistente, plena autoluminosis, sin división interna alguna entre sujeto y objeto –en el sentido que su posesión en conciencia no requiere tender hacia fuera de Sí mismo–, en Él se da una identidad entre Ser y Ser consciente, entre existencia y autoconciencia. Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 16; 19, nota 21. Esta identidad entre Ser y Ser consciente posibilita –de acuerdo a su planteamiento– tres cosas:

- 1.- Una concepción más profunda y dinámica de la Aseidad de Dios.
- 2.- La superación de la aparente oposición entre la línea griega que concibe a Dios como Ser y la línea bíblica que lo concibe como Luz y Vida.
- 3.- Comprender mejor el carácter absoluto del conocimiento divino, en cuanto éste se da en la coincidencia absoluta entre el Sí mismo de Dios y su Conciencia, superando de manera absoluta la mediación de un objeto en orden a conocer.

Por otra parte, la actividad libre –indica Alfaro– se inscribe al interior del proceso de *autoconciencia*, como su fase culminante. Efectivamente, dicha actividad representa para el hombre la posibilidad de vivir la experiencia de ser él mismo, aspirando en ella a su propia plenitud, lo cual solo es posible a través del movimiento –simultáneo en relación a dicho proceso– que genera su tendencia apriorística hacia un más allá absoluto, la cual viene a erigirse en la norma directriz de toda su actividad libre.

De esta manera, la puesta en práctica de su libertad, el hombre puede realizarla al interior de un horizonte apriorístico de un valor absoluto, que no se identifica con él, ni con su acto libre.

Esto –precisa Alfaro– deja en evidencia la radical finitud del hombre, porque, considerando que en su libre actuar no puede sustraerse a la atracción de un valor absoluto, tampoco puede en ese actuar *poseerse a sí mismo* como algo absoluto y último. Se genera –en consecuencia– una segunda tensión antinómica, provocada por una segunda dualidad que surge de su condición de *espíritu finito*, consistente en la atracción por el amor de sí mismo, entendido como expresión de su “aspiración apriorística a la propia perfección”⁴⁵, y el “amor de un Otro Absoluto”⁴⁶, entendido como expresión de su “tendencia apriorística a un Valor absoluto”⁴⁷. Esta segunda dualidad, no solo está en conexión con la primera, sino que la completa.

En síntesis, la capacidad existente en el hombre de *autoposeerse* a través de su posibilidad de *autoconciencia* y del *ejercicio de su libertad*, al mismo tiempo y respectivamente, revela dos dualismos que dan cuenta de su radical antinomia, propia de su condición de *espíritu finito*: la dualidad sujeto-objeto y la dualidad amor de sí mismo amor de Otro Absoluto; ambos superables en la visión de Dios, en cuanto en ella la existencia humana obtiene la *autotransparencia* más profunda en la *conciencia*, haciéndola alcanzar una *presencia plenamente lúcida a sí misma* y –en esa plenitud– lograr *autoposeerse* y simultáneamente *autodonarse*. Así se entiende que “en la unión inmediata con el Infinito el hombre se dé eternamente en amor”⁴⁸, llegando de esta manera su personalidad a la más suprema elevación⁴⁹.

⁴⁵ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6.

⁴⁶ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6.

⁴⁷ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 6.

⁴⁸ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 16.

⁴⁹ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 16.

3. Las libertades personales unificadas en la libertad de Dios, que funda la dimensión universal de la historia.

Según Alfaro, la historia está constituida en su nivel más profundo por el diálogo entre la *libertad divina* y la *libertad humana*⁵⁰. Se trata de un diálogo que, junto con mostrar la diferencia radical entre ambas, muestra a la libertad de Dios como núcleo de convergencia de las libertades humanas.

A propósito de la libertad de Dios, en cuanto *libertad trascendente*, precisa lo siguiente⁵¹:

En primer término, la razón de ser y obrar de la *libertad de Dios* radica en ella misma, por lo cual su acción es absolutamente independiente respecto a todo lo creado, y en este sentido –en estricto rigor– la *libertad de Dios* viene a ser la única *libertad creadora*.

En segundo término, dado que la *libertad de Dios* se identifica con la plenitud de autopresencia, entendida ésta como “identidad formal del ser y del ser conciente: el *nunc* absoluto del presente absoluto”⁵², su decisión no se realiza pretérita y espacialmente desde la eternidad, sino en el eterno presente de su mismo obrar⁵³.

Ahora bien, a propósito de la libertad del hombre, en cuanto *libertad creatural*, Alfaro precisa lo siguiente:

En su ser y en su decidir, la libertad humana es dependiente de la libertad trascendente de Dios, en virtud de lo cual no puede ser predeterminada o prevista antes de ese decidir⁵⁴.

Tal dependencia implica que en sus acciones concretas, la libertad creada recibe su ser libre y su libre obrar de la libertad creadora de Dios. Esto

⁵⁰ “El diálogo entre la libertad absoluta de Dios y la libertad creatural del hombre constituye el nivel más profundo de la historia, como acontecer abierto siempre al futuro y creativo de lo nuevo”, J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 176.

⁵¹ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 176.

⁵² J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 177, nota 322.

⁵³ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 177.

⁵⁴ Desde esta perspectiva, y considerando que la decisión de Dios se realiza en la plenitud del presente, es decir en su eterno ahora, nuestro autor advierte que “toda explicación de la relación entre la libertad de Dios y la libertad humana, que recurre a los ‘decretos’ o a la ‘previsión’ divina, previo a los actos del hombre, degrada antropomórficamente la trascendencia de la libertad divina al nivel de una fuerza superior al hombre, pero finita y creatural, Dios no conoce ni decide ‘desde la eternidad’, sino en el ahora eterno (plenitud del presente) de su mismo obrar”, J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 177.

significa que “el acto presente (plenitud de autopresencia) de la libertad absoluta de Dios se cumple realmente en el acto presente (presencia insuperablemente incompleta) de la libertad creada del hombre”⁵⁵.

Esto conduce a Alfaro –finalmente– a concluir que la libertad de Dios constituye el común y trascendente vínculo unificante de todas las libertades personales, fundando –de este modo– la dimensión universal de la historia, en virtud de lo cual, tanto el ser del mundo, la libertad misma del hombre, así como la marcha de la historia hacia la plenitud, tienen –en definitiva– en ella su sustento.

III. La subjetividad, dimensión receptora del ser ilimitado, fundamento de la autotrascendencia humana

La capacidad de *autopresencia concienical* en el hombre es debida a que en su espíritu está presente de manera constitutiva el ser⁵⁶. Tal presen-

⁵⁵ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 177. Este planteamiento de Alfaro tiene sus primeras expresiones en el año 1958: ya en ese tiempo mostraba a la libertad creada como una especie de bisagra que pone en contacto lo que Dios es (libertad pura) y la actividad humana en el mundo. En este sentido, mientras el acto humano libre más refleje en su obrar a la trascendencia divina (gracia) que la suscita, más manifiesta su dependencia respecto a ella y se hace más libre. De este modo –precisaba– la gracia divina, junto con ser un antecedente necesario a la decisión humana autónoma, hace al hombre más libre y dependiente de Dios. En efecto, es más libre, porque a través de su acción buena el hombre pone en ejercicio el mayor don recibido de parte de Dios, consistente en la capacidad de cooperación en la obra buena y en definitiva, en la obra de su propia salvación (cf. J. ALFARO, “María salvada por Cristo”, *Revista Española de Teología*, vol. 22 [1962] 41); es dependiente, porque la obra humana buena es fruto de una libertad creada, y como tal es una actividad creatural que recibe de la actividad divina el mismo obrar. En este sentido, la actividad propia del hombre bajo la gracia es *receptividad-activa* (cf. J. ALFARO, “Justificación Barthiana y Justificación católica”, *Gregorianum* 39 [1958] 766-767). En definitiva: “el todo de la gracia no destruye ni absorbe, sino que crea la misma activa cooperación del hombre” (J. ALFARO, “Justificación Barthiana y...”, 769); éste “más que obrar, depende-en-el-obrar”.

⁵⁶ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 40; J. ALFARO, “El problema teológico...”, 320; 331-333. Véase la fundamentación que acerca de esto realiza Alfaro desde el pensamiento de Santo Tomás en: J. ALFARO, “La dimensión trascendental en el conocimiento...”, 639-673. Por su parte, en la filosofía moderna, este punto del pensamiento de Alfaro tendría como trasfondo el planteamiento de Heidegger relativo al *Da-sein*. En efecto, con este término –precisa el autor español– Heidegger califica la existencia humana “como apertura a los entes y, en ellos, al ser”, J. ALFARO, “La cuestión del hombre y de Dios en la filosofía de I. Kant, L. Feuerbach y M. Heidegger”, en: *De la cuestión del hombre a...*, 9, 49 (cita 73), 63, 65.

cia –precisa el autor– permite comprender que la actividad pensante está orientada hacia la totalidad del ser, más allá de las particularidades limitadas presentes en la realidad inmanente, lo que devela la inseparabilidad en el hombre de su apertura a la ilimitación formal del ser y su capacidad de *autopresencia*⁵⁷, aun cuando tal apertura es condición necesaria de la conciencia⁵⁸.

Ahora bien, esta apertura hacia la ilimitación formal del ser muestra implícitamente que el espíritu humano busca, en su orientación, trascender no solo los seres concretos, sino el mismo ser⁵⁹, develando con ello que el hombre –en la permanente actividad intelectual-volitiva, de progresiva e indefinida perfectibilidad que ese buscar supone, como manifestación del deseo natural de ver a Dios⁶⁰–, junto a su incapacidad para alcanzar por su propio dinamismo una etapa de plenitud definitiva, manifiesta su apertura a la posibilidad de que Dios se le dé a Sí mismo como don⁶¹. Por eso la aspiración ilimitada señalada, identificada, como se ha dicho, con el deseo natural de ver a Dios, “constituye el punto radical de inserción (inmanencia) de la visión de Dios”⁶².

Queda en evidencia así –una vez más– que la mencionada experiencia de trascendencia en el hombre, es posible gracias a la presencia en su interior del Trascendente absoluto, como fundamento y –al mismo tiempo– término último de su ilimitada aspiración⁶³.

Esto implica –para Alfaro– que por haber sido “hecho conciencia en la vida del espíritu y sobre todo en las decisiones de su libertad”⁶⁴, lo propio

⁵⁷ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 40, nota 2; 67; J. ALFARO, “El problema teológico...”, 320.

⁵⁸ “La apertura a la ilimitación del ser y la capacidad de autopresencia son inseparables en el hombre; pero ésta viene condicionada por aquella. Como afirmación implícita de la realidad del propio ‘yo’, la conciencia supone la tendencia constitutiva del espíritu humano a la ‘posición absoluta’, es decir, su apertura al ser”. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 40, nota 2. Cf. 67

⁵⁹ Cf. J. ALFARO, “El problema teológico...”, 320.

⁶⁰ Cf. J. ALFARO, “El problema teológico...”, 328.

⁶¹ Cf. J. ALFARO, “El problema teológico...”, 332.

⁶² J. ALFARO, “El problema teológico...”, 332, nota 221. En este sentido el autor señala que “el espíritu-finito es fundamentalmente capaz de la visión de Dios, porque está abierto a la ilimitación del ser”.

⁶³ Cf. J. ALFARO, “Actitudes fundamentales...”, 459.

⁶⁴ J. ALFARO, “Actitudes fundamentales...”, 472.

del hombre radica en lo *ontológico* y no en lo *óntico*⁶⁵, dado que por la cualificación que le comporta a su existencia la conciencia y la libertad, puede inquirir la verdad en el nivel profundo de la realidad –en el nivel de significado– a través de la pregunta por el sentido que ella tiene, como pregunta propiamente humana. Ésta, cuya respuesta de verdad no es verificable con parámetros puramente lógicos o empíricos, va mucho más allá –por cierto– de la pregunta que puede surgir mediante la búsqueda de la verdad en el nivel de hecho de la realidad, es decir, en su nivel de funcionamiento, cuyas respuestas, en este caso, son sometibles a la verificación lógica-empírica.

A partir de lo anterior, es posible comprender la *experiencia* como manifestación de la capacidad que tiene el hombre para establecer relaciones con los seres concretos, captándolos sobre la base constitutiva que le participa el fondo ilimitado del ser en él presente (*experiencia interna*), que dará fundamento de sentido a las consecuentes representaciones conceptuales, a las afirmaciones y decisiones (*experiencia externa*) que llegue a realizar⁶⁶.

Finalmente, en la orientación hacia el ser –indica Alfaró– están presentes las tres aprióricas dimensiones existentes en el hombre, constitutivas a su condición de *espíritu en la materia*: su esencial relación al mundo, a los demás hombres y a Dios.

Ahora bien, estos tres ámbitos dimensionales –precisa el autor– corresponden a tres aspectos que en el trascender son inseparables y –en orden a su finalidad– jerarquizados. En efecto, el hombre está destinado a transformar el mundo y a contribuir, mediante esa acción, a su propio desarrollo personal y al de la comunidad humana en general; está llamado también a establecer lazos de comunión interpersonal con los otros hombres, y en último término está orientado hacia Dios como su única plenitud futura. Pero estas acciones no van yuxtapuestas, dado que el hombre, en la misma ordenación que posee respecto al mundo, y en éste respecto a los hombres, lleva en el fondo su orientación hacia Dios como el más profundo nivel de su autotranscendencia⁶⁷.

⁶⁵ Cf. J. ALFARO, “Actitudes fundamentales...”, 472.

⁶⁶ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 40.

⁶⁷ Cf. J. ALFARO, “Actitudes fundamentales...”, 459; J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 40.

Esto significa que su relación trascendental a Dios, el hombre solo podrá efectuarla y expresarla en su vinculación esencial al mundo y a la comunidad humana, debido a que la interpelación que realiza Dios a la libertad, comporta como respuesta decisiones en las que necesariamente estarán implicados el mundo y los hombres⁶⁸.

A partir de lo anterior, el autor establece un vínculo esencial entre libertad y responsabilidad, en el que ésta constituye el testimonio vivido de aquella⁶⁹.

En efecto, la interpelación que Dios suscita a la libertad del hombre, ubica a éste ante Aquel como responsable (responsabilidad trascendente como manifestación de la dimensión vertical de la existencia humana respecto al Trascendente personal) de la decisión que asuma, y –en virtud de las implicancias señaladas– como responsable también ante el mundo y la humanidad (responsabilidad concreta como manifestación de la dimensión horizontal de la existencia humana respecto a lo categorial mundano y a lo personal humano).

Esto –vale decirlo–, junto con suponer la inseparabilidad de las dos dimensiones indicadas⁷⁰, supone también que al interior de la dimensión horizontal está presente la dimensión vertical⁷¹, de modo que tal inseparabilidad y presencia constituyen la manifestación de una conformidad intrínseca entre la acción del hombre sobre el mundo y la acción creativa de

⁶⁸ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 53-54; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 98; 202.

⁶⁹ Cf. J. ALFARO, “Libertad y verdad”, en: B. M. AHERN ET AL., *Problemas de la Iglesia hoy*, BAC, Madrid 1975, 53.

⁷⁰ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 54; J. ALFARO, “Tecnopolis e cristianesimo”, *La Civiltà Cattolica* 2856 (1969) 540; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 182. Esta misma idea es manifestada también por Alfaro desde una perspectiva cristológica, cf. J. ALFARO, “Eucaristía y compromiso en la construcción del mundo”, *Ecclesiastica Xaveriana* 22/2 (1972) 5; 8; 13; J. ALFARO, *Cristianismo y justicia*, PPC, Madrid 1973, 32; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 151.

⁷¹ Específicamente, esto significa que es “la inmanencia del trascendente personal en el mundo y en su ordenación al hombre, en el hombre mismo y en la transformación del mundo al servicio de los hombres, en el destino del mundo y en el devenir histórico de la humanidad, en una palabra, en los diversos momentos que integran la compleja realidad del progreso humano”, lo que permite al autor afirmar que “la tarea de ‘dominar’ el mundo no ha sido impuesta al hombre en virtud de un mandamiento de Dios extrínseco y sobreañadido a la creación, sino por la misma inmanencia del Creador en el mundo y en su imagen, el hombre”. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 54-55.

Dios; más precisamente todavía, la conformidad entre la intencionalidad humana de transformar el mundo con la intencionalidad creativa de Dios⁷².

Comentarios y consideraciones finales

1. En torno a la experiencia de encuentro interpersonal entre Dios y el hombre.

En las primeras páginas de este trabajo se indica que, para Alfaro, en el hombre existe una tendencia dinámica interna fundamental orientada al ser, que por la gracia queda reorientada hacia el Ser Infinito Personal –Dios–, Quien, como Persona, personalmente se comunica, invitando al hombre histórico a una comunión personal viviente, colocándolo –en virtud de ello– en una permanente economía de la gracia, lo cual le permite reconocer al autor la legitimidad de la categoría rahneriana de *sobrenatural existencial en el hombre*. Tal invitación significa que “por la Gracia el hombre queda constituido en la interna situación de poder hacer su libre opción ante el Infinito como de persona a persona”⁷³. Ahora bien, considerando que esta opción autodeterminativa ante el Absoluto personal manifiesta una especial autoposición para el hombre, su puesta en acción comporta para él un perfeccionamiento de su persona⁷⁴.

Parece relevante destacar también en este punto la relación que Alfaro establece entre gracia y experiencia humana: ésta es suscitada por aquella y consiste en una relación de comunión personal –yo-tú– que implica un contacto viviente con el Absoluto y que sitúa al hombre en una permanente Economía de la gracia⁷⁵.

En resumen, queda claro que –según nuestro autor– la salvación del hombre posee un “carácter dialogal de encuentro interpersonal entre la li-

⁷² Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 56; 112: “El progreso del universo y del hombre mismo por su acción sobre el mundo entra esencialmente dentro de la intención creadora de Dios, más aún, dentro de su permanente acción creativa: en su obra de transformar el mundo, cumple el hombre la intención y la acción misma del Creador”.

⁷³ J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 10.

⁷⁴ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 10.

⁷⁵ Cf. J. ALFARO, “Persona y Gracia”, 11.

bertad de Dios, que en absoluta gratuidad llama al hombre a la comunión de Dios”⁷⁶ y, en este sentido, la salvación del hombre implica “esencialmente la libertad soberana de Dios en su autodonación al hombre y la libertad creatural del hombre, que responde a la autodonación de Dios entregándose a la gracia de su amor. Dios no salva como Dios, sino en la actitud personal de darse libremente al hombre: el hombre no es salvado como hombre, sino en su actitud personal de aceptar libremente el don de Dios que es Dios mismo”⁷⁷.

Para Alfaro –en consecuencia– es en este encuentro de libertades donde se efectúa el misterio de la salvación⁷⁸. En efecto, de acuerdo a su planteamiento, este misterio es el punto donde “convergen el misterio de Dios en su autodonación personal y el misterio del hombre en su estructura fundamental de espíritu-finito”⁷⁹. Se trata –en definitiva– de una salvación que se produce en la convergencia interpersonal inmediata de amores: entre la libertad absoluta del amor autodonativo de Dios y la libertad creatural del hombre –cuyo núcleo más profundo es el amor– en la cual recibe a Dios como don: “Como ‘espíritu finito’, el hombre no puede lograr su plenitud definitiva sino en la libre autodonación de Dios, a saber, en el encuentro personal inmediato entre Dios que se da en la libertad absoluta de su amor y el hombre que libremente recibe a Dios como don de sí mismo, y en esta aceptación se da a sí mismo al Dios-Amor. En la posesión meramente cósmica de Dios, como un objeto infinito, el hombre no llegaría a su auténtica plenitud, pues no sería salvado en el nivel más profundo de su espíritu, que es el amor. Solamente en la comunión inmediata interpersonal con Dios (a saber, en el encuentro supremo de amor de la libertad absoluta de Dios con la libertad creatural del hombre) puede el hombre llegar a su plenitud personal. La libertad trascendente de Dios en su autodonación al hombre es, pues, necesaria para la misma salvación del hombre”⁸⁰.

Lo planteado por Alfaro en este punto otorga un importante sustento teórico a la experiencia fundamental de ser cristiano consistente –en tér-

⁷⁶ J. ALFARO, “La plenitud de la revelación cristiana: su interpretación teológica”, en: *Revelación cristiana, fe y teología*, Verdad e Imagen, Salamanca 1994, 195.

⁷⁷ J. ALFARO, “La plenitud de la revelación cristiana...”

⁷⁸ Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 108.

⁷⁹ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 108.

⁸⁰ J. ALFARO, *Esperanza cristiana y...*, 109.

minos del Papa Francisco, citando a Benedicto XVI– en “un encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”⁸¹; que rescata al hombre de su *auto-referencialidad*, de su *conciencia aislada*, y lo coloca, en virtud del amor que sustenta tal encuentro personal, en actitud y movimiento de salida de sí para los otros, lo que comporta la realización de su ser más verdadero, el perfeccionamiento de su ser personal, allí donde la acción evangelizadora halla su manantial⁸².

2. En torno al problema teológico naturaleza-gracia

En la década de los sesenta Alfaro señala que en el carácter personal del hombre reside simultáneamente su capacidad de ser elevado, por gracia, a una relación personal yo-tú con Dios, de recibirlo a Él como libre don personal, y de alcanzar su plenitud (suprahumana y supercreatural) en un encuentro inmediato de comunión personal cara a cara con Dios, absolutamente transformante para él.

Ahora bien –insiste el autor–, la gracia, que supone esa realidad que no es puramente óptica (capacidad de ser llamado, elevado, de acoger la invitación; capax Dei; en definitiva, persona), actualiza dichas capacidades, elevando de esa manera el carácter personal del hombre, al situarlo ante una relación personal con el Absoluto como ante un Tú que libremente se da.

En esta época, hasta la década de los setenta, Alfaro considera que la vida y el apareamiento de la conciencia son parte del proceso evolutivo inmanente del universo, cuya culminación radica en la personalización humana⁸³. Sin embargo, en esta misma década, el autor comienza a dudar de esta postura, probablemente (y esto es solo especulación de mi parte) porque ella deja algunos flancos abiertos a la crítica proveniente de algunas posturas no creyentes. En efecto, considerando las notas distintivas del hombre en cuanto persona sostenidas por él (la apertura al Otro-absoluto y la capacidad de autoposeerse en la libre autodeterminación ante ese Otro)

⁸¹ Evangelii Gaudium, 7

⁸² Cf. Evangelii Gaudium, 8

⁸³ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología...*, 26-27; 52; 66-67.

y al hecho que se refiera a esa realidad como algo que no es puramente óntico, cabe preguntarse si esto ¿no indica que se está ya ante una elevación de la naturaleza y, en consecuencia, ante una exigencia ontológica de un ser personal finito (no una mera creatura intelectual abstracta) a un Ser personal absoluto, Quien por propia iniciativa se ha dado generando en el hombre un efecto psíquico, consistente en la toma de conciencia de su capacidad de libre opción de entrega al Mismo que en su previa donación lo capacitó para acoger su invitación a una relación de intimidad personal Yo-Tú y para responder a ella, y que ahora se le presenta concretando dicha invitación? Más todavía: ¿podría la propia naturaleza evolucionar por sí misma hacia una conciencia de capacidad de libre opción ante el Absoluto?⁸⁴, ¿qué sentido tendría la existencia humana si junto a dicha toma de conciencia estaría coexistiendo la conciencia de posibilidad de que la invitación nunca se efectúe?, ¿y que –en virtud de eso– en definitiva haya conciencia de capacidad de acogida y entrega amorosa a un eterno ausente? ¿La toma de conciencia señalada no es ya una elevación de la naturaleza por cuanto a través de ella se manifiesta una coincidencia ontológica –en la persona– entre lo creatural y lo supracreatural?

Ciertamente, soslayar estas preguntas dejaba expuesto al pensamiento de Alfaro –en este período– a otorgarle sustento al planteo proveniente, por un lado, del ateísmo existencialista absurdo relativo a la vida del hombre como una pasión inútil (un absurdo), debido a su pretensión de alcanzar lo absoluto en el ejercicio de sus decisiones libres, y no poder alcanzarla dada la inexistencia de este absoluto, y a que las decisiones libres, en consecuencia, son relativas al sujeto. Por otro lado, lo exponía también a darle sustento a la crítica proveniente del pensamiento de Freud, en cuanto

⁸⁴ Alfaro plantea que la atracción por el amor de sí mismo, entendido como expresión de su *aspiración apriorística a la propia perfección*, y el *amor de Otro Absoluto*, entendido como *expresión de su tendencia apriorística a un Valor absoluto* constituyen la fuente de una de las tensiones antinómicas en el hombre (cf. 2.2 de este trabajo). Cabe preguntarse al respecto: ¿de dónde surgen los a priori que el autor reconoce como existentes en el hombre y relacionados con el amor: de sí mismo (aspiración a priori), por una parte, y de Otro Absoluto, (tendencia a priori), por otra, y ambos como expresión de la fase culminante de la autoconciencia en el ejercicio de la libertad? ¿Corresponden estos a priori a un mero deseo innato de ver a Dios? Y si esto es así, ¿puede ser innato algo tan profundamente inserto en el hombre como es su decisión de entrega en amor a un Otro Absoluto a quien parece ya conocer?

que la conciencia de capacidad de entrega libre a una relación personal con una realidad absoluta que puede que nunca llame, sea un puro deseo natural impuesto por sobre la realidad, es decir sea una mera ilusión. Tal imposición –en efecto– comporta el riesgo de adquirir forma institucional mediante la exaltación desagregada, entre otras, del sentimentalismo emocional o del racionalismo intelectual, no pocas veces conducente a fundamentalismos ilusorios.

Al respecto pienso que una manera de dialogar con la crítica de Freud señalada es precisamente profundizando en la sobrenaturalidad del deseo. En este sentido, dicho deseo podría entenderse como manifestación de una exigencia ontológica generada por la misma realidad sobrenatural y que en el contexto del hombre histórico –pecador y redimido–, dicha manifestación se realiza existencialmente a través de un echar de menos la plenitud de una realidad absoluta que alguna vez se tuvo y que ahora se percibe solo parcial y translúcidamente. En tal sentido, dicha exigencia, lejos de ser un reclamo jurídico, se erige como una actitud de súplica confiada dirigida a Aquel que, habiendo generado gratuitamente la sed sobrenatural de amor pleno, la sacie absolutamente al final de los tiempos.

Estas reflexiones, y ciertamente otras, pudieron estar a la base del pensamiento de Alfaro para que se genere en él la convicción de que el ser personal del hombre no es el resultado del proceso evolutivo inmanente del universo, sino que el apareamiento de la conciencia y de la libertad, como dimensión subjetiva que sustenta dicho ser personal, constituye un salto cualitativo en dicho proceso, un plus divino en él⁸⁵.

Bibliografía

ÁBRIGO, C., “El origen divino de la subjetividad en la reflexión teológica de Juan Alfaro. Las repercusiones en el hombre y las tensiones intelectuales del autor presentes en este proceso”, *Teología y Vida* 56 (2015) 95-124.

ALFARO, J., *Cristianismo y justicia*, PPC, Madrid 1973.

⁸⁵ Cf. J. ALFARO, “El hombre abierto a la revelación de Dios”, en: *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, 30; J. ALFARO, “La cuestión del hombre en su relación al mundo”, en: *De la cuestión del hombre a...*, 216; C. ÁBRIGO, “El origen divino de la subjetividad...”, 97-104.

- _____, *Cristología y Antropología: Temas teológicos actuales*, Cristiandad, Madrid 1973.
- _____, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1997.
- _____, “El tema bíblico en la enseñanza de la Teología Sistemática”, *Gregorianum* 50 (1969) 507-541.
- _____, “Encarnación y Revelación”, *Gregorianum* 49 (1968) 431-459.
- _____, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.
- _____, “Esperanza marxista y esperanza cristiana”, en: PINILLOS, J. L., ET AL., *Antropología y Teología*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1978.
- _____, “Eucaristía y compromiso en la construcción del mundo”, *Ecclesiastica Xaveriana* 22/ 2 (1972) 3-18.
- _____, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1974.
- _____, “Justificación Barthiana y Justificación católica”, *Gregorianum* 39 (1958) 757- 769.
- _____, “La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según S. Tomás”, *Gregorianum* 55 (1974) 639-675.
- _____, “Libertad y verdad”, en: AHERN, B. M., ET AL., *Problemas de la Iglesia hoy*, BAC, Madrid 1975.
- _____, “María salvada por Cristo”, *Revista Española de Teología* 1 (1962) 37-56.
- _____, “Persona y Gracia”, *Gregorianum* 41 (1960) 5-29.
- _____, *Revelación cristiana, fe y teología*, Verdad e Imagen, Salamanca 1994.
- _____, “Tecnopolis e cristianesimo”, *La Civiltà Cattolica* 2856 (1969) 533-548.

Artículo recibido el 3 de marzo de 2017.

Artículo aceptado el 30 de abril de 2017.

LA PARADOJA DE LO FEMENINO HOY

THE PARADOX OF THE FEMININE TODAY

Anneliese Meis W.¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

Resumen

El presente estudio ofrece un *status quaestionis* de la paradoja de lo femenino hoy en lo referente a una mayor autorrealización de la mujer a través de un empoderamiento creciente y el desnivel entre los logros y la felicidad obtenida por la mujer, según los estudios más recientes analizados desde una perspectiva teológica femenina. Debido a que la cuestión de la especificidad de la mujer requiere un afinamiento conceptual del uso de los términos “género”, “corporalidad” y de la distinción entre lo femenino y masculino, que involucra también la especificidad del varón, el presente acercamiento muestra cómo los problemas acuciantes de la sociedad actual reciben su respuesta más profunda desde la kénosis de Cristo, es decir, “perder la vida es ganarla”.

Palabras clave: Paradoja, mujer, varón, kénosis, Espíritu Santo.

Abstract

The present study offers a *status quaestionis* about today's paradox of the femininity with reference to a greater self-realization of the woman through a growing empowerment and the inequality of the achievements and the happiness obtained by the woman, according to the most recent studies analyzed from a feminine theological perspective. Due to the fact that the question of the specificity of the woman requires a conceptual precision of the terms “gender”, “corporality” and the distinction between femininity and masculinity, which also refers to the specificity of the male, this present rapprochement shows how the overwhelming problems of today's society receive its most profound answer from the kenosis of Christ, that is to say “to loose one's life is to gain it”.

Keywords: Paradox, female, male, kenotic, Holy Spirit.

¹ Doctora en Teología Dogmática, Pontificia Universidad Católica de Chile. Directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein. Correo: ameis@uc.cl

Si bien presenciamos hoy una intensa búsqueda de la mujer por autorrealizarse a través de un empoderamiento creciente, no faltan voces disonantes que insisten en el desnivel paradójico entre los logros y la felicidad obtenida por la mujer. Acercarnos a tal paradoja de lo femenino en los estudios más recientes sobre la mujer es el objetivo de este breve esbozo realizado de modo inconcluso desde una perspectiva femenina.

En efecto, la cuestión de la especificidad de la mujer requiere un afinamiento conceptual del uso de los términos “género” y “corporalidad”, y de la distinción entre lo femenino y masculino, que sobrepasa el margen del presente acercamiento. De hecho, al interior de cada ser humano, tanto mujer como varón, existen la receptividad activa y la actividad receptiva, lo que ha llevado a plantear no solo la cuestión de la especificidad de la mujer, sino también la del varón, como lo revelan las publicaciones *in crescendo* respecto a la masculinidad.

Sin embargo, emerge un dato llamativo a través del análisis de la condición ontológica de todo ser humano, su caducidad y vulnerabilidad existencial, que gesta una verdad profunda: perder la vida significa ganarla. Lo que entraña esta paradoja para la comprensión de la especificidad de la mujer permite apreciar no solo su aparición en estudios socioeconómicos recientes, sino también, más profundamente, en los aportes de Edith Stein, pensadora potente y discípula de Husserl, agnóstica en su juventud y luchadora en su tiempo por los derechos de la mujer pero posteriormente convertida a la fe católica². El presente *status quaestionis* prestará entonces especial atención a los estudios referentes a la especificidad de la mujer en Edith Stein, una vez que se haya analizado la paradoja de lo femenino en estudios generales más recientes.

1. La paradoja de lo femenino en estudios recientes

Numerosos estudios tratan los conceptos “feminismo”, “género”, “mujer” y “corporalidad”, entre los cuales destacamos los más recientes en cuanto sintetizan tendencias vigentes anteriores, que permiten desafiar e iluminar las investigaciones sobre Edith Stein. En primer lugar cabe resaltar aque-

² V. RANFF, *Edith Stein. En busca de la verdad*, Palabra, Madrid 2005.

los estudios breves, pero sumamente sugerentes, que expone la *Herder Korrespondenz Spezial*³, elaborados por especialistas destacados, de modo crítico, objetivo y fundados en condicionamientos socioculturales⁴, filosóficos, epistemológicos⁵ y teológicos mariológicos⁶, abiertos a la complementariedad mujer-varón y la maternidad⁷. Estos estudios multifacéticos sorprenden por la fuerza de su argumentación, a la vez que el lenguaje conceptual empleado es frágil, mientras el valor simbólico resulta tan novedoso como antiquísimo, según observa oportunamente R. Ammich Quinn⁸. El conjunto de los estudios señalados ofrece expresiones fascinantes de la especificidad de la mujer, que logran articular un espectro cuestionador de aspectos cercanos a los aportes de Edith Stein.

El refrescante enfoque de los estudios provenientes del contexto germano-francés contrasta con una contribución reciente de *Humanitas*⁹ respecto al concepto “género” –volumen, que parte de una afirmación sorprendentemente tajante del Papa Francisco respecto a las ideologías colonizantes hoy, cuando él afirma: “Y una de éstas —lo digo claramente con «nombre y apellido»— es el gender. Hoy a los niños —a los niños— en la escuela se les enseña esto: que cada uno puede elegir el sexo. ¿Por qué enseñan esto? Porque los libros son los de las personas y de las instituciones que dan el dinero. Son las colonizaciones ideológicas, sostenidas también por países muy influyentes. Y esto es terrible”¹⁰. Si *Humanitas* se hace cargo de esta afirmación papal, profundizando los nudos conceptuales que conlleva, finaliza, sin embargo, con una presentación valiosa de la postura de la Iglesia, a través de las diversas contribuciones hechas por especialistas,

³ M. TÖCHTER, “Die Kirche und die Frauen”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 74.

⁴ O. BOULNOIS, “Das Geschlecht der Engel”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 42-44.

⁵ H. B. GERL-FALKOVITZ - B. VINKEN, “Kampf oder Harmonie”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 4-8; S. WENDEL, “Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 38-41.

⁶ G. GRESHAKE, “Schwester im Glauben, Zum aktuellen Stand der Mariologie”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 35-37.

⁷ TH, HEIMERL, “Mutterschaft”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 17-19.

⁸ Cf. R. AMMICH QUINN, “Gender, Eine unnötige Aufregung um eine nötige Analyse-kategorie”, *Stimmen der Zeit* 9 (2016) 600-610.

⁹ *Humanitas* 35 (2017) 74.

¹⁰ FRANCISCO, 27 de julio 2016, citado por el cardenal Francisco Javier Errázuriz Ossa, Prólogo, *Humanitas* 35 (2017) 5.

apoyada en aportes del Papa Francisco, como también de Benedicto XVI y, sobre todo, de Juan Pablo II, cuyo pensamiento respecto a la mujer ha sido expuesto tantas veces¹¹ y como tal es comparable con el de Edith Stein. Se trata aquí de una *Introducción a la ideología de género* desde un enfoque extremadamente crítico, debido a las repercusiones concretas del uso del concepto “género” en las áreas de educación y legislación en Chile, aunque encaminadas lentamente, como en Venezuela, mientras rápidamente aplicadas en España¹².

Tal “ideología de género”, categoría de totalidad, que pretende iluminar la realidad concreta, aplicada con mayor o menor profundidad en los diversos estudios feministas¹³, en efecto involucra conceptos filosóficos y bases epistemológicas muy variados, cuya envergadura puede consultarse en *A Companion to feminist Philosophy*, editado por A. Jaggar¹⁴, estudio que da cuenta de una filosofía feminista en gestación desde 1970, pero que está lejos de la seriedad y competencia de la filosofía de Edith Stein, de quien se hace sólo referencia esporádica, sin mayor relevancia¹⁵. Un aporte más significativo desde un análisis feminista resulta ser el sugerente estudio *The Ethics of Vulnerability, A Feminist Analysis of Social Life and Practice* de E. Gilson¹⁶, ya que elabora facetas de la vulnerabilidad en cuanto “condición ontológica” a la luz de importantes aportes provenientes fundamentalmente de filósofos franceses, como Merleau-Ponty y Deleuze, de tal modo que la fragilidad y caducidad congénita de la existencia humana en

¹¹ G. L. MÜLLER, “Cardinal Mueller’s Address at Colloquium on Man-Woman Complementarity 14.11.2014”, en: <http://www.zenit.org/en/articles/cardinal-mueller-s-address-at-colloquium-on-man-woman-complementarity>, citado 1 de junio 2017; G. L. MÜLLER (ed), *Die Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Echter Würzburg 1999, 41-45.

¹² TH HENRÍQUEZ – H. CORRAL, “Chile y la “ideología de género”: ¿enemigo imaginario y lejano?”, *Humanitas* 35 (2017) 52-60.

¹³ L. V. AMADOR- M. MONREAL (coords.), *Intervención social y género*, Narcea Ediciones, Madrid 2010.

¹⁴ A. JAGGAR - I. YOUNG (eds.), *A Companion to feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 1998, reprinted 2005, 703; A. TANESINI, *An Introduction to feminist Epistemologies*, Blackwell Publishing, Malden 1999.

¹⁵ J. ROLAND MARTIN, “Education”, en: A. JAGGAR- I. YOUNG (eds.), *A Companion...*, 445.

¹⁶ E. GILSON, *The Ethics of Vulnerability, A Femenist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, New York 2014.

el mundo, abordadas por Edith Stein¹⁷, se abren a concreciones sociales y políticas impresionantes para la mujer, por cierto oscuras y menos místicas que aquellas que se puede descubrir en Juan de la Cruz, místico español, que pareciera poco inclinado a la temática “mujer”, pero que logra articular expresiones paradójales impresionantes de lo femenino¹⁸.

Por su parte, la publicación reciente del Centro Manuel Larraín, *Teología feminista a tres voces* de V. Azcuy¹⁹ ofrece un acercamiento latinoamericano, atento al “con-spirando” chileno, desde las disciplinas exegéticas, teológicas y pastorales, basado en muchas referencias autobiográficas, en desmedro de una mayor criticidad respecto a los presupuestos propios de tal quehacer teológico. Se trata de un estudio llamativo pero que no resulta tan novedoso por lo que dice –refuerza aspectos conocidos, que ya expone J. J. Tamayo en *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*²⁰–, salvo algunos detalles ecuménicos interesantes, sino por lo que no dice. Por ejemplo, si V. Azcuy se refiere a Gerl-Falkovitz sólo como a una mujer, “cuya capacidad de oratoria me resultó realmente inspiradora”, pues “Hasta ese entonces, no recuerdo haberme impactado por una mujer intelectual en temas religiosos”²¹, quedan inadvertidos tantos aportes valiosos de la pensadora germana, conocida por sus innumerables contribuciones al tema de la mujer, entre los cuales destacan aspectos de la especificidad paradójal en Edith Stein. En este sentido, el panorama multifacético del libro de Azcuy, orientado por la mujer en sí, despierta la pregunta: ¿por qué las tres “voces”, entretejidas hábilmente en sus modulaciones feministas latinoamericanas con afinidad a las del mundo entero, no permiten escuchar otras “voces”, que emergen de las profundidades de la kénosis cristológica, de un amor “cuanto más”, posibilitado a modo de

¹⁷ E. STEIN, “Acto y potencia”, en: J. URKIZA - F. J. SANCHO (dirs.), *Edith Stein: Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936)*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 225-536.

¹⁸ B. SESÉ, “San Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino”, en: F. SEVILLA - C. ALVAR, *Actas XIII Congreso de Asociación Internacional de Hispanistas (1998)*, en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_1_001.pdf, 385-394, citado 1 de junio 2017.

¹⁹ V. AZCUY - N. BEDFORD - M. GARCÍA BACHMANN, *Teología feminista a tres voces*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2016.

²⁰ J. J. TAMAYO, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona 2011, 213-65.

²¹ V. AZCUY - N. BEDFORD - M. GARCÍA BACHMANN, *Teología feminista...*, 19.

una sinfonía, diría Hildegard von Bingen, mediante el arpa por excelencia, el Espíritu Santo?

El amplio abanico de estudios feministas, cuyo desarrollo ya en 2003 resulta impresionante en América Latina²², se ha ido complementando, sobre todo desde 1970, por aquellas publicaciones que investigan la masculinidad²³. En este sentido el artículo “Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese, Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse” de H. Weidemann²⁴ evoca, sin embargo, una sensación menos incómoda y forzada que aquella que produce la exégesis feminista. De hecho, el análisis de Mercedes Navarro respecto a la paradoja de Gal 4,4-6²⁵ destaca facetas importantes de la “maternidad divina”, pero nivela el sentido más propio del texto, la “concepción virginal” del Hijo de Dios en cuanto fruto inexplicable del actuar de Dios. Tal actuar misterioso, por su parte, lo logra articular hasta, magistralmente, Gabriela Mistral –aunque con mayor desemejanza en la semejanza–, a través de su comprensión de la maternidad vivida por ella²⁶.

Resulta importante el hecho sorprendente que tal paradoja de lo femenino esbozada a nivel teológico, aparezca también en estudios empíricos profanos en áreas de la economía y política, de la cual dejan constancia hechos concretos de la sociedad chilena, según *La paradoja de la felicidad femenina* de C. Lehmann²⁷, un estudio valórico sugerente, que continúa lo observado por A. Buccioni respecto a “*La paradoja femenina, han logrado más trabajo y más estudios, pero son menos felices que hace 30 años*”²⁸. Estos

²² M. ALTHAUS-REID, *Index de Teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe*, en: http://www.div.ed.ac.uk/contact/staff_pages/m_althaus-reid.htm, citado 1 de junio 2017.

²³ Cf. J. KEGAN (ed.), *Masculinity Studies and Feminist theory. New Directions*, Columbia University Press, New York 2002; R. CONNELL, *Masculinities*, University California Press, California 2005.

²⁴ H. WEIDEMANN, “Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese, Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse”, *Herder Korrespondenz* 10 (2016) 41-44.

²⁵ V. AZCUY - N. BEDFORD - M. GARCÍA BACHMANN, *Teología feminista a tres voces...*, 324.

²⁶ G. MISTRAL, “La Higuera de Leche I” y “La Higuera de Leche II”, en: L. VARGAS SAAVEDRA (ed.), *Almácigo. Poemas inéditos de Gabriela Mistral*, Ediciones UC, Santiago 2015, 258.

²⁷ C. LEHMANN, “La paradoja de la felicidad femenina”, *La Tercera* (07.01.2014), disponible en: www.terceracultura.net, citado 2 de junio 2017.

²⁸ A. BUCCIONI, “La ‘paradoja femenina’: han logrado más trabajo y más estudios, pero son menos felices que hace 30 años”, *La Tercera* (14. 06.2009), disponible en: <http://www.latercera.com/noticia/la-paradoja-femenina-han-logrado-mas-trabajo-y-mas-estudios-pero-son-menos-felices-que-hace-30-anos>, citado 2 de junio 2017.

estudios se pueden ampliar por aquellas investigaciones empíricas, cada vez más numerosas respecto a las desigualdades socioeconómicas, como lo atestigua *Intervención social y género*, citado anteriormente²⁹, pero que se complementan por análisis sugerentes de índole política, que responden a la pregunta ¿Existe un modo femenino de gobernar? La respuesta confirma, sin duda, la admirable posibilidad de una mujer para autorrealizarse a nivel gubernamental por un “empoderamiento” impresionante, aunque tampoco novedoso si pensamos en las grandes figuras femeninas de antaño, quienes contribuyeron de modo destacado a la extensión y consolidación de sus imperios, pero también en aquellas que emergen de la historia de Chile, como se resalta cada vez mejor³⁰.

No cabe duda de que el presente panorama sucinto de los estudios recientes respecto a la especificidad de la mujer y su paradoja, deja una impresión esporádica e incompleta, que reclama aclaraciones antropológico-teológicas profundas, tales como se vislumbran, sobre todo, en los aportes poco tomados en cuenta por los estudios feministas generales, de una mujer pensadora potente, como es Edith Stein.

A continuación nos acercaremos a esos aportes, primero por medio de una comparación de Edith Stein con Simone de Beauvoir, cuyo nombre “constituye un referente imprescindible dentro de la filosofía y teoría feminista” en cuanto impulsa el empoderamiento de la mujer “libre”, que tiene su contrapunto en la “madre sabia” de Edith Stein.

²⁹ L. V. AMADOR- M. MONREAL (coords.), *Intervención social y género...*, 277

³⁰ Cf. S. CARO, “Primera embajadora de Chile Carmen Vial Freire”, *Revista Ya* 1758 (2017) 62; M. LENNON, “Rescatan la historia de las Dominicas de Santa Rosa en Chile”, *El Mercurio* (16.04.2017), en: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=352615>, citado 2 de junio 2017; C. VALDÉS, “María Flora Yañez. Vivencias femeninas de una liberal”, *El Mercurio* (29.01.2017), en: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=331019>, citado 2 de junio 2017; S. SERRANO (ed.), *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-1874*, Ediciones UC, Santiago 2000; A. DE LA TAILLE, *Educación a la francesa: Anna du Roussier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)*, Ediciones UC, Santiago 2012; EL MERCURIO, “María Teresa Ruiz, la astrónoma chilena que hace historia en el mundo de las ciencias (16.02.2016)” en: <http://www.emol.com/noticias/Tendencias/2016/02/12/788058/Maria-Teresa-Ruiz-la-astronoma-chilena-que-hace-historia-en-el-mundo-de-las-ciencias.html>, citado 2 de junio 2017.

2. La “mujer libre” de Simone de Beauvoir y la “madre sabia” de Edith Stein

Si bien la temática de la mujer libre y su empoderamiento abarca una problemática compleja, imposible de ser investigada a fondo en un breve estudio como el presente, sin embargo dicha problemática puede ser abordada a partir del prolijo estudio “Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida”, de G. Tapia González³¹, en cuanto aporta análisis afinados, realizados con admirable objetividad crítica dentro del marco de las investigaciones de la mujer del Centro de la Mujer, México. Dicho estudio aborda a Simone de Beauvoir de tal forma que los nudos problemáticos emergen con fuerza, desde la génesis autobiográfica revolucionaria de la autora francesa, en comparación con la alemana-judía, que permite dilucidar la especificidad de la mujer en cuanto mujer libre y empoderada, y la “madre sabia”.

En efecto, “ambas autoras coinciden en haber planteado la cuestión de las mujeres como una problemática compleja abordada desde la filosofía en diálogo con otras disciplinas”³² pero, de hecho, “la autora alemana encontró en la fenomenología la propuesta de una teoría adecuada para elaborar su filosofía sobre las mujeres, ya que la actitud crítica de sesgo fenomenológico respecto a los prejuicios, las costumbres, las opiniones e imaginarios individuales y/o colectivos, coincide con la metodología que caracteriza a la crítica feminista”³³. “La autora francesa, por su parte vislumbró en el existencialismo una filosofía de la libertad imprescindible para plantear el problema de El Segundo Sexo”³⁴.

Pese a la inseparabilidad de Beauvoir respecto de Sartre, ella atestigua su originalidad, pues “autobiografía, literatura, política y filosofía forman una unidad en el empeño filosófico, que es al mismo tiempo un empeño de la propia existencia, que se enfoca en la búsqueda del sentido de la vida mediante la asunción de la libertad”³⁵. De ahí que la filosofía auténtica “cons-

³¹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida”, *Investigaciones feministas* (2009), 137-150.

³² G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 137.

³³ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 137s.

³⁴ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 138.

³⁵ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 138.

tituye una coincidencia fundamental con los planteamientos de la teoría feminista, una de cuyas mayores exigencias es la articulación coherente entre teoría y práctica”³⁶. “Stein y Beauvoir procuraron vivir de acuerdo con sus pensamientos, lo que, por un lado, ha sido poco común dentro de la historia biográfica de la mayor parte de los filósofos, y por el otro, representa una aportación esencial de ambas al feminismo”³⁷.

“*Estrellas amarillas y Memorias de una joven formal* son los testimonios autobiográficos a través de los cuales Stein y Beauvoir respectivamente narran sus recuerdos de la infancia, el desenvolvimiento de su adolescencia, sus angustias, sus sueños y el despertar de su vocación filosófica”³⁸. “Stein nació dentro de una numerosa familia de origen judío, donde creció rodeada de hermanos y hermanas mayores, pues era la más pequeña de la casa. De su padre, que falleció cuando ella tenía dos años, apenas conserva un vago recuerdo, en cambio su madre representa una figura fundamental a lo largo de toda su vida”. “Edith Stein no conoció la estructura tradicional de la familia burguesa, sino a una madre fuerte, llena de coraje e iniciativa, muy alejada de la mujer económicamente dependiente del marido y encerrada en las actividades domésticas”. “Respecto a los estereotipos tradicionales, llama la atención que en la familia Stein hayan sido las mujeres, y no los varones, quienes recibieron formación profesional”³⁹.

Por su parte, “Beauvoir vino al mundo dentro del seno de una familia burguesa decimonónica y tuvo sólo una hermana menor que ella. Su padre era el representante del prestigio social, el que se ocupaba de los asuntos más importantes y despreciaba la religión; mientras que su madre se encargaba de las labores del hogar y las cuestiones relativas a la educación religiosa y moral”. Pero “Esa mujer domesticada, dependiente y destinada a la inmanencia representaba todo lo que Simone no quería llegar a ser”. “La relación con su madre marca una diferencia con respecto a Edith ‘derivada de sus propias experiencias, que se traduciría en su forma de abordar la ‘cuestión femenina’. Según las palabras de la joven formal: ‘No era feminista en la medida en que no me ocupaba de política: me importaba

³⁶ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 138.

³⁷ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 138s.

³⁸ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 139.

³⁹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 139.

un bledo el derecho al voto. Pero a mis ojos, hombres y mujeres tenían los mismos títulos de personas y exigía entre ellos una exacta reciprocidad'. Beauvoir no vacilará jamás sobre este planteamiento que tenía claro desde su juventud y que reaparece teóricamente elaborado en *El segundo sexo*⁴⁰.

Según Tapia, “las dos autoras se distancian considerablemente en su manera de percibir los movimientos feministas de su tiempo. En la joven Stein, las inquietudes políticas aparecen unidas a la inconformidad con el trato desigual que reciben las mujeres; de ahí que su exigencia fundamental sea la necesidad de paridad entre varones y mujeres en todos los ámbitos. A Beauvoir aún no le interesa la política, pero manifiesta sin titubeos su inconformidad respecto a la doble moral, permisiva con los hombres y represiva con las mujeres, así como con la falta de reconocimiento de que las mujeres son personas, aspecto subrayado también por Stein a lo largo de su obra”⁴¹.

La pérdida de fe que tanto Edith Stein como Beauvoir “experimentaron durante su adolescencia las llevó por distintos caminos. La vida fue para las dos un constante peregrinar en una búsqueda de sentido que desembocaría en la conversión al catolicismo en el caso de Stein, en tanto que para Beauvoir significaría la asunción de una existencia sin Dios. Sus escritos autobiográficos muestran a dos mujeres en constante movimiento, planteándose proyectos, llevándolos a cabo, viviendo las catástrofes de las guerras mundiales, comprometiéndose a través de sus acciones con el desenvolvimiento de los acontecimientos históricos. Es decir, que tanto una como la otra encarnan la trascendencia en el ejercicio de su libertad”⁴².

Pero “como profesora católica en un instituto de mujeres, Edith Stein continuó reflexionando sobre la situación del género femenino, prepara una serie de conferencias que giran en torno a la educación de las jóvenes”. Stein, según Tapia, “considera que la exigencia de igualdad debe caminar conjuntamente con la reivindicación de la feminidad, entendida como un proyecto abierto, una esencia que consiste precisamente en ser libertad. La igualdad de derechos a que se refiere Stein no se reduce a una imitación empobrecida de las actividades llevadas a cabo por los varones, sino que

⁴⁰ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 141.

⁴¹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 141.

⁴² G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 141.

reclama la universalización de valores tradicionalmente femeninos como el cuidado del otro/otra, la comprensión, la ternura o la sensibilidad. Por eso considera que la maternidad espiritual constituye uno de los más elevados valores humanos, y no solamente femeninos, pues para ella lo femenino es parte esencial de todo lo humano”⁴³.

“La reflexión de Simone de Beauvoir tuvo como punto de partida sus propias experiencias. Antes de comenzar a escribir *El segundo sexo*, se preguntaba ¿qué había significado para ella ser mujer? Al igual que en Stein, las interrogantes surgen de sus vivencias personales, pero como filósofa su pregunta inicial adquiere un carácter universal: ¿qué ha significado para los seres humanos en diferentes momentos históricos y en distintas circunstancias el hecho de ser mujeres? ¿Por qué la mayor parte de las veces ser mujer implica una desventaja? ¿Cómo han vivido la condición femenina las mujeres concretas? ¿Hacia dónde nos lleva todo esto? Cuando Beauvoir era joven, aunque tenía conciencia de la desigualdad entre los sexos, no se sentía limitada por su género”⁴⁴.

Aunque “teniendo como fundamento todo lo anterior”, considera Tapia que dentro de la teoría feminista a Stein le corresponde un lugar como precursora del feminismo de la diferencia, así como de la teología feminista. “Su filosofía sobre las mujeres se aleja en puntos centrales del pensamiento francés de la diferencia sexual, representado por Luce Irigaray, acercándose mucho más a la vertiente italiana. En su propuesta no se realiza un matricidio de la tradición feminista y, si bien se tiene en cuenta el psicoanálisis, es para hacerle una crítica, y no con el propósito de utilizarlo como arsenal teórico. El interés fundamental de esta filósofa es analizar la problemática de las mujeres como parte de una antropología cristiana de impronta fenomenológica”⁴⁵.

Según Tapia, “para señalar las coincidencias y las distinciones entre los planteamientos de Stein y el denominado pensamiento de la diferencia sexual, es preciso examinar las cuatro negaciones”, que pueden resumirse así: “no hay una naturaleza humana, sino dos, la masculina y la femenina; no hay un solo orden simbólico, sino dos, el masculino y el femenino;

⁴³ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 141s.

⁴⁴ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 142.

⁴⁵ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 142.

no hay una sociedad y una cultura completas sin esa dualidad genérica, lo masculino y lo femenino; y no hay un orden genérico dual sea cultural o construido, ni tampoco por el mero dimorfismo biológico de la especie, sino que este orden responde al orden mismo de las cosas: Ser masculino-Ser femenino”⁴⁶. Negaciones presentes y “filosóficamente fundamentadas en la antropología dual o antropología diferencial elaborada por Stein” y que la autora contesta desde “las diversas interpretaciones sobre los papeles desempeñados por los sexos en las Sagradas Escrituras, así como la relación entre Dios y las mujeres”⁴⁷.

En Stein están ausentes términos como género y patriarcado en el sentido en que han sido utilizados dentro de la teoría feminista a partir de la década de los 70, es decir, como la construcción sociocultural de lo femenino y lo masculino por lo que se refiere al primero, y como el sistema históricamente constituido que organiza la inferioridad de las mujeres en la sociedad, en el caso del segundo. En los estudios sobre las mujeres realizados por la filósofa alemana puede observarse un titubeo al plantearse la siguiente pregunta: ¿la diferencia de los sexos responde a una construcción social o es de carácter ontológico? Por una parte, considera que ciertos aspectos de la persona son construcciones sociales, pero que la diferencia de los sexos, si bien en gran medida ha sido social y culturalmente construida, en última instancia remite a una diferencia ontológica que yace en lo profundo de la estructura de la persona humana. La esencia femenina a la que se refiere es la maternidad espiritual, a la que define como un proyecto abierto a la creatividad de las mujeres, independientemente de que decidan o no tener hijos/hijas. Por otra parte, afirma que en los seres humanos concretos la esencia femenina y masculina pueden encontrarse combinadas, de ahí que, más allá de la diferencia sexual, ser persona representa la esencia humana fundamental⁴⁸.

“En Stein no hay una pérdida de memoria de la tradición feminista, como se le critica al pensamiento de la diferencia sexual, por el contrario,

⁴⁶ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 142s.

⁴⁷ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 143s.

⁴⁸ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 143s.

al lado del reconocimiento de las raíces ilustradas del feminismo, reclama la consideración de sus raíces cristianas. Se define a sí misma como feminista radical durante su juventud, y como feminista católica después de su conversión religiosa. Cuando se refiere al movimiento feminista alemán, escribe ‘nosotras’. No olvida que: ‘El movimiento feminista católico tiene en sus metas mucho en común con los no católicos y agradece su valiosa colaboración’. De acuerdo con su filosofía sobre las mujeres, la vindicación de la igualdad, la autonomía y la solidaridad entre los sexos remite en su esencia a la ética cristiana de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios⁴⁹.

Por su lado, “Simone de Beauvoir es considerada dentro de la teoría feminista como: ‘una bisagra entre el feminismo ilustrado y el sufraguismo, por una parte, y el neofeminismo de los 70, por la otra’. El feminismo beauvoriano parte de la vindicación de la igualdad, su objetivo es dismantelar la feminidad para abrir paso al reconocimiento de las mujeres como seres humanos. Según esta autora, la diferencia femenina ha sido inventada por los hombres y aceptada por las mujeres, y como paradigma político hace imposible la paridad de los sexos. Siguiendo la lógica beauvoriana, hablar de un feminismo de la diferencia sería un contrasentido, porque la diferencia es comprendida como un artificio que impide la liberación de las mujeres, al mismo tiempo que constituye el lugar por excelencia donde se ha pretendido justificar la opresión, imposibilitando los caminos de la trascendencia para la mitad de los seres humanos”⁵⁰.

Según Tapia, “para Beauvoir, la mistificación de la diferencia imposibilita que las mujeres se asuman como existentes, las hace no ser nada, un misterio vacío, pura presencia inmanente. La Mujer, el mito del Otro absoluto, es una invención del hombre, un empobrecimiento de la experiencia humana. La Mujer no existe. Las mujeres reales se debaten entre un conjunto de situaciones injustas, denominadas destino femenino, y su condición de individuos autónomos. Para muchas es imposible sobreponerse a la situación de opresión, ésta las aniquila; algunas se convierten en cómplices de su situación; en tanto que otras trabajan para conquistar su libertad, por

⁴⁹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 144.

⁵⁰ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 144.

hacerse ser viviendo por ellas y para ellas como seres humanos que reclaman de los hombres el reconocimiento de su autonomía”⁵¹.

De ahí que la estudiosa mejicana sintetiza:

El segundo sexo constituye el referente obligado del feminismo desde mediados del siglo XX hasta el día de hoy. Desde la perspectiva existencialista puede sostenerse que Simone de Beauvoir ha dejado un conjunto de ideas para ser pensadas de acuerdo con una peculiar situación histórica, cultural, étnica, etc., ideas que inspiran a elegir la libertad con todas sus cargas y peligros; ideas encarnadas, vivas, y no ideas cerradas o verdades absolutas. Su concepción constructivista del sujeto, estrechamente vinculada con las categorías de Otra y de libertad/situación, ha impulsado el desarrollo de los estudios de género en distintas direcciones. Así, por ejemplo, en la vindicación igualitaria defendida por Amorós, en el ‘cyborg’ imaginado por Haraway o en la proliferación de géneros propuesta por Butler continúa resonando la polémica frase con la que se inaugura el neofeminismo, a saber: No se nace mujer, se llega a serlo⁵².

Por el contrario, “el nombre de Edith Stein, si bien ocupa un lugar secundario en la historia de la filosofía, es desconocido dentro de la teoría feminista. Sin embargo, el estudio de su obra muestra que esta autora es una precursora de los estudios sobre las mujeres dentro de las ciencias del espíritu o ciencias culturales. Puede ser considerada, junto a Max Scheler, la fundadora de la antropología filosófica; además, desarrolló una antropología dual crítica ante la supuesta universalidad del concepto hombre del que las mujeres están excluidas. De acuerdo con ella, el estudio filosófico sobre la estructura de la persona no puede obviar a las mujeres en la engañosa generalidad de ‘lo humano’, porque la diferencia de los sexos es un rasgo esencial y no accidental. Por ello, una antropología que no tome en cuenta a las mujeres junto con los varones, será una disciplina mutilada, incapaz de comprender la complejidad de la persona humana”⁵³.

⁵¹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 144.

⁵² G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 145.

⁵³ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 145s.

“Como fenomenóloga, Stein se acerca al estudio del cuerpo poniendo entre paréntesis prejuicios, opiniones y saberes establecidos. No acepta que el cuerpo sea ‘la cárcel del alma’, el ‘lugar de la impureza’, o una ‘máquina’. Sus análisis filosóficos la llevan a considerar el cuerpo como el lugar de la expresión del ser espiritual de la persona, donde la diferencia sexual constituye un dato irreductible. Ser persona significa para Stein ser libre y racional, es decir, una conciencia encarnada, abierta hacia otras conciencias pero también hacia sí misma. La persona se orienta en el mundo a través de un cuerpo de mujer o de varón, cuyos significados remiten a construcciones sociales, la mayor parte de las veces opresivas para las mujeres”⁵⁴.

“Dentro de la filosofía steiniana, la diferencia de los sexos representa un dato esencial. Stein denuncia el sesgo de género de todas las ciencias, a las que critica su falta de rigor al acercarse al estudio de las mujeres. Sostiene que no se ha abordado la problemática desde la razón sino desde los prejuicios, pues, cuando se trata de hablar sobre las mujeres, los ‘varones doctos’ dejan de lado su intelecto y se abandonan a la irracionalidad de sus entrañas. La autora lamenta no poder echar mano de investigaciones serias y tener que comenzar su trabajo en *terra ignota*. En sus estudios sobre las mujeres, se enfrenta a la tarea de clarificar conceptos, diseñar métodos y plantear preguntas que la llevan a ensanchar los límites de la filosofía para hacer posible el diálogo fructífero con otros ámbitos científicos y culturales”⁵⁵.

“Stein examina críticamente las imágenes históricas de la mujer construidas a partir del idealismo alemán, el psicoanálisis y la filosofía heideggeriana; deja al descubierto la misoginia de las diversas opiniones sobre la femineidad expresadas a través de la ideología romántica, de la indiferencia del marxismo ante las problemáticas específicas de las mujeres, del antifeminismo racista del nacionalsocialismo, de la negación de derechos y deberes políticos al colectivo femenino por parte del Estado, así como su exclusión de los rangos eclesiásticos dentro del catolicismo. De acuerdo con la filósofa, las mujeres han sido segregadas de todos los ámbitos culturales a lo largo de la historia; y aunque ella considera que el reconocimiento de la igualdad de derechos entre ambos

⁵⁴ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 146.

⁵⁵ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 146.

sexos es imprescindible, piensa que las mujeres son capaces de realizar cualquier trabajo o actividad desde la riqueza de su propia creatividad y no como una imitación de lo masculino. Según Stein, la diferencia sexual es una diferencia ontológica que atañe a la esencia de la persona; sin embargo, la esencia a la que se refiere no es algo fijo e inamovible, sino un conjunto de posibilidades abiertas a la libertad y autenticidad tanto de las mujeres como de los varones. Se nace mujer/varón, pero llegar a serlo en plenitud representa una conquista, porque el ser humano es un proceso y no una realidad terminada⁵⁶.

“La filosofía steiniana sobre las mujeres puede considerarse como un esencialismo existencialista y cristiano. Coincide con Beauvoir en afirmar que la esencia de la persona remite a su existencia, pero se separa al acentuar la diferencia de los sexos. Así, mientras para Beauvoir la diferencia femenina ha sido un invento de los hombres con el objetivo de perpetuar su soberanía, Stein está convencida de que, bajo las construcciones socioculturales de lo masculino y lo femenino, existe una dualidad ontológica que puede ser pensada en un sentido positivo. La diferencia defendida por Stein rescata las voces transgresoras de las madres sabias para enriquecer la memoria feminista y alumbrar los senderos forjados por el andar de las mujeres⁵⁷.”

“Por lo que se refiere a la maternidad, a pesar de lo distantes de sus planteamientos, Stein y Beauvoir coinciden en algunos aspectos centrales. Ambas rechazan la idea de que el convertirse en madres sea suficiente para colmar a las mujeres. Las dos están convencidas de que el instinto maternal no existe, porque la maternidad es una experiencia humana, que puede ser vivida como un enriquecimiento, pero también como una imposición, dependiendo si es consciente y libremente asumida o no, es decir, si se la concibe como un proyecto humano o como una molestia que justifica una vida parasitaria y aporta algunos beneficios. Al reflexionar sobre la maternidad, Stein se refiere a un valor humano que, por encima de la reproducción física, remite al ámbito del espíritu, entendido como trascendencia y apertura, en eso consiste para ella la esencia femenina, que es inseparable de la esencia humana sin más. En el ámbito de la teología, nuestra pensadora desvela la maternidad de

⁵⁶ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 147.

⁵⁷ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 147.

Dios en la Virgen María y en el Espíritu Santo, quienes constituyen la feminidad divina olvidada ante la concepción de Dios como el Padre. Beauvoir, por su parte, reflexiona sobre la maternidad vivida por las mujeres concretas, afronta la cuestión del aborto en toda su crudeza y denuncia las contradicciones que niegan a la maternidad la posibilidad de convertirse en una experiencia auténticamente humana”⁵⁸.

Si bien “la propuesta de Simone de Beauvoir se inscribe entre los discursos emancipatorios feministas bastante críticos con la figura de la madre, no desvaloriza la maternidad. Rechaza tanto los discursos del elogio como los discursos del desprecio de la figura materna por considerarlos engaños cuyas consecuencias han sido lamentables, ya que ni el ángel del hogar ni el demonio del abismo contribuyen a mejorar la situación de las mujeres concretas, antes bien, reafirman un estado de injusticia. No hay en sus planteamientos un rechazo de la maternidad, sino el proyecto de una maternidad más humana, que apunta hacia la trascendencia de madre e hijos/hijas, a su realización como seres humanos, y no a la perpetuación de la infelicidad”⁵⁹.

Finalmente, Tapia concluye: “La madre sabia que fue Edith Stein junto con la mujer libre encarnada por Beauvoir, a pesar de sus grandes desacuerdos, se encuentran en la aspiración común de constituir un feminismo de la reciprocidad. En Stein se echa de menos un mayor acercamiento a las problemáticas que enfrentan las mujeres ante la maternidad en la dureza de la existencia cotidiana, mientras que en Beauvoir falta el reconocimiento de las obras producidas por el genio femenino, así como una valoración más positiva del cuerpo y la biología de las mujeres. Sin embargo, más allá de los reparos críticos, las aportaciones de ambas filósofas han contribuido al desarrollo de la teoría feminista y los estudios de género, así como a la transformación de la vida concreta de muchas mujeres que, gracias a los esfuerzos de estas transgresoras, hemos conocido una vida más humana”⁶⁰.

⁵⁸ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 149.

⁵⁹ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 149.

⁶⁰ G. TAPIA GONZÁLEZ, “Edith Stein...”, 150.

3. Complementariedad y diferencia sexual en Edith Stein y Juan Pablo II

Si bien “la diferencia sexual es el problema de nuestra época”⁶¹ y la complementariedad entre mujer y varón siempre se encuentra expuesta a malentendidos, sin embargo constituye la clave interpretativa antiquísima analizada por Edith Stein y profundizada en Juan Pablo II, de modo sugerente e irrefutable, por el estudio más reciente de la problemática femenina titulado *Edith Stein et Jean-Paul II sur la différence sexuelle: complémentarité et enrichissement* de M. Timmermans⁶² –una síntesis de la tesis doctoral, realizada en el Institut d’études théologiques, Lovaina, Bélgica–. El autor discute la importancia de dicha complementariedad en la reciprocidad de la mujer con el varón sobre la base de los aportes de Edith Stein, pero en comparación con Juan Pablo II, mostrando su semejanza desemejante en cuanto enriquecimiento.

La identidad sexuada de la persona humana, propia de su estructura ontológica, se manifiesta no solo en el cuerpo sino también en toda el alma, es decir, en su espíritu, fundada en el principio tomaseano *anima forma corporis*. En efecto, el tipo de alma es diferente en el varón o la mujer, por lo cual la diferencia sexual representa una distinción profunda de su humanidad, pues Edith Stein afirma: “Estoy convencida de que la *Spezies* humana se despliega en tanto que *Spezies* binaria, el hombre y la mujer”⁶³ –una convicción que Juan Pablo II confirma en cuanto “unidad psicósomática de la persona humana”, siguiendo la tradición tomaseana, plasmada por la definición del Concilio de Vienne, de que “el alma racional es per se et essentialiter la forma del cuerpo”, de tal modo que “la función del sexo ‘es’ constitutiva de la persona”⁶⁴.

Esta estructura ontológica se manifiesta en todas las dimensiones de la persona, física, psíquica y espiritual y tiene sus implicaciones en su vida social, conyugal, familiar y eclesial. Si la diferencia sexual es tan radical evoca una impresión de dualismo antropológico, que conlleva desigualdad entre

⁶¹ L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Minituit, París 1984, 13.

⁶² M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II sur la différence sexuelle: complémentarité et enrichissement”, *Nouvelle revue Théologique* 139/2 (2017) 235-250.

⁶³ Citada en M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 236.

⁶⁴ Cf. M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 236.

los sexos en detrimento de la mujer, como sostiene Elizabeth Johnson. Esta autora norteamericana pone en cuestión la complementariedad connatural como de dos especies diferentes, dos tipos de naturalezas, que confirman sus estereotipos y que es un producto del pensamiento patriarcal para mantener ‘a los mujeres en su lugar’⁶⁵.

Otro tipo de crítica de la complementariedad es elaborada por Christine Gudorf en cuanto ‘hombres y mujeres son incompletos antes del matrimonio’ –una crítica como la anterior que se aplica al pensamiento de Juan Pablo II, pero que es rechazada, de modo pertinente por Prudence Allen, a la luz de la evolución histórica de la igualdad en dignidad de ambos sexos, destacada por el Papa, de modo magistral, tanto en *Mulieris Dignitatem* como en la *Carta a las mujeres*. La acentuación papal de la diferencia sexual con igual dignidad, lejos de un ‘biologismo’, se plasma en Edith Stein como anclada en la esencia de la persona, la *Spezies*, aunque ella está sometida a los cambios de la situación económica y cultural⁶⁶.

Para Edith Stein como para Juan Pablo II la humanidad es única y complementaria en cuanto a sexos, lejos de ser incompletos, porque varón y mujer son ‘imagen de Dios’, que se complementan (*Ergänzung*) e integran las características del otro sexo, por lo cual las distinciones de las características no son tan radicales. Esto se revela para Edith Stein también a nivel de la redención por Cristo, por lo cual la disarmonía, producida por el pecado, es superada por la imitación de Cristo de parte de cada uno para un *vollendetes Menschsein*, trascendiendo más y más los límites fijados por la naturaleza en una complementariedad y enriquecimiento que se expresan a través de la manera como varón y mujer cumplen sus papeles respectivos en la Iglesia y en el seno de la sociedad⁶⁷.

En efecto, la diferencia sexual manifiesta que el ser humano no fue creado para la soledad, sino que es un ser en relación, como lo concreta tanto el matrimonio y la familia, como la Iglesia y la sociedad. Si bien la diferencia sexual revela para Juan Pablo II y Edith Stein la finitud y contingencia del ser humano, su finalidad es común en cuanto misión de varón, volcado más hacia el exterior, y mujer, centrada desde dentro a la esfera personal,

⁶⁵ Cf. M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 237s.

⁶⁶ Cf. M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 238.

⁶⁷ Cf. M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 239.

lo cual se percibe tanto en la Iglesia como en la sociedad como “secreto nupcial” a la luz del amor de Cristo esposo por la Iglesia esposa –el “gran misterio”, interrelacionado con María Virgen, que precede a los hermanos en el camino a la santidad, apoyado por el ministerio sacerdotal, concedido al varón. Tal diferencia sexual se plasma con fuerza en la sociedad⁶⁸.

4. La paradoja de lo femenino en Edith Stein

Si bien “la pregunta por la especie mujer es la pregunta básica de todas las preguntas”⁶⁹, la respuesta de Edith Stein trasciende la “idea extraña o irracional que se opone al sentido común y a la opinión general” hacia “la paradoja de realizarse a sí mismo, e inclusive de trascender(se) a uno mismo, precisamente en el acto de ser ‘vaciado’, siguiendo el modelo Cristo, -Filipenses 2, 3-11”, como advierte M. Schumacher en “Feminismo, Naturaleza y Humanae Vitae”⁷⁰. Según la estudiosa de Suiza, “rechazar esta actitud kenótica parecería, tal como algunas feministas cristianas han defendido, rechazar la manera distintivamente cristiana de redención. En otras palabras, lo que está en cuestión no solo es la autorrealización humana, sino también la misma salvación”⁷¹.

Sin duda Edith Stein comprende esta salvación a partir del ser humano creado a imagen de la Trinidad, como lo destaca el estudio de H. B. Gerl-Falkovitz, “Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit”⁷², y logra dilucidar en profundidad el estudio mencionado de Schumacher. De ahí que no cabe duda de que los aspectos paradójicos kenóticos tengan también una repercusión ética en Edith Stein, según el estudio de Th. Bahne *Person und Kommunikation Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein*⁷³.

⁶⁸ Cf. M. TIMMERMANS, “Edith Stein et Jean-Paul II...”, 242-246.

⁶⁹ E. STEIN, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 2006, 205.

⁷⁰ Cf. M. SCHUMACHER, “Feminismo, Naturaleza y Humanae Vitae”, *Estudios* 101/10 (2012) 1-28.

⁷¹ M. SCHUMACHER, “Feminismo...”, 22-23.

⁷² Cf. H. B. GERL-FALKOVITZ, “Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit”, *Teresianum* 50 (1999) 257-276.

⁷³ Cf. TH. BAHNE, *Person und Kommunikation Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2014.

Las presentes pistas esbozadas invitan a profundizar, sin duda, la comprensión de lo femenino en Edith Stein a través de sus referencias explícitas a la paradoja, en continuidad con un primer acercamiento a “El problema de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1942)”⁷⁴, más extensamente elaborado por C. Ruiz-Alberdi⁷⁵ y resaltado por G. L. Müller en *La misión de la mujer en la Iglesia*⁷⁶.

De hecho, cuando Edith Stein se detiene en la explicación de la “forma” –sinónimo de *spezies* femenina–, pregunta: ¿Es la naturaleza de la cosa material misma algo de material?⁷⁷. Ella contesta:

“De seguro no es materia; no es ciertamente indeterminada, sino determinada y determinante. Tampoco es pura potencialidad, sino determinadamente actualizable y en parte actualizada. Pero su *in actu esse* y *agere* no es desde sí misma, sino que en ella actúa y a través de ella actúa en la materia. Está con su ser unida a la materia. Esto lleva consigo el paradójico nombre de ‘forma material’⁷⁸.

Al explicar Stein este misterioso “nombre paradójico” del “*inesse* de la forma en la materia” como unidad del ser concreto, evoca al Espíritu Creador que hace posible tal existencia unitaria⁷⁹, existencia relevante para la comprensión de la paradoja de lo femenino en Edith Stein.

En este sentido resulta importante que la especificidad de la mujer se articule fundamentalmente a partir del axioma de Tomás, *anima forma corporis*. Dicho axioma ha sido abordado como clave interpretativa de la especificidad de la mujer por muchos estudios, por ejemplo, a modo de un breve ensayo “Edith Stein y Tomás de Aquino. Repercusión sobre la pregunta por la mujer”⁸⁰ –ensayo que se abre hacia implicaciones insospecha-

⁷⁴ Cf. A. MEIS, “El problema de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1942)”, *Teología y Vida* 50 (2009) 747-795.

⁷⁵ Cf. C. RUIZ-ALBERDI, *El pensamiento feminista de Edith Stein: sus conferencias sobre la mujer (Alemania 1930) y nuestras mujeres mayores (España 2006-2007)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2011. Tesis para optar al grado de doctor.

⁷⁶ Cf. G. L. MÜLLER, “Discurso sobre la misión de la mujer en la Iglesia (9.12.2001)”, en: www.almudi.org/articulos/9455-la-mision-de-la-mujer-en-la-iglesia, citado 2 de junio 2017. Edith Stein es tratada especialmente en las páginas 3-5.

⁷⁷ E. STEIN, “Acto y potencia”, en: *Obras completas*, 322-323.

⁷⁸ E. STEIN, “Acto y potencia”, 322-323.

⁷⁹ Cf. E. STEIN, “Acto y potencia”, 322-323.

⁸⁰ Cf. A. MEIS, “Edith Stein y Tomás de Aquino. Repercusión sobre la pregunta por la mujer”, *Teología y Vida* 51 (2010) 9-37.

das gracias a la valiosa publicación reciente *Husserl und Tomas von Aquin bei Edith Stein* de P. Volek⁸¹ y su recepción positiva⁸², a la vez, que plantea la singular relación de Edith Stein con Husserl como un distanciarse de la discípula respecto al maestro para comprenderlo a fondo⁸³.

En efecto, lo que está en juego en la influencia de Tomás de Aquino y Husserl sobre Edith Stein es la complementariedad –*Ergänzung* no es separabilidad, como dice equivocadamente la traducción española– entre el *esse* y *essentia* en el ser finito a diferencia del infinito, absoluto. De este modo emerge “una *nada que es*” en cuanto paradoja extrema –paradoja de singular relevancia para la comprensión de la especificidad de la mujer, ya que Edith Stein explica: “Este ser de una nada no puede naturalmente ser traído por la nada, no puede ser de la nada, sino que tiene que ser mantenido por el ente”⁸⁴.

Finalmente, cabe señalar que la paradoja steiniana de lo femenino emerge como paradoja del espíritu humano⁸⁵ como tal, siendo la noción espíritu el eje articulador de todo el pensamiento de Edith Stein en cuanto constitución dramática del espíritu finito anticipado para el Espíritu Infinito⁸⁶. Este espíritu atestigua una afinidad llamativa del sentimiento con la mujer, según el estudio reciente *El Espíritu Santo y el sentimiento: Nexo misterioso del cuerpo con el espíritu*⁸⁷. Este nexo misterioso, por su parte, conlleva una innegable relevancia para la formación de la persona humana, como ahonda “Feeling and Its Theological Relevance in the Formation of the Human Person According to Edith Stein”⁸⁸ y *Edith Stein: Women,*

⁸¹ Cf. P. VOLEK (Hrsg.), *Husserl und Tomas von Aquin bei Edith Stein*, Traugott Bautz Ad Fontes, Nordhausen 2016, p 11.

⁸² Cf. P. VOLEK (Hrsg.), *Husserl und...*, p. 11.

⁸³ Cf. E. GONZÁLEZ DI PIERRO, “La fenomenología de Edith Stein como refutación del “realismo fenomenológico” del “Círculo de Gotinga”. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano”, en: CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA, *Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2016, vol. V, 7-41.

⁸⁴ E. STEIN, “Acto y potencia”, 389.

⁸⁵ Cf. E. STEIN, “Ser infinito, ser eterno”, en: *Obras completas...*, 719.

⁸⁶ Cf. A. MEIS, “El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra de Edith Stein”. *Scripta Theologica* 47 (2015) 9-40.

⁸⁷ Cf. A. MEIS, *El Espíritu Santo y el sentimiento en Edith Stein*, Universidad San Dámaso, Madrid 2016.

⁸⁸ Cf. A. MEIS, “Feeling and Its Theological Relevance in the Formation of the Human Person According to Edith Stein”, *American Quarterly* 69/2-3 (2017) 1-26.

Social-political philosophy, Theology, Metaphysics and Public History, editado por A. Calcagno⁸⁹, pero, sobre todo, *Unerbittliches Licht. Versuch zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, de H. B. Gerl-Falkovitz⁹⁰.

Pero, si tal relación sentimiento-espíritu-Espíritu Santo remite a la referencia steineana de la misteriosa paradoja de un ser nulo⁹¹, es decir, a la existencia posible del espíritu malo, que amenaza la realización kenótica de la especificidad de la mujer, cabe admitir que la paradoja de lo femenino en Edith Stein sobrepasa ampliamente los aportes de los estudios esbozados en el presente *Status quaestionis* y merece ser abordado por un proyecto de investigación interdisciplinar de mayor envergadura. La pérdida de vida para ganarla, pues, es distintiva de la comprensión cristiana de la salvación en cuanto kénosis.

A modo de conclusión

Puede apreciarse que la paradoja de lo femenino hoy se articula a través de una complejidad impresionante en los estudios recientes, tanto en lo que se refiere a los nudos de la problemática provenientes de la temática conceptual de mujer, feminista y femenino a nivel individual y colectivo, como referente a la temática metodológica, sus prejuicios y precomprensiones y el abordaje sorpresivo e inacabado de la paradoja como tal.

Los nudos problemáticos de lo femenino, que emergen a través de una variedad de factores involucrados, donde no faltan tanto fundamentación sociocultural política dispersa como líneas teológicas sólidas, sólo pueden ser considerados pistas abiertas hacia otros horizontes inexplorados todavía, pero marcados sea por una novedad atrayente sea por la verdad anti-quísima confirmada.

El instrumentalario metodológico encontrado a través de esta breve pesquisa en estudios más recientes atestigua un esfuerzo sólido de entradas y

⁸⁹ Cf. A. CALCAGNO (ed.), *Edith Stein: Women, Social-political philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, Springer International Publishing Switzerland 2016, 282.

⁹⁰ Cf. H. B. GERL- FALKOVITZ, *Unerbittliches Licht. Versuch zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, Text & Dialog, Dresden 2015, 242-245.

⁹¹ Cf. E. STEIN, "Acto y potencia", 436.

fundamentación filosófica epistemológica válida, pero en general deja mucho que desear ante las exigencias de rigor que plantea Edith Stein respecto a los estudios de la mujer y de lo femenino.

En definitiva, Edith Stein ofrecerá también hoy una intelección adecuada de la paradoja de lo femenino a la vez que promete una dilucidación mayor para cualquier esfuerzo serio de comprender a fondo esta paradoja en cuanto fenómeno inquietante y alarmante hoy.

Bibliografía

- ALTHAUS - REID, M., *Index de Teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe*, en: http://www.div.ed.ac.uk/contact/staff_pages/m_althaus-reid.htm.
- AMADOR, L. V.- MONREAL, M. (coords.), *Intervención social y género*, Narcea Ediciones, Madrid 2010.
- AMMIGHT QUINN, R., “Gender, Eine unnötige Aufregung um eine nötige Analyse-kategorie”, *Stimmen der Zeit* 9 (2016) 600-610.
- AZCUY, V., - BEDFORD, N. - GARCÍA BACHMANN, M., *Teología feminista a tres voces*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2016.
- BAHNE, TH., *Person und Kommunikation Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2014.
- BOULNOIS, O., “Das Geschlecht der Engel”, *Herder Korrespondenz Spezial* 10/1 (2016) 42-44.
- BUCCIONI, A., “La ‘paradoja femenina’: han logrado más trabajo y más estudios, pero son menos felices que hace 30 años”, *La Tercera* (14. 06.2009), disponible en: <http://www.latercera.com/noticia/la-paradoja-femenina-han-logrado-mas-trabajo-y-mas-estudios-pero-son-menos-felices-que-hace-30-anos/>
- CALCAGNO, A. (ed.), *Edith Stein: Women, Social-political philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, Springer International Publishing, Switzerland 2016.
- CARO, S., “Primera embajadora de Chile Carmen Vial Freire”, *Revista YA* 1758 (2017), 62.
- CONNEL, R., *Masculinities*, University California Press, California 2005.
- DE LA TAILLE, A., *Educación a la Francesa: Anna du Rousier y el impacto del Sa-*

grado Corazón en la mujer chilena (1806-1880), Ediciones UC, Santiago 2012.

- EL MERCURIO, “María Teresa Ruiz, la astrónoma chilena que hace historia en el mundo de las ciencia (16.02.2016)” en: <http://www.emol.com/noticias/Tendencias/2016/02/12/788058/Maria-Teresa-Ruiz-la-astronoma-chilena-que-hace-historia-en-el-mundo-de-las-ciencias.html>
- FRANCISCO, 27 de julio 2016, citado por el cardenal Francisco Javier Errázuriz Ossa, Prólogo, *Humanitas* 35 (2017).
- GERL-FALKOVITZ, H. B., “Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit“, *Teresianum* 50 (1999) 257-276.
- _____, *Unerbittliches Licht. Versuch zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, Text & Dialog, Dresden 2015.
- GERL-FALKOVITZ, H. B. - VINKEN, B., “Kampf oder Harmonie”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 4-8.
- GILSON, E., *The Ethics of Vulnerability, A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, New York 2014.
- GONZÁLEZ DI PIERRO, E., “La fenomenología de Edith Stein como refutación del “realismo fenomenológico” del “Círculo de Gotinga”. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano”, en: CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA, *Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2016, vol V, 7-41.
- GRESHAKE, G., “Schwester im Glauben, Zum aktuellen Stand der Mariologie”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 35-37.
- HEIMERL, TH., “Mutterschaft”, *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 17-19.
- HENRÍQUEZ, TH. - CORRAL, H., “Chile y la “ideología de género”: ¿enemigo imaginario y lejano?”, *Humanitas* 35 (2017) 52-60.
- IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, París 1984.
- JAGGAR, A. - YOUNG, I. (eds.), *A Companion to feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 1998, reprinted 2005.
- KEGAN, J. (ed.), *Masculinity Studies and Feminist theory. New Directions*, Columbia University Press, New York 2002.
- LEHMANN, C., “La paradoja de la felicidad femenina”, *La Tercera* (07.01.2014), disponible en: www.terceracultura.net
- LENNON, M., “Rescatan la historia de las Dominicas de Santa Rosa en Chile”, *Diario El Mercurio* (16.04.2017), en: <http://www.economianegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=352615>.

- MEIS, A., "Edith Stein y Tomás de Aquino. Repercusión sobre la pregunta por la mujer", *Teología y Vida* 51 (2010) 9-37.
- _____, "El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra de Edith Stein". *Scripta Theologica* 47 (2015) 9-40.
- _____, *El Espíritu Santo y el sentimiento en Edith Stein*, Universidad San Dámaso, Madrid 2016.
- _____, "El problema de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1942)", *Teología y Vida* 50 (2009) 747-795.
- _____, "Feeling and Its Theological Relevance in the Formation of the Human Person According to Edith Stein", *American Quarterly* 69/2-3 (2017) 1-26.
- MISTRAL, G., "La Higuera de Leche I" y "La Higuera de Leche II", en: VARGAS SA-
AVEDRA, L. (ed.), *Almácigo. Poemas inéditos de Gabriela Mistral*, Ediciones UC, Santiago 2015.
- MÜLLER, G. L., "Cardinal Mueller's Address at Colloquium on Man-Woman Complementarity 14.11.2014", en: <http://www.zenit.org/en/articles/cardinal-mueller-s-address-at-colloquium-on-man-woman-complementarity>.
- _____, (ed), *Die Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Echter Würzburg 1999, 41-45.
- _____, "Discurso sobre la misión de la mujer en la Iglesia (9.12.2001), en: www.almudi.org/articulos/9455-la-mision-de-la-mujer-en-la-iglesia
- RANFF, V., *Edith Stein. En busca de la verdad*, Palabra, Madrid 2005.
- ROLAND MARTIN, J., "Education", en: JAGGAR, A. - YOUNG, I. (eds.), *A Companion to feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden 1998, reprinted 2005.
- RUIZ-ALBERDI, C., *El pensamiento feminista de Edith Stein: sus conferencias sobre la mujer (Alemania 1930) y nuestras mujeres mayores (España 2006-2007)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2011. Tesis para optar al grado de doctor.
- SCHUMACHER, M., "Feminismo, Naturaleza y Humanae Vitae", *Estudios* 101/10 (2012) 1-28.
- SERRANO, S. (ed.), *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile 1837-187*, Ediciones UC, Santiago 2000.
- SESÉ, B., "San Juan de la Cruz y la cuestión de lo femenino", en: SEVILLA, F. - ALVAR, C., *Actas XIII Congreso de Asociación Internacional de Hispanistas (1998)*, en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_1_001.pdf

- STEIN, E., "Acto y potencia", en: URKIZA, J.- SANCHO, F. J. (dirs.), *Edith Stein: Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936)*, Monte Carmelo, Burgos 2005.
- _____, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 2006.
- TAMAYO, J. J., *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona 2011.
- TANESINI, A., *An Introduction to feminist Epistemologies*, Blackwell Publishing, Malden 1999.
- TAPIA GONZÁLEZ, G., "Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida", *Investigaciones feministas* (2009), 137-150.
- TIMMERMANS, M., "Edith Stein et Jean-Paul II sur la différence sexuelle: complémentarité et enrichissement", *Nouvelle Revue Théologique* 139/2 (2017) 235-250.
- TÖCHTER, M., "Die Kirche und die Frauen", *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 74.
- VALDÉS, C., "Maria Flora Yañez. Vivencias femeninas de una liberal", *El Mercurio* (29.01.2017), en: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=331019>
- VOLEK, P. (Hrsg.), *Husserl und Tomas von Aquin bei Edith Stein*, Traugott Bautz Ad Fontes, Nordhausen 2016.
- WEIDEMANN, H., "Masculinity Studies in der neutestamentlichen Exegese, Mannsbilder und Männlichkeitsdiskurse", *Herder Korrespondenz* 10 (2016) 41-44.
- WENDEL, S., "Von der Frauenfrage zum Geschlechterdiskurs", *Herder Korrespondenz Spezial* (2016) 38-41.

Artículo recibido 5 de junio 2017.

Artículo aceptado 28 de junio 2017.

LA NECESIDAD DE POTENCIAR EL LAICADO COMO EXPRESIÓN DEL VATICANO II EN UN CONTEXTO DE SECULARIZACIÓN

THE NEED TO POTENTIATE THE LAITY AS AN EXPRESSION
OF VATICAN II IN A SECULARIZATION'S CONTEXT

Francisco Javier Aznar Sala¹

Universidad Católica de Valencia. Valencia, España

Resumen

El Concilio Vaticano II significó una renovación de la Iglesia y una adecuación de la misma a los desafíos de los tiempos modernos. No obstante, son muchos los retos que quedan pendientes en un marco de secularización como el actual. El espíritu del Concilio todavía no se ha plasmado en toda su expresión y quedan cuestiones importantes por dilucidar, como el lugar del laico en la Iglesia, y darle cabida dentro del marco de la nueva evangelización. El laico no ha de asemejarse al clérigo para tener un espacio, sino que es necesario redescubrirlo en su papel de fiel y misionero dentro de las estructuras del mundo. Hemos realizado un breve recorrido por los documentos conciliares y el sentir de los mismos, con la intención de extraer la verdadera finalidad de sus letras y los hemos confrontado a una realidad actual que pide que este espíritu llegue realmente a una estructuras eclesiales demasiado rígidas y clericalizadas. El papel del laico resulta de suma importancia hoy, pero no a la sombra del clero, sino en su misma misión y asumiendo el reto que le corresponde dentro del mundo. Sin duda éste será uno de los temas candentes que la Iglesia deberá afrontar en breve pasados los 50 años del Concilio.

Palabras clave: Secularización, laicado, Concilio Vaticano II, clero, cambios.

¹ Doctor en Sociología de la Religión y Master en Matrimonio y Familia y Bioética por la Universidad Católica de Valencia; Licenciado en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Profesor en el Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Valencia. ID ORCID 0000-0003-0510-0425. Correo: fjavier.aznar@ucv.es

Abstract

The Second Vatican Council meant a renewal of the Church and an adaptation of the Church to the challenges of modern times. Nevertheless, many challenges remain pending in a framework of secularization as the current one. The spirit of the Council has not yet emerged in all its expression and some important issues remain, as the place of the laity in the Church, to elucidate and accommodate in the new evangelization. The layman should not resemble the clergyman to have a space, but a new background is needed in his role of believer and missionary within the structures of the world. For this purpose we have made a brief tour through the conciliar documents, with the intention of extracting the true purpose of their letters and we have faced them to a present-day reality that calls for this spirit to really reach an ecclesiastic structure which is too rigid and clericalized. The role of the layman is of utmost importance in today's Church, but not at the shadow of the clergy, but in its own mission and assuming the challenge that corresponds to him within the world. Undoubtedly this is one of the burning issues that the Church must face soon after the 50 years of the Council.

Keywords: Secularization, laity, Vatican II, clergy, changes.

1. El giro del Concilio Vaticano II

Nos parece oportuno en este artículo abordar el fenómeno de la secularización que se está dando a nivel mundial y cómo se da dentro del seno de la institución eclesial. Pretendemos comprender cómo le afectó y le sigue afectando dicho fenómeno a la Iglesia, pues no parece que la principal institución religiosa de Occidente y Latinoamérica haya quedado al margen de la influencia de la desafección religiosa y de un pujante pluralismo religioso. Nos parece interesante centrarnos como punto de partida en el Concilio Vaticano II (1962-1965) por lo que supuso dicho evento y por el reto que tuvo que afrontar la Iglesia en medio de un mundo convulso. Además, el Concilio Vaticano II puso las bases para una renovación eclesial que todavía no se ha desarrollado en toda su plenitud.

La Iglesia no fue ajena a los cambios que recorrían Occidente y que también la sacudían desde dentro. El nacimiento de una Europa unida y su identidad cristiana parecían cimentar la unidad de los europeos en torno a unos determinados valores, pero esto únicamente se daba en apariencia pues estaba en germen un viento de contradicciones internas que también hablaban el lenguaje de la secularización: el abandono de numerosos sacerdotes y religiosos, la inseguridad doctrinal, la pérdida del impulso mi-

sionero, el desánimo en la educación religiosa por una gran parte de los religiosos encargados de ella, la disminución de la asistencia de fieles a la misa dominical, la opción preferencial por los pobres que desencadenaría el reto de la teología de la liberación en América Latina que, unido a la desafección institucional, específicamente en el terreno de la moral, se dejaron sentir con fuerza después de la proclamación de la *Humanae vitae* de Pablo VI (1968).

Tras el anuncio hecho por el Papa Juan XXIII dio comienzo el Concilio Vaticano II en 1962 para terminar en 1965 con Pablo VI². El Vaticano II intentó ser una respuesta al modernismo, sin ser plenamente consciente de que estos presupuestos ya venían superados por el postmodernismo. Así, los descubrimientos científicos, plasmados en adelantos técnicos, modificaron sobremanera la escala de valores de una sociedad cambiante. En aquel momento emergía una secularización neutralizante y beligerante en Europa y que después tendría eco en regímenes de América Latina: “La escalada progresiva en el propósito de destrucción de la fe cristiana y de sus valores proseguirá, desgraciadamente, a lo largo del siglo XX. Así es como se ha llegado a la legislación del divorcio, del aborto, de la homosexualidad. La eutanasia es el próximo blanco. La civilización de esencia judeocristiana es así sustituida poco a poco por una civilización entregada al paganismo”³. La Iglesia se vio ante la preocupación de dialogar con una sociedad que parecía alejarse cada vez más de su mensaje e, incluso, ser hostil a ella. La sociedad se presentaba con los adjetivos de secularizada, pluralista, científico-técnica, de producción y consumo o interdependiente⁴. Todo ello supuso un enorme reto para la vida del cristiano en medio de una sociedad en profundo cambio.

² Asistieron representantes de las Iglesias cristianas no católicas y participaron más de 2.400 obispos de todo el mundo. Según el papa, se reunía el concilio para hacer presente el mensaje de la Iglesia en el mundo y mostrarse sensible a la razón y al corazón del hombre empeñado en la gran revolución técnica del siglo XX.

³ R. LEJEUNE, *Robert Schumann. Padre de Europa (1886-1963)*, Palabra, Madrid 2000, 105.

⁴ Cf. R. LEJEUNE, *Robert Schumann...*, 105. El parlamentario R. Schumann, ferviente católico, intentó luchar desde su influencia política contra lo que él denominaba un laicismo que ahogaba el germen de eternidad depositado en el alma de cada joven y que venía siendo sustituido por una semilla de ideologías que procurasen calmar el hambre de absoluto que sentían.

La figura del laicado cobró especial relevancia a raíz del Concilio Vaticano II, pues se la dotó en los mismos documentos conciliares de un protagonismo del que había carecido hasta entonces y se percibía que la Iglesia pretendía establecer un nuevo marco donde el laico se sintiera parte integrante de la misión de la Iglesia en el mundo. La intención fundamental del Concilio Vaticano II era la de marcar un cambio histórico en la comprensión de la fe cristiana y el modo cómo debía presentarse la Iglesia en el mundo: “La decisión de Juan XXIII de celebrar un nuevo concilio, [pretendía] salir, con un empeño y un esfuerzo común, de un largo período histórico que parecía ya concluido y carente de futuro”⁵. En la conciencia de todos estaba la idea de cerrar una etapa histórica *postridentina* y dar paso a una etapa histórica nueva que demandaban muchas regiones del planeta. De alguna manera, el laicado se vio como una herramienta inestimable para entablar puentes de diálogo con un mundo que se apartaba cada vez más de los postulados eclesiales. Con este fin, la Constitución dogmática *Lumen gentium* hablará de la necesidad de que aparezca el hombre del siglo:

A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento⁶.

Es propio del laico, y así lo reconoce explícitamente el Concilio, cooperar con las estructuras del mundo en orden a hacer presente el evangelio, cuando hasta entonces la relevancia del presbiterado había relegado al laico al simple papel de grey. El Decreto *Apostolicam actuositatem* revalidará esta nueva dimensión laical. A decir de algunos autores, este debería ser el

⁵ G. ALBERIGO, *La condición cristiana después del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 34.

⁶ CONCILIO VATICANO II, “Constitución dogmática *Lumen Gentium*”, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000, 31. (En adelante, LG)

verdadero espíritu de la secularidad, pues el laicado era capaz de jugar un papel determinante en el seno de la sociedad del momento sin estar necesariamente referida al clérigo, cerrada en ocasiones a dialogar con unas estructuras jerárquicas excesivamente clericalizadas⁷:

Nuestros tiempos no exigen menos celo en los laicos, sino que, por el contrario, las circunstancias actuales les piden un apostolado mucho más intenso y más amplio. Porque el número de los hombres, que aumenta de día en día, el progreso de las ciencias y de la técnica, las relaciones más estrechas entre los hombres no sólo han extendido hasta lo infinito los campos inmensos del apostolado de los laicos, en parte abiertos solamente a ellos, sino que también han suscitado nuevos problemas que exigen su cuidado y preocupación diligente⁸.

El espíritu de la modernidad entró en crisis después de la II Guerra Mundial y el mismo Papa Pío XI animó a los fieles laicos a que formaran parte de la *Acción Católica*, para ayudar a conformar un ‘nuevo orden social’ donde imperara el valor evangélico. Se hizo necesario poder presentarse ante el mundo en una actitud dialogante y no de condena, pues como observa Javier Elzo: “Después de la Segunda Guerra Mundial, se alzan en Europa las voces de muchos teólogos que buscan la especificidad cristiana «en el seno» del mundo moderno y no «frente» al mundo moderno, que tendrán su epígono en el pontificado de Juan XXIII, con su famoso *aggiornamento*⁹, para lo que convocará el Concilio Vaticano II”¹⁰.

Lo difícil en este nuevo escenario fue encontrar un sitio real al laicado dentro de una estructura excesivamente jerarquizada y donde el laico no había contado hasta entonces en el funcionamiento interno de la Iglesia. La Iglesia intenta acercar posturas con el pueblo llano, como se desprende de uno de los párrafos de la *Lumen gentium* siendo Papa Pablo VI en el año 1964: “Los laicos pueden ser llamados de diversos modos a una

⁷ Cf. G. REDONDO, “Secularidad y secularismo”, *Ius Canonicum* 27/53 (1987) 121.

⁸ CONCILIO VATICANO II, “Decreto Apostolicam actuositatem”, en: *Constituciones...*, 1.

⁹ “«Aggiornare» tiene las connotaciones de «alcanzar» y de «adaptarse» a los tiempos”, cf. J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Madrid 2012, 178.

¹⁰ J. ELZO, *Los cristianos, ¿en la sacristía o tras la pancarta?*, PPC, Madrid 2013, 93.

colaboración más inmediata con el apostolado de la jerarquía”¹¹; pero la verdad es que este acercamiento a los laicos no se iba a producir de la noche a la mañana y pasarán muchos años hasta que este nuevo enfoque fuera calando, no sólo en las estructura eclesial, sino también en la forma en que el laico tiene de comprenderse a sí mismo y su papel en la Iglesia sin necesidad de clericalizarse. Este es el reto que perdura todavía en la Iglesia en el presente.

Sea como fuere, este intento de integrar a los laicos y darles una preponderancia que hasta entonces se les había negado, condujo a confusiones indiscutibles, pues muchos laicos confundieron su papel y entendieron la cooperación a la que se les llamaba como un nuevo modo de clericalismo, como algunos autores hacen notar: “junto a innegables buenos resultados parciales, no se pueden olvidar algunos conflictos como el de la «clericalización» que se operó en los laicos”¹². Lo que entendió la jerarquía eclesiástica es que se hacía necesario dotar a los laicos de una razón para que pudieran hacerse presentes en la sociedad civil, ya secularizada o en camino de una secularización alarmante. Lo que se pretendió es que el laico llegara allí donde el sacerdote no llegaba, pero en ocasiones no dejaban de una ser presencia indirecta o *longa manus* del presbítero, por lo que cabía afirmar la figura del laico por derecho propio o con una misión original y distinta del religioso o del clérigo.

No se intuía en este periodo lo que la secularidad representaba. La situación externa de 1960 no difería en demasía de las décadas anteriores, pero la crisis religiosa se había hecho patente y numerosas órdenes religiosas, bajo la premisa de importantes vientos de cambio, se conformaron tanto al mundo que se mundanizaron con él. Así lo confirman algunos autores, al decir que no faltaron quienes vieron la concepción religiosa de la Iglesia al lado de socialismos y otras ideologías populares de tipo intramundano que irían penetrando en Latinoamérica¹³. De este tipo de secularización habla la sociología al constatar que: “en este proceso ocupa un lugar destacado un fenómeno en sí mismo religioso: la mejor o peor asimilación por parte de la intelectualidad de los países cristianos de los preceptos del Concilio

¹¹ LG 33.

¹² G. REDONDO, “Secularidad y secularismo”, 127,

¹³ G. REDONDO, “Secularidad y secularismo”, 127,

Vaticano II¹⁴. Lo que se intentó por parte de muchos sectores de la Iglesia es tomar posición frente a la concepción individual del liberalismo, donde el cristianismo representaba algo «social» e ir desnaturalizando su dimensión salvífica. Se procuró estar presente en un siglo que se alejaba de los presupuestos religiosos¹⁵, en parte porque la religión se había separado en exceso de ellos y porque se sintió fascinación por aproximarse a una cristianismo meramente social que convergiera con las ideologías predominantes del momento. Esta nueva cercanía con el mundo subraya la palpable diferencia de una Iglesia retirada del mundo frente a otra que pretendía acercarse más y mejor a la vida de los hombres. En este sentido hubo aspectos muy interesantes:

Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al Papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al Papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy se descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior¹⁶.

La institución eclesial se vio con la necesidad de abrirse al mundo y en algunos casos se asemejó tanto a él que no supo entender en qué términos debía concebir la verdadera secularización que pedía el Concilio. La Iglesia, efectivamente debía alejarse de cualquier pretensión de poder político y de cualquier proximidad a las esferas temporales de dominio; pero no por ello debía renunciar a su esencia sagrada en medio del mundo. Este progresivo vaciamiento de lo sacro produjo la tentación en sectores políticos de presentarse como alternativa parareligiosa. En relación a este peligro hay que entender algunas de las manifestaciones de Pío XII alertando de tal riesgo. El mismo cuerpo sacerdotal estaba desconcertado en este ins-

¹⁴ J. PÉREZ ADÁN, *Sociología: Comprender la Humanidad en el Siglo XXI*, Eunsa, Pamplona 2006, 102.

¹⁵ Cf. J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*.

¹⁶ G. PHILLIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, 24.

tante debido a su baja formación espiritual ya que “la Acción Católica no había pasado de ser una llamarada de buenas intenciones, que discurrió más por la vía de las cuestiones organizativas y estructurales que por la de una espiritualidad sacerdotal sólida y propia”¹⁷. Los laicos asumieron su papel como fermento en medio del mundo sin la adecuada formación que pedían los nuevos tiempos. El mundo secularizado vivía inmerso en un individualismo evidente y bajo el paradigma de la creencia en un progreso ilimitado. Los laicos como *longa manus* de los clérigos y llamados a entrar en las estructuras humanas, donde los sacerdotes no llegaban, pasaron serias dificultades en su misión y sería difícil determinar si convencieron o si fueron convencidos. Otro de los fenómenos que hablan de tal confusión fue que algunos religiosos vinieron a ocupar el papel que correspondía al laicado, pues no sabían muy bien cómo debería desarrollarse su papel en esta sociedad cambiante.

Pese a todo ello, uno de los grandes logros del Concilio fue rescatar el papel del laicado que antes no aparecía en las estructuras de la Iglesia ni en su vida interna. Además, se abrió al diálogo con el mundo asumiendo la libertad religiosa de cada hombre y, sobre todo, la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado, superando el espíritu de la Contrarreforma y abriéndose a un ecumenismo dialogante. Otro logro fue la reforma interna de sus estructuras ministeriales y sacramentales. Así lo indicó Juan Pablo II, al decir que en el Concilio se dio un renovado estilo ecuménico, caracterizado por una gran apertura al diálogo con las demás confesiones¹⁸. No obstante, la pregunta sigue planteándose en los mismos términos, ¿Cómo es que el Concilio suscitó tan diversas interpretaciones y cómo es posible que dé sensación que el papel del laicado todavía está por determinar en una Iglesia excesivamente clericalizada? Para Benedicto XVI la clave está en una incorrecta hermenéutica de los textos por parte de algunos sectores, pues se plantearon dos hermenéuticas contrapuestas: una desde la discontinuidad y la ruptura y la otra bajo el prisma de la reforma. El hecho real es que “en el interior de la Iglesia católica se vivió el Concilio como una confrontación de ambas corrientes”¹⁹.

¹⁷ G. REDONDO, “Secularidad y secularismo”, 31.

¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el Umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.

¹⁹ J. ELZO, *Los cristianos...*, 92.

El mundo y la política dejan de identificarse con la Iglesia, y ella misma lo declara y hace explícito en sus constituciones, algo que venía siendo necesario y todavía falta aplicarse a diversas latitudes y países. Así lo vemos en la *Gaudium et Spes* al especificar que: “La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno”²⁰. Se dejan de lado los postulados de autoridad y poder, para ir dejando paso a una Iglesia de comunión y diferenciada del poder político temporal: “la Iglesia ha iniciado un camino de alejamiento de las pugnas y debates propios de los poderes cerrados que son distributivos y está intentando separarse de los estados centrándose en su legitimación como colectivo de personas de fe y creyentes que reclaman libertad para actuar como tales en el ámbito público”²¹. En lugar del clásico clericalismo, se introdujo la noción bíblica de ‘pueblo de Dios’ y se percibe una necesidad de purificación en el nivel del poder en el mundo por parte de la Iglesia. Este nuevo acento eclesial le confiere a la Iglesia una mayor unidad y un rostro más humano dentro del pueblo de Dios y su fuerza radica justamente ahí, no en el reconocimiento de prebendas que cualquier Estado pueda otorgarle o reconocerle, sino en su total independencia estatal y en dar a los laicos el protagonismo que requieren en orden a una nueva misión.

A la par que esta *secularización positiva* se fue fraguando otro tipo de secularización a la que tildamos de *secularización confusa*. Algunos sectores de la Iglesia, queriendo hacerse uno con el mundo, bajo la intención de que el *pueblo de Dios* sintiera la cercanía de sus ministros, allanaron tanto lo sagrado y se identificaron tanto con el mundo que, en algunos casos, *desacralizaron* su ministerio. Esta postura ayudó a vaciar de espacios y referentes sagrados el espacio público de forma progresiva. Algunos de los testigos directos de aquel momento lo califican de *niebla espesa* y afirman que fue una época sumamente compleja para la Iglesia del siglo XX, que suele denominarse de «crisis postconciliar»²². Lo que ocurrió se puede sintetizar en una secularización mal entendida, pues muchos quedaron confundidos, como perdidos, sin saber cuál era el punto justo de diálogo con

²⁰ CONCILIO VATICANO II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes*”, en: *Constituciones...*, 76. (En adelante, GS).

²¹ J. PÉREZ ADÁN, *Sociología...*, 103-104.

²² J. HERRANZ, *En las afueras de Jericó*, Rialp, Madrid 2007.

el mundo, pues por una parte se había abierto una brecha enorme con la postura preconiliar y, por otra, después del Concilio, no se sabía muy bien qué papel jugar:

Un deseo de poner al día la fe, marginando a Dios y situando al hombre como centro; una reducción temporalista del mensaje evangélico de salvación; un replanteamiento de la identidad sacerdotal, que llevó a muchos a laicizar el estilo de vida, al tiempo que algunos pedían la abolición del celibato y otros tendían a ignorar o cambiar su carisma fundacional o a secularizarse; un experimentalismo litúrgico incontrolado y anárquico; un rechazo del magisterio eclesiástico, sobre todo en materia de moral sexual, unido a la defensa del marxismo, de la anticoncepción, del divorcio y hasta del aborto por parte de ciertos sectores católicos, incluso clericales²³.

Toda esta crisis a nivel intraeclesial fue consecuencia de las malinterpretaciones y de la confusión por parte de algunos sectores de la Iglesia. Lo que salió a flote fue algo que ya estaba inoculado desde hacía tiempo y fruto de los profundos cambios culturales y sociales que se estaban dando en la sociedad del momento y que encontró entonces su cauce de expresión. Otro de los puntos fuertes que retrata el clima de *secularización confusa* que se vivió en aquellos años, fue la respuesta del pueblo fiel y de muchos ministros a la encíclica *Humanae Vitae* del 29 de julio de 1968²⁴. Muchos ignoraban lo que decían los textos conciliares, pero los titulares de prensa servían de canal de transmisión con epígrafes muchas veces sesgados. El diálogo con el mundo contemporáneo produjo muchos abandonos en el seno de la Iglesia:

Poco a poco, las dudas se fueron generalizando. En países como Canadá, Holanda, Estados Unidos, Alemania, Suiza, España o Francia, la «cri-

²³ J. HERRANZ, *En las afueras de Jericó*, 130.

²⁴ La crisis reinante iba mucho más allá de la Iglesia, pues se trataba de una crisis de índole social, política y cultural y en este contexto se puso en marcha el Concilio. Ciertamente en este periodo se respiraban fuertes vientos de cambio y rebeldía en Europa. Sorprendió el interés y rechazo de sectores alejados de la Iglesia a la *Humanae Vitae*, solo entendible a la luz de la repercusión social de lo que en sus páginas se trataba.

sis postconciliar» se hizo especialmente aguda, aunque en cada lugar adoptase manifestaciones particulares. A unos, la fidelidad a la Iglesia les llevaba, en la práctica, a un conservadurismo estéril, a un apego a meras formas externas del pasado, a un *aggiornamento*. A otros, el *aggiornamento* les movía a la contestación y a la infidelidad²⁵.

La sociedad occidental cambiaba a un ritmo vertiginoso y la crisis en la que se había sumido la Iglesia la dejaba desconcertada y sin saber cuál era su lugar en este nuevo escenario. De hecho, dos meses antes de la encíclica *Humane Vitae* estalló en París el famoso *Mayo del 68*. Esta fecha ha quedado marcada para la historia como un acontecimiento emblemático de la contestación estudiantil y del alejamiento de las bases juveniles de cualquier símbolo autoritario. Las ideas de Freud, Marx y Marcuse habían llegado a las bases juveniles para quedarse y produjeron cambios muy relevantes en sus estilos de vida. La autoridad, bien religiosa o civil, era contestada por una masa apasionada que veía en la institución matrimonial y familiar una atadura al amor libre que propugnaban.

En este contexto, el Papa firma la encíclica poco después del *Mayo del 68*, en plena *revolución sexual* que desembocaba en el “haz el amor y no la guerra” y la píldora anticonceptiva²⁶. Se fue generando un nuevo estilo de vida, amparado por los avances tecnológicos y científicos y la ya incipiente globalización. La pérdida de raíces cristianas “desembocó en el llamado materialismo de Occidente en Estados Unidos, Australia o las naciones de la vieja Europa; y en el materialismo de Oriente en los países de Europa Central y oriental que dependían de la extinta U.R.S.S.”²⁷. Pronto aparecie-

²⁵ J. HERRANZ, *En las afueras de Jericó*, 138.

²⁶ Los sectores más progresistas de la Iglesia se sentían decepcionados porque no se habían producido los cambios esperados tras el Concilio. Lo que ocurrió en las calles de París iba en consonancia con los cambios que se avecinaban en Europa y que progresivamente afectaría a todas las instituciones y estructuras de poder. En la revuelta estudiantil son muchos los cristianos, tanto católicos como protestantes, que son invitados a participar y unirse a la contestación. Cfr. D. PELLETIER, *La crise catholique*, Payot, París 2002, 29-33. A pesar de todo ello uno de los enemigos de tal revolución era la Iglesia a nivel institucional y muchos creyentes tenían la sensación de que la Iglesia debería ser una Iglesia del pueblo y para el pueblo y no en órganos de poder: “Le cristianisme: l’ennemi n° 1”, reza otro de los eslóganes que proliferaron en la capital del Sena”. Cf. G. BARRAU, *Le mai 68 des catholiques*, Éditions de l’Atelier, París 1998, 7.

²⁷ J. HERRANZ, *En las afueras de Jericó*, 141.

ron *posters* con la imagen de un Jesucristo equiparado a líder revolucionario al estilo del *Che Guevara*, de modo que su figura divina quedara diluida en beneficio de su mensaje de liberación terrenal y que tanta incidencia iba a tener en Latinoamérica²⁸. En cambio, era la ley del libre mercado la que se iba imponiendo progresivamente y el interés personal se centraba en el placer individual:

Fueron años de desconcierto. Algunos, que propalaban doctrinas claramente opuestas al magisterio de la Iglesia, escudaban su comportamiento en un nebuloso espíritu conciliar y tildaban a los que se oponían de retrógrados, integristas o conservadores. El término tridentino adquirió un matiz peyorativo, casi de insulto. Otros se aferraban a un Tradicionalismo que no era la verdadera tradición cristiana, que conduce siempre a la humildad y a la obediencia al Vicario de Cristo, y llamaban progresistas, indiscriminadamente, a todos los que no compartían sus puntos de vista²⁹.

No parecía quedar claro cuál era el papel del sacerdote y muchos de ellos se identificaron con la causa social e incluso de lucha por la clase trabajadora y en medio de ella, dejando de lado aspectos de su vida consagrada y de la misión a la que fueron llamados. La estructura eclesial no era capaz de dar respuesta a un problema que se vivía de forma intensa entre el clero católico. No era tan preocupante la secularización *ad extra* que la que se derivó después del Concilio *ad intra*. La justa separación de poderes religioso y político, junto con la pérdida de poder en las estructuras del mundo por parte de la Iglesia, invitaban a la ilusión de una vida evangélica más intensa; pero la secularización que nació dentro de la Iglesia desnaturalizaba la esencia sagrada y su misión en el mundo. La Iglesia tuvo que

²⁸ Para el obispo auxiliar Joan Carreras Planas (1930-2008) se había producido un movimiento de péndulo: los cristianos pasaban de la suspicacia ante el mundo a postrarse ante él de manera acrítica, sacralizando conceptos como pueblo o clase obrera. El creyente, según este análisis, si antes pecaba de excesiva seguridad en su fe, hasta el punto de querer imponerla, ahora se mostrará demasiado acomplejado, sin atreverse a un anuncio explícito del Evangelio. Cf. J. CARRERAS, *Del postconcilio al postprogressisme*, Mediterrània, Barcelona 1994, 28-29.

²⁹ J. HERRANZ, *En las afueras de Jericó*, 142.

pagar un precio muy alto en su misión de ser “luz y fermento en la masa” y no contentarse con estar sometida a cualquier poder intramundano:

El catolicismo sirvió como foco central de la crítica ilustrada de la religión. Ofreció durante siglos la resistencia más aparentemente fútil, de principios y energía a los procesos de modernización y secularización. Se resistió al capitalismo, al liberalismo, al Estado secular moderno, a las revoluciones democráticas, al socialismo y continúa resistiéndose a la revolución sexual y al feminismo. Incluso después de su acomodación oficial a la modernidad secular y de renunciar a su identidad como Iglesia estatal monopolista, la Iglesia católica rechaza convertirse en pura religión privada, como una creencia privada más. Desea ser a un tiempo moderna y pública. Efectivamente, desde el Vaticano II, ha mantenido un perfil altamente público a lo largo del mundo³⁰.

2. La secularización implementada por la Iglesia

Las relaciones Iglesia-Estado no son más que un aspecto de un problema mucho más amplio: el de las relaciones entre el hecho religioso, en todas sus dimensiones, y la sociedad considerada en su conjunto y no sólo en su dimensión política. Así pensada, la *cuestión religiosa* afecta tanto a los individuos como a los poderes, a lo privado como a lo público, y conduce a preguntarnos por la delimitación de los respectivos ámbitos, pues de lo que se trata fundamentalmente es de la reivindicación por parte de la religión de su derecho a impregnar la existencia individual y colectiva y, a la vez, de estar presente en el espacio público. Es verdad que la política y la religión sobresalen por encima de cualquier otro tipo de agrupación por su estructura y extensión, pues la comunidad religiosa suele tender a una totalidad envolvente que busca dar sentido. En este sentido, el halo religioso dominaba la vida entera de los hombres en una sociedad de cristiandad de los años setenta y la familia y la vida política se desarrollaban al compás de los ritos religiosos que marcaban el devenir social.

³⁰ J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 171.

No obstante, la legítima aspiración de la sociedad y de los individuos a liberarse de la tutela religiosa no fue una cuestión menor en el mundo contemporáneo. La modernidad se fue separando de la dimensión religiosa y centrándose en otros aspectos como la ciencia³¹. Esta visión se fue imponiendo en todas las sociedades europeas sin que ninguna pudiera eludirla. Ciertamente, no se planteó en todas partes con la misma violencia como sí se hizo inicialmente en Francia o en España. En Inglaterra, por ejemplo, la cuestión religiosa nunca dividió a la opinión pública y todavía queda por resolver la cuestión de la separación de poderes entre el Estado y la Iglesia. El Concilio Vaticano II propició un nuevo escenario entre las relaciones Iglesia-Estado que dará paso a nuevas políticas favorecidas también por la postura de la Iglesia ante un escenario cambiante:

Las relaciones Iglesia-Estado experimentaron cambios profundos después del Concilio Vaticano II. Éstas, sin embargo, no fueron como en el resto de los países, es decir por cambios en las políticas de los Estados, sino por cambios en la postura oficial de la Iglesia. Este cambio tuvo importantes consecuencias políticas. Tenía su origen en una conciencia religiosa que había cambiado, primero entre una minoría de sacerdotes y laicos católicos, y más tarde en un número cada vez mayor de miembros de la jerarquía, y finalmente entre los líderes de la Iglesia. Este cambio fue consecuencia de un acto de contrición que suponía repensar críticamente la relación de la Iglesia con la sociedad y la política. Esta nueva relación supuso una posición diferente y nueva de la Iglesia³².

3. La secularización dentro de la Iglesia. Poder de los clérigos y el laicado

La Iglesia preconiliar presentaba una realidad altamente jerarquizada, donde la visión clerical se adueñaba del poder espiritual y lo personificaba en la figura del sacerdote, convirtiendo al laico en un mero receptor de lo sagrado, lo que conducía al laico inexorablemente hacia el clericalismo y

³¹ H. SMITH, *La verdad olvidada*, Kairós, Barcelona 2001.

³² J. PÉREZ VILARIÑO (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, CIS, Madrid 2003, 159.

la asunción de un lugar pasivo en la vida eclesial. Así pues, “esta reforma eclesial vino a finalizar con muchas reliquias medievales: abolió la corte pontificia, disolvió los cuerpos armados pontificios, depositó el trirregno, es decir, la triple tiara en el altar, dando a entender que el pontificado romano abandonaba no sólo las pretensiones de poder político y social, sino también las manifestaciones externas”³³ y se daba paso a una nueva realidad mucho más integradora y a la altura de los signos de los tiempos.

Como frutos del Concilio Vaticano II nacen documentos que advierten de la necesidad de la presencia del laico en la vida interna de la Iglesia, no asumiendo roles que no le competen, sino desde su misma misión de laico inserto en el mundo. Se hace necesaria al día de hoy y, siguiendo el espíritu del Concilio, una progresiva secularización interna de la misma Iglesia, donde no todo tenga que pasar por las manos del clérigo y dignificar al laicado en la vida eclesiológica. Precisamente, la Exhortación apostólica de Juan Pablo II *Christifideles Laici*, prevenía de este peligro y venía a reflexionar sobre la importancia de los laicos en el mismo seno de la Iglesia, sin por ello tener que clericalizarse, sino asumiendo su papel como creyente en medio del mundo³⁴.

Álvaro del Portillo, que fue nombrado perito del Concilio y que tuviera una participación destacada en el mismo como consultor de la comisión mixta para las asociaciones de fieles y prelado del *Opus Dei*, opinaba a este respecto que el fiel laico ya colaboraba plena y activamente, por el bautismo, en la vida de la Iglesia sin necesidad de clericalizarlo y dignificando su figura³⁵. El sacerdote debe pasar del poder temporal o terrenal a la *auctoritas*, que deviene de una coherencia personal y en pos de un mayor servicio a los fieles. La autoridad es hacer público el ministerio, pero no como poder, sino como servicio. De hecho, Jesús de Nazaret no tuvo ningún poder legítimo: ni sacerdote, ni rabino, ni alumno de ninguna escuela famosa de la Torá; pero, en cambio, sí que tenía *autoridad*. Esta idea es necesario expresarla con claridad en el actual panorama religioso para mejor comprender que la clericalización es dañina incluso para el propio estamento eclesial:

³³ B. LLORCA - R. GARCÍA-VILLOSLADA - J. M. LABORA, *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 2004, vol. V, 496.

³⁴ Cf. JUAN PABLO II, “Exhortación apostólica *Christifideles Laici*”, en: AAS 81 (1989), Editrice Vaticana, Vaticano 1989. (En adelante, CFL).

³⁵ A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia: bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1991, 117-119.

La clericalización de la Iglesia debe ser evitada en dos sentidos: en sentido espiritual y en sentido estamental. En sentido espiritual son clericales los que opinan que el cura, por el mero hecho de serlo, está más próximo a la perfección cristiana que los demás [...]. Son clericales estamentales los que opinan que el laico pertenece a la jerarquía eclesiástica de forma análoga a la que hace que el soldado de a pie pertenezca al escalafón militar³⁶.

Por tanto, se hace necesaria una secularización interna en tanto que poder y privilegios del clero, donde el laicado participe de su propia misión en la Iglesia y como se desprende del sentir de los documentos magisteriales: “En razón de la común dignidad bautismal, el fiel laico es corresponsable, junto con los ministros ordenados y con los religiosos y las religiosas, de la misión de la Iglesia”³⁷. El Concilio deja clara la igual dignidad del laicado por su bautismo, y le asigna la dimensión secular como propia y peculiar³⁸. Se acentúa con ello la dimensión secular de la Iglesia, hasta hoy poco valorada, pues como señaló Pablo VI más adelante: “la Iglesia tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión”³⁹.

Una realidad eclesial nacida en el año 1928, como es el caso de la prelatura del *Opus Dei*, fundado por san José María Escrivá, ponía precisamente el acento en esta dimensión laical y la búsqueda de la santidad en medio del mundo sin la necesidad de asemejarse al clero para alcanzar tal meta. El laico es llamado por la Iglesia a santificarse en la vida profesional y social ordinaria sin necesidad de clericalizarse. Por tanto, para que puedan responder a su vocación, los fieles laicos deben considerar las actividades de la vida cotidiana como ocasión de unión con Dios y de cumplimiento de su voluntad, así como de servicio a los demás hombres, llevándoles a la comunión. La misma Iglesia realizó una autocrítica y rectificó su postura al comprobar la tendencia del laicado hacia la clericalización, a modo de organización paralela al servicio del «sacramento del orden». La figura del laicado fue cobrando fuerza en el espíritu conciliar, de modo que éste se

³⁶ J. PÉREZ ADÁN, *Manifiesto anticonservador*, Carmaiquel, Valencia 1998, 85-86.

³⁷ CFL 15.

³⁸ LG 32.

³⁹ PABLO VI, “Discurso a los miembros de los Institutos Seculares (02.02.1972)”, en: AAS 64 (1972), Editrice Vaticana, Vaticano 1972, 208.

empezó a entender sin la necesidad de una referencia directa al clérigo, pero el camino a recorrer es todavía muy largo y las estructuras actuales son todavía antiguas y no han sabido cómo dar la cabida al laicado como lo pide el Concilio. El entonces cardenal Ratzinger puso en marcha una definición post-conciliar, donde se precisa la esencia del laicado y su lugar en la Iglesia. Esta *nota doctrinal* tomó cuerpo en el año 2002 y hablaba del *compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública*⁴⁰.

4. Crisis en el seno de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II

Benedicto XVI se refirió a la problemática del Concilio Vaticano II en el año 2005 ante la Curia romana y abogó por una correcta hermenéutica del mismo. La interpretación difería en diversos sectores eclesiales y se hacía necesario interpretar correctamente cuáles eran sus premisas y postulados. En conclusión, la Iglesia tenía que alejarse de todo poder terreno y político y su misión debería girar alrededor del servicio a los pobres, entendiendo por ‘pobres’ también a aquellos que no conocen el evangelio, y la caridad. Se dieron aspectos de la secularización dentro de la Iglesia que fueron positivos⁴¹, como ahora apuntamos, pero otros cabría examinarlos con mayor detenimiento. Como aspecto sobresaliente de una secularización positiva podemos afirmar:

–No sacralizar lo que de por sí no era sagrado. Afirmar la justa autonomía secular de las realidades temporales, según la enseñanza del Concilio Vaticano II⁴².

⁴⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política (24.11.2002)”, en: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.htm, citado el 1 de abril 2017.

⁴¹ “La Iglesia en absoluto puede entenderse a sí misma después de todo como parte o función de la «sociedad». La Iglesia constituye un pueblo cuya parte más importante ya no se encentra sobre esta tierra, sino allí donde se une con los «poderes celestiales y los santos serafines», tal como se dice en la misa. Sin esa perspectiva, la relación de los cristianos con el mundo sería ficticia y carente de vigor”. R. SPAEMANN, *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid 2010, 232.

⁴² “Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo” (GS 36).

–La clara posición de la Iglesia sobre su necesario distanciamiento de cualquier tipo de poder mundano, para que su acción en el mundo sea más auténtica y ceñida a su misión espiritual. La opción de la Iglesia debe ser la opción por los pobres y necesitados, nunca el posicionamiento a favor de conseguir cualquier tipo de prebendas o privilegios por parte de los poderes temporales. Eso sí, llamada a dialogar y cooperar con ellos en orden al bien común de un hombre que es a la vez ciudadano y creyente.

La *secularización interna* de la Iglesia es un concepto poco conocido fuera de los ámbitos eclesiales, pero de enorme fuerza entre los teólogos católicos de la segunda mitad del siglo XX. “Esta secularización se dejó sentir dentro de un ambiente social de ‘agnosticismo’ e ‘indiferentismo práctico’, donde cobraron vigor movimientos como ‘cristianos por el socialismo’, ‘comunidades de la Iglesia popular’ o la ‘Teología de la Liberación’”⁴³. La denominada ‘Teología de la Liberación’ cobró enorme pujanza en toda Latinoamérica, no tanto en Europa, y arraigó en las comunidades de base marcadas por el signo de la pobreza y la injusticia. Todo ello condujo hacia esta denominada *secularización interna* de la Iglesia que entendió su misión en concomitancia con la doctrina marxista. Se percibía la dimensión temporal como lugar de la justicia social y no de la salvación y del encuentro con Jesucristo y se buscaba la cercanía a la sociedad, pero se olvidaban de la dimensión trascendente de la salvación. El Papa Francisco, en una reciente carta dirigida al cardenal Marc Ouellet, alertaba sobre el clericalismo que se produce en América Latina e invita a los sacerdotes a tener un espíritu de servicio y señala que el papel del laico no es el de estar al servicio de un cura, sino que por su presencia en el mundo debe ser atendido y promover su fe para el bien de muchos. Incluso habla de “exigencias de nuevas formas de organización y de celebración de la fe adaptadas al fiel laico”⁴⁴.

No se trataba de la tradicional secularización externa de la sociedad y su posible efecto entre los hombres, sino de una secularización *ad intra*

⁴³ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, 40-41.

⁴⁴ FRANCISCO, “Carta del Santo Padre Francisco al Card. Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (19.03.2016)”, en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html, citado el 1 de abril 2017.

con la intención de ser acogidos y comprendidos por un mundo profundamente cambiante y, en ocasiones, desafiante. La dificultad que entrañaba el nuevo escenario hizo pensar a muchos teólogos que cabía acercarse al mundo hablando su mismo idioma, pero con el riesgo de ir arrinconando lo sagrado por miedo a no ser entendidos. De alguna manera, se produce desde esta perspectiva una mutilación del sentido trascendente del hombre, pues cualquier realidad humana debe circunscribirse a una cultura marcadamente inmanentista. Este peligro viene subrayado por algunos filósofos, cuando hablando de una de las infidelidades actuales a la esencia de la fe era el olvido de lo *mistérico*; señala en este sentido que una de ellas fue la de reducir el mensaje de lo sagrado a algo meramente intramundano: “la infidelidad más grave es la que tiene mayor actualidad en nuestro tiempo: el olvido de la otra vida, la atenuación de la perspectiva de la muerte y la perduración de la vida personal: Para muchos, hoy lo cismundano es el único horizonte”⁴⁵.

5. Conclusiones

La Iglesia ha de ser reconocida en su misión en el mundo sin la necesidad de establecer pactos de Estado que la obliguen. Se trata de la institución antigua más soberana que existe, más que cualquiera de los Estados actuales que han devenido en modernos Estados nación. Lo que ha ocurrido es que tantas veces la Iglesia al sentirse perseguida ha buscado el amparo protector de los distintos Estados como un mal menor. No obstante, es bueno recordar que la libertad de la Iglesia se halla en su total independencia de cualquier tipo de poder terreno como se colige de la cita de san Pablo a los romanos: “Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Co 3, 17). Esta cita remarca la independencia de la Iglesia respecto de cualquier poder intramundano, pues su realidad es expresada por el ‘apóstol de los gentiles’ en términos de absoluta autonomía respecto de los distintos poderes que a lo largo de la historia la quieran manejar. Para tal fin es necesaria la colaboración del laicado como pide el

⁴⁵ J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, 111.

Concilio Vaticano II, ello redundará en una mayor presencia de la Iglesia en las estructuras del mundo y en una normalización de su misión y de adecuación a la realidad actual.

Todo esto marcó un antes y un después en la vida de la Iglesia, pues la reflexión teológica ha elaborado un nuevo modelo eclesiológico que está centrado en los pobres del Tercer Mundo. Fruto de esta apertura conciliar nacen los ministros laicales, catequistas y agentes pastorales en lo que se denomina comunidades de base que vienen a ser como células iniciales de la estructura eclesial, focos de evangelización y factores primordiales de promoción humana y desarrollo. El riesgo está, como hemos dicho, en reducir la salvación al aspecto meramente sociopolítico. No obstante, quedan secularizaciones necesarias a nivel intraeclesial pendientes y que deseamos subrayar, pues el camino no está concluso. Las hemos desgarnado en los siguientes puntos:

1. La desclericalización de las estructuras eclesiales. Es una necesidad que la Iglesia se pueda expresar en toda su riqueza como *pueblo de Dios*, especialmente tomando protagonismo los sectores laicales, sin menoscabo de la unidad de la fe.
2. Liberación de los clérigos de tareas burocráticas y administrativas; de modo que los clérigos puedan dedicar su tarea a la cura de almas y no ser confundidos en los dos planos: civil y religioso.
3. Profesionalización de las estructuras eclesiales: para que se elija al más capaz para cada cargo, independientemente de si es o no sacerdote, con la característica de que hay cargos que pueden realizarlos perfectamente los laicos, pues no afectan a la administración de sacramentos ni a la liturgia. Profesionalización es igual a competencia y la persona que asuma un cargo debe de estar ahí porque sea la más preparada en la materia y no por designación parcial o por ser clérigo.
4. Remuneración del trabajo realizado: para tal fin somos conscientes de que muchas diócesis no podrían asumir el dispendio de pagar a laicos por trabajos realizados para sus diócesis respectivas, pero habría que estudiar un sueldo digno y la forma de que esto se pudiera dar en el futuro.
5. Reconocer los derechos laborales y de asociación profesional por medio de sindicatos y agrupaciones expertas de las personas que traba-

jan para la Iglesia. Pueden organizarse desde la misma institución y no necesariamente ser llevado a cabo por organizaciones sindicales extrañas a la propia Iglesia y externas a ella.

6. El papel de la mujer en la vida de la iglesia puede y debe vehicularse a través de una necesaria potenciación del laicado. Esta sería la forma de darle el protagonismo que pide hoy día la mujer y que, cada vez es de mayor urgencia, ocupando cargos de decisión otorgados por competencia profesional y al servicio de la misión de la Iglesia y en comunión con ella. Sin por ello tener que ocupar la mujer cargos clericales, sino profesionales que afectan al buen funcionamiento de las instituciones de la Iglesia y del bien común.
7. Abandono de la Iglesia de cualquier poder temporal con la finalidad de potenciar su misión en el mundo y ser vista en lo que es: La Iglesia nacida en Pentecostés, una Iglesia evangélica y para los pobres en sentido amplio.
8. La secularización positiva es aquella que delimita poderes de la Iglesia con respecto el mundo y da cabida a los laicos con la finalidad de desclericalizar las estructuras eclesiales, y la negativa es la que intenta reducir y rebajar el misterio y desacralizar la Iglesia con la finalidad de asemejarse al mundo para creer así ser comprendida y aceptada.

Bibliografía

- ALBERIGO, G., *La condición cristiana después del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.
- BARRAU, G., *Le mai 68 des catholiques*, Éditions de l'Atelier, París 1998.
- CARRERAS, J., *Del postconcili al postprogressisme*, Mediterrània, Barcelona 1994.
- CASANOVA, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Madrid 2012.
- CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid 2000.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política (24.11.2002)”, en: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.htm.

- DEL PORTILLO, A., *Fieles y laicos en la Iglesia: bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Eunsa, Pamplona 1991.
- ELZO, J., *Los cristianos, ¿en la sacristía o tras la pancarta?*, PPC, Madrid 2013.
- FRANCISCO, “Carta del Santo Padre Francisco al Card. Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina (19.03.2016)”, en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html, consultado 01.04.17
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- HERRANZ, J., *En las afueras de Jericó*, Rialp, Madrid 2007.
- JUAN PABLO II, *Cruzando el Umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.
- _____, “Exhortación apostólica Christifideles Laici”, en: AAS 81 (1989), Editrice Vaticana, Vaticano 1989.
- LEJEUNE, R., *Robert Schumann. Padre de Europa (1886-1963)*, Palabra, Madrid 2000.
- LLORCA, B.- GARCÍA-VILLOSLADA, R.- LABORA, J. M., *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 2004, vol. V.
- MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999.
- PABLO VI, “Discurso a los miembros de los Institutos Seculares (02.02.1972)”, en: AAS 64 (1972), Editrice Vaticana, Vaticano 1972.
- PELLETIER, D., *La crise catholique*, Payot, París 2002.
- PÉREZ ADÁN, J., *Manifiesto anticonservador*, Carmaiquel, Valencia 1998.
- _____, *Sociología: Comprender la Humanidad en el Siglo XXI*, Eunsa, Pamplona 2006.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, CIS, Madrid 2003.
- PHILLIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968.
- REDONDO, G., “Secularidad y secularismo”, *Ius Canonicum* 27/53 (1987) 119-141.
- SMITH, H., *La verdad olvidada*, Kairós, Barcelona 2001.
- SPAEMANN, R., *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid 2010.

Artículo recibido el 25 de abril de 2017.

Artículo aceptado el 7 de junio de 2017.

PENSAR UNA PEDAGOGÍA TEOLÓGICA DE LA ESPERANZA

THINKING ABOUT A THEOLOGICAL PEDAGOGY OF HOPE

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

Resumen

La presente contribución se propone pensar algunas pistas acerca de lo que denominamos una “pedagogía teológica de la esperanza”. Afirmar que el cristianismo es la religión de la esperanza en el Reino de Dios, en la resurrección, en el triunfo de la justicia, de la paz y del amor, en que creemos que ella actúa en medio de nuestra historia, representa, a nuestro entender, una provocación profética en este tiempo en el cual se afirma la supremacía de un sujeto autosuficiente, muchas veces desprovisto de la capacidad de imaginar el futuro ya que ha naturalizado la realidad que lo envuelve, un sujeto que ha ido perdiendo la esperanza y la conciencia de la utopía. Es por ello que creemos que es necesario favorecer algunas claves para reeducar la esperanza y la conciencia utópica, como espacios de realización de lo humano, tanto a nivel personal como comunitario.

Palabras clave: Esperanza, utopía, infancia, Reino de Dios, pedagogía.

Abstract

The present contribution intends to think some clues about what we call a “theological pedagogy of hope”. To affirm that Christianity is the religion of hope in the Kingdom of God, in the resurrection, in the triumph of justice, peace and love, in which we believe that it acts in the midst of our history, represents to our understanding, a prophetic provocation at this time in which the supremacy of a self-sufficient subject is affirmed, often devoided of the capacity to imagine the future, since it has naturalized the reality that surrounds it, a subject that has lost hope and utopian consciousness.

¹ Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: jpespinosa@uc.cl

That is why we believe that it is necessary to favor some keys to reeducate hope and utopian consciousness, as spaces for the realization of the human, both on a personal and a community level.

Keywords: Hope, utopia, childhood, Kingdom of God, pedagogy.

1. ¿Es posible esperar hoy?

La época actual, nuestra época, esta cultura en la cual estamos situados es problemática. Se experimenta un malestar en la cultura, hay una pérdida de referencia a las instituciones, a sus líderes. Hay sensación de inseguridad tanto del presente pero sobre todo del futuro. No sabemos cómo se vivirá el mañana, cómo vivirán los que nos sucedan, qué problemas y qué oportunidades les aguardan. Pero ocurre algo más problemático aún, a saber, que esta realidad que nos rodea la hemos terminado naturalizando, es decir, hemos propuesto la idea que no es posible cambiar la situación porque si ella está como está es por algo, es porque ella representa un *factum* definitivo. Como afirma F. Parra, “vivimos en un tiempo en que esperar es difícil. Con razón se ha caracterizado la condición posmoderna como una época en que se pierde progresivamente el sentido de la historia y crece la incapacidad para percibir el cambio mismo”².

Pareciera que no hay posibilidad de cambiar y de revertir las situaciones de malestar, de angustia, de carencia, pero a pesar de ello se afirma que el ser humano es esencialmente un ser en esperanza, un animal utópico, alguien que crea dinámicas de futuro, el ser proyectado hacia el mañana. Entonces conviven momentos de naturalización y de apertura a la esperanza. Así lo hace notar P. Ricoeur cuando comenta que la promesa aparece como un elemento que posibilita concebir que el futuro constituye una posibilidad, frágil pero cierta, frágil en el sentido de que la promesa puede ser traicionada. Ricoeur sostiene que la promesa “mira hacia el futuro, en prospectiva y proporciona una amplitud temporal al reconocimiento de sí, fundado a la vez en una historia de vida y en los compromisos de futuro de

² F. PARRA, *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2011, 23.

larga duración”³. O como afirmó Benedicto XVI, el hombre esencialmente vive de la esperanza a lo largo de su vida: “a lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los periodos de su vida”⁴.

1.1. *Un caso concreto: la Séptima Encuesta Nacional de la Juventud en Chile (2012)*

Entonces, la pregunta que resalta es si es posible esperar hoy. En otras palabras, preguntarnos si creyentes y no creyentes creemos que esta época, sociedad, modos de realización de lo humano, cultura, son posibles de cambiar: ¿Creemos realmente en la virtud de la esperanza? ¿Hay esperanza, utopía, imaginación, asombro hoy? ¿Cómo nuestros niños y jóvenes están experimentando la esperanza y los sueños en que se puede lograr construir un modelo socialmente alternativo? ¿Los estamos educando, estamos creando-con-ellos la conciencia y la imaginación utópica o la esperanza?

En la séptima encuesta de la juventud realizada el 2012 por el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV), dependiente del Gobierno de Chile, se analizó el tema de las *Expectativas Futuras y de Integración en la sociedad*. Los datos que arroja el documento, señalan en primer lugar que existen *discrepancias* en cómo los jóvenes observan el futuro, en sus sensaciones de esperanza respecto al mañana. Hay quienes piensan que las cosas pueden marchar mejor, y otros que se mantienen en esta estática de la naturalización del cómo se vive la época actual. A propósito de esto, el documento del INJUV comenta que estas *discrepancias* se ubican dentro de un proceso de construcción de proyectos personales “se inserta en un contexto en que las incertidumbres sobrepasan las seguridades y los proyectos de vida dejan de desarrollarse bajo instituciones o referencias tradicionales que puedan proteger a las personas de esos riesgos”⁵. El elemento

³ P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, C. de México 2006, 64.

⁴ BENEDICTO XVI, “Carta encíclica Spe Salvi”, en: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007, n 45. En adelante, SS.

⁵ INSTITUTO NACIONAL DE LA JUVENTUD, “Séptima encuesta nacional de la juventud”, disponible en: http://www.injuv.gob.cl/portal/wp-content/files_mf/septimaencuestanacionainjuvcorr2.pdf, citado el 7 de octubre 2016.

de la pérdida de referencialidad a los valores, a los liderazgos sociales, políticos, religiosos, la pérdida de vínculos de identidad y de pertenencia, son elementos propios de la época actual, y dichos vacíos sociales son aquellos que profundizan la presencia de un sujeto social autorreferente y autosuficiente, que ha perdido la capacidad de vincularse a otros y de esperar-con-otros.

En relación a la pérdida de la esperanza comunitaria que anteriormente se señaló, la encuesta sostiene más adelante que en Chile coexiste una búsqueda de la felicidad de carácter privada, individualista y el malestar de la sociedad, a la vez que se sostiene que para los jóvenes es más fácil buscar su propio bienestar que construir-con-otros espacios comunes de vida, de participación, de esperanza y de sueños compartidos. Es más fácil que el yo aislado espere a que el grupo, que la pequeña comunidad o asociación posea deseos de esperanza comunes.

Pero también se da un fenómeno interesante. Cuando la encuesta preguntó a la muestra de 8.352 jóvenes sobre cómo veían su futuro personal, un 88,4% señala que su futuro se ve mejor que ahora y sólo un 2,1% lo ve peor que como está. Y, al contrario, cuando la encuesta pregunta sobre el futuro como país los números son diametralmente opuestos: solo un 45,4% creen que el país estará mejor, un 34,4% señala que estará igual que ahora y un 17,7% comentan que estará peor. Los números de esta última pregunta se mueven entre la esperanza y el mantenimiento o naturalización de las formas de vida. Hay una disociación entre mi futuro y nuestro futuro, entre lo que yo espero y lo que nosotros podemos esperar. La felicidad, el bienestar, el cambio, lo dinámico, se evalúa más positivamente en términos individuales que comunitarios.

1.3. Frente a los desafíos del presente, volver a la esperanza cristiana

Hay esperanza en el futuro para el yo, pero no hay mucha esperanza en el futuro del nosotros. Y esto nos arroja un problema no menor, ya que el cristianismo afirma justamente que la esperanza, como motor de nuestra fe en Jesús de Nazaret, es personal pero sobre todo comunitaria. Es el Pueblo de Dios, la comunidad, la Iglesia la que vive la esperanza. No es una esperanza privatizada sino que es eclesial, es intra e interpersonal. Es más, Benedicto XVI en *Spe Salvi* reconoce cómo “esta vida verdadera, hacia la cual trata-

mos de dirigirnos siempre de nuevo, comporta estar unidos existencialmente en un pueblo y sólo puede realizarse para cada persona dentro de este nosotros. Precisamente por eso presupone dejar de estar encerrados en el propio yo, porque sólo la apertura a ese sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios”⁶.

La esperanza de mejores condiciones de futuro histórico o en la vida eterna es construida para el cristianismo desde las dinámicas del encuentro. El cristianismo favorece la presencia de una conciencia comunitaria que, respetuosa de las legítimas individualidades, promueva la edificación de espacios de paz, de armonía, de fraternidad y justicia para todos. Como comentan Almonacid y Lambert, “las cosas que se hacen —o se dejan de hacer— en el presente están impregnadas de ese *futuro compartido*. Lo que para nosotros importa es que la esperanza marca decisivamente el presente. No da lo mismo mirar el presente desde un futuro valioso que mirarlo desde un futuro que no lo es”⁷.

En esto, el cristianismo asume un carácter profundamente profético, ya que mantiene la esperanza en un tiempo de desesperanza, en que anuncia que la vida plena sigue siendo un proyecto personal y socialmente válido. Como creyentes en el Dios de Jesús de Nazaret, reconocemos que la esperanza acontece justamente en aquellos lugares de negación del futuro, ya que nuestra fe se orienta hacia un hombre muerto que fue resucitado por Dios. La resurrección de Jesús representa el paradigma, la fuente inagotable de toda posible esperanza, de todo esperar contra toda esperanza (Cf. Rm 4,18). Es por ello que Libanio reconoce que ella “es el lugar, la topía de la esperanza teológica. Porque sólo por la esperanza podemos mirar la resurrección, ya que es obra de la absoluta libertad del amor de Dios Padre por la fuerza del Espíritu”⁸. Y esta esperanza es realista, porque consciente de las condiciones sociales, políticas, económicas, educativas y culturales actuales es capaz de volver a anunciar esa resurrección.

⁶ SS 14.

⁷ C. ALMONACID - C. LAMBERT, “Pistas para una lectura de la encíclica Spe Salvi de Benedicto XVI”, *UC Maule* 37 (2009) 125.

⁸ J. B. LIBANIO, “Esperanza, utopía, resurrección”, en: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación Tomo II*, Trotta, Madrid 1990, 508.

1.4. ¿Es posible educar la esperanza cristiana?

Y esta esperanza ¿puede ser educada?, ¿pueden proyectarse pistas para su aprendizaje y transmisión, sobre todo testimonial?, ¿podemos educar teológicamente la esperanza?, ¿se puede pensar el futuro en vistas a una relación de pedagogía-teología? Nosotros decimos que sí, y eso es la base de nuestra propuesta y reflexión. Queremos pensar una pedagogía teológica de la esperanza que sea ante todo una invitación a comprender cómo la esperanza debe ayudar a asumir o a rectificar, con responsabilidad, con realismo, con conciencia crítica, determinadas actitudes y conductas que posibilitan la construcción de espacios humanos de encuentro, de responsabilidad social, de fraternidad y solidaridad, de armonía entre los miembros de una comunidad y de ellos con su entorno, de verificación y de apuesta en vistas a sueños compartidos, de progreso, de paz.

Tenemos en mente la expresión de Benedicto XVI en la misma *Spe Salvi*, a saber, que existen “lugares de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza”⁹, o también en la palabra del educador brasileño P. Freire quien en su obra *Pedagogía de la esperanza* reconoce cómo “el pueblo clama contra las pruebas de desfachatez. Las plazas públicas se llenan de nuevo. Hay una esperanza, no importa que no sea siempre audaz, en las esquinas de las calles, en el cuerpo de cada una y de cada uno de nosotros”¹⁰, a la vez que reconoce que “la esperanza es una necesidad ontológica (...) no soy esperanzado por pura terquedad sino por imperativo existencial e histórico”¹¹. La esperanza, por tanto, posee una dimensión pedagógica, educativa, de aprendizaje, de testimonio, de historia, mundo y cultura. También, y a propósito de esta dimensión pedagógica, los Obispos en Medellín (1968) hablaron de la necesidad de establecer una “pedagogía del discernimiento de los signos de los tiempos”¹².

A partir de esto, y desde un diálogo de la teología con las ciencias sociales y con algunos planteamientos actuales, queremos trazar algunas pistas

⁹ SS 32.

¹⁰ P. FREIRE, *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, Buenos Aires 2002, 24.

¹¹ P. FREIRE, *Pedagogía de la esperanza*, 24.

¹² CELAM, “Documento de Medellín”, en: *Documentos fundamentales*, Paulinas, Sao Paulo 2003, 10.3.

para pensar una pedagogía teológica de la esperanza desde tres claves: en primer lugar, la esperanza y su relación con la ecología humana y el bienestar. Necesitamos crear un espacio óptimo para experimentar la esperanza, y este espacio debe ser ecológicamente sustentable. En segundo lugar, adentrarnos en la dimensión política de la esperanza, sobre todo en la capacidad de esperar en los otros y con los otros, lo que llamamos co-esperanza. El espacio ecológico es también político, y en él hacemos experiencia de la convivencia en la diferencia. La esperanza, con ello, aparece como política, comunitaria, relacional. La tercera clave tiene que ver con el rescate de la imaginación y de la infancia en su relación con la esperanza y con la utopía. Dentro del espacio de convivencia, nuestros niños y jóvenes son sujetos privilegiados para hacernos comprender la necesidad de revertir nuestras prácticas sociales, pedagógicas, eclesiales, teológicas y culturales.

2. Algunas claves para pensar la pedagogía teológica de la esperanza

2.1. La esperanza como base de la ecología humana y del bienestar

De que a nuestra hermana y madre Tierra, a la casa común, le está pasando algo, es una realidad que no podemos negar. Hay un mal-estar en la casa común: basura en las calles, destrucción de ciudades y de países enteros, por ejemplo el caso de Siria. Somos testigos de la deforestación, de la contaminación de las aguas, de los suelos y de los cielos. El mismo Francisco en *Laudato Si'* ha reconocido que contra la Tierra también se cometen pecados¹³. Entonces nos preguntamos ¿qué esperanza de una buena tierra le dejaremos a los que nos sucedan?, la belleza de la tierra ¿podrá ser disfrutada por las futuras generaciones?, ¿qué esperanza de carácter intergeneracional estamos gestando en el hoy de la historia en vistas a su mañana?, ¿qué prácticas de bienestar vienen a fundamentar una pedagogía de la esperanza?

¹³ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si'*, Ediciones UC, Santiago 20015, n. 8. En adelante, *LS*.

Francisco relaciona el deterioro de la casa común con la esperanza en el futuro: “pero basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común. La esperanza nos invita a reconocer que siempre hay una salida, que siempre podemos reorientar el rumbo, que siempre podemos hacer algo para resolver sus problemas”¹⁴. La esperanza que busca salidas, se puede articular desde las prácticas de ecología humana y de la vivencia del bien-estar como experiencia de esperanza en el futuro. Reconocer la felicidad, la fraternidad, la armonía, la belleza, la gratuidad del encuentro, son instancias que humanamente nos hablan de que la esperanza es una armonía que puede y debe seguir interpretándose por las múltiples voces que formamos el mundo.

Ahora bien, cuando hablamos de *ecología humana* ésta necesariamente debe pensarse como una actitud que se fundamenta en distintos *espacios de paz* que se construyen en base a la esperanza del proyecto de fraternidad y de armonía. En otras palabras, creemos que la esperanza constituye la *condición de posibilidad* para experimentar, pensar y reflexionar la ecología y las situaciones de bienestar. Es más, la esperanza aparece como actitud positiva ante la vida, actitud que, mirando el presente, reconoce que el futuro puede ser mejor en comparación con ciertas estructuras de vida en las que estamos inmersos. Esta verificación resulta porque, como sostiene F. Parra, “el ser humano no solo vive de tiempo, sino también de espacio. Experimenta una radical necesidad de espacio para vivir, crecer, respirar, contemplar, celebrar y hacer fiesta. De ahí la importancia del estar bien en un determinado espacio vital”¹⁵.

El bien-estar supone vivir la armonía con los otros y con el entorno ambiental que nos rodea. Este principio, supone, a su vez, la búsqueda de ciertas prácticas pedagógicas y de ciertas comprensiones y experiencias religiosas que promuevan el posicionamiento de la esperanza como elemento que mire la realidad y construya desde ella un nuevo *óikos* común. Recuperando el concepto de Cabaluz, es necesario instaurar pedagogías *biófilas* y *eco-pedagogías*. Ellas “se oponen a aquellas teorías y prácticas pedagógicas de carácter necrófilo, es decir, que generan la muerte en vida”¹⁶. Son

¹⁴ LS 61.

¹⁵ F. PARRA, *Esperanza en la historia...*, 77.

¹⁶ F. CABALUZ, *Entramando pedagogías críticas latinoamericanas*, Quimantú, Santiago 2015, 34.

pedagogías preñadas de esperanza, de utopías, de imaginación en que se pueden construir nuevas formas de enfrentar la realidad, en que lo *alter* constituye un espacio socio-ecológico realizable. Son pedagogías de la vida esperanzada que denuncia y rechaza estructuras que causan injusticia, miseria, opresión, que niegan el bien-estar y que no permiten que nos sintamos *como en casa*.

Para estas eco-pedagogías y pedagogías de la esperanza en la vida nueva, “no se puede pensar la vida humana (social y comunitaria), disociada de la vida de la Tierra (ambiental), de hecho se sostiene que los problemas de las sociedades, los problemas asociados al futuro de la humanidad, se encuentran fuertemente vinculados a los problemas de la vida del planeta Tierra”¹⁷. En otras palabras, la esperanza del futuro de la humanidad no puede desligarse de la esperanza en el futuro de que la Tierra continúe siendo la casa común en la cual podamos experimentarnos hermanos. La problemática de la falta de esperanza es también una problemática ecológica. El aspecto del tiempo va innegablemente unido a la temática del espacio.

Lo anterior implica finalmente la educación en torno a un nuevo relato, de una narrativa del bien-estar estético, ético, teológico, cultural, político, social. En este relato las palabras vienen a crear realidad. Decir “te amo”, “te acompaño”, “te respeto”, “estoy contigo”, “soñemos juntos un mejor país”, “quiero que haya paz”, “eduquémonos juntos”, marca positivamente a una persona y crea una realidad pacífica y respetuosa. En cambio, decir “tú no me sirves”, “te utilizo hasta que me seas útil”, “aléjate”, “ándate de mi país”, “te esquivo”, constituyen el inicio de un imaginario de hostilidad que aleja las relaciones humanizadoras.

Es por ello que V. Carrozi comenta que los grandes movimientos sociales que apuestan por la multiculturalidad “nos siembran el alma con los anhelos de una nueva conciencia, nos enseñan el camino a la construcción de una nueva manera de habitar, fundada en un convivir vinculante, solidario y respetuoso de la diversidad”¹⁸. Esta búsqueda de los espacios comunes, de sentirse y hacer sentir a otros que están como en casa, exige repensar nuestras prácticas integradoras. Es por ello que, como comenta C. Concha

¹⁷ F. CABALUZ, *Entramando...*, 34.

¹⁸ V. CARROZZI, “¿Ontología del aprender? Interpretación de la educación como ars política”, *Palabra y Razón* 1 (2012) 66.

a propósito de la realidad de la región del Maule: “construir un nuevo relato integrador para el Maule parece ser indispensable. Para ello se requiere incorporar las voces que tradicionalmente han estado más excluidas de la conversación regional, lo que implica a su vez, dar legitimidad a los relatos que expresan sentimientos de pérdida, de retroceso, de impotencia, de injusticia”¹⁹. Este relato integrador, que ha de asumir la esperanza como motor de construcción de lo nuevo, debe construir espacios de multiculturalidad, de belleza y de un *éthos* común, de una idiosincrasia que asuma la diferencia y los desafíos de la hospitalidad, de la convivialidad y de la habitabilidad y la belleza del encuentro esperanzado.

2.2. Esperar en los otros y con los otros

Anteriormente hacíamos mención a la ecología humana y a la importancia del bien-estar como espacios de búsqueda del establecimiento de relaciones humanamente esperanzadas. En este segundo momento, reflexionaremos en torno a una segunda pista para pensar esta pedagogía teológica de la esperanza, a saber, cómo en el ser humano existe la capacidad de esperar en los otros, o esperar que los otros pueden hacer algo positivo, que existe bondad en los actos de los otros, y por otra parte, la capacidad de esperar con los otros.

Estas reflexiones marcan el carácter comunitario y político de la esperanza. Aquí recogemos la intuición de *Spe Salvi* que habíamos mencionado anteriormente cuando recordábamos cómo Benedicto XVI afirma que la esperanza responde a una dinámica del nosotros más que a una experiencia del yo ensimismado. ¿Por qué la esperanza en el futuro involucra a los otros? ¿Por qué la capacidad de imaginar un futuro distinto no responde exclusivamente a una actitud individual o privada?

La esperanza se ubica dentro de una comunidad humana, de un *nosotros*, del Pueblo de Dios. Pero pensar la esperanza en clave de encuentro con los otros representa una actitud contraria a como se vive la dinámica humana en el hoy de nuestra época. Libanio comenta que en este tiempo aconteció “la muerte de las utopías, el vaciamiento de esperanza (...) ya no

¹⁹ C. CONCHA, *Identidad e identidades en el Maule: claves para imaginar el desarrollo regional*, Santal, Talca 2011, 100.

²⁰ J. B. LIBANIO, “Esperanza, utopía, resurrección” ..., 495.

hay lugar para utopías y esperanzas”²⁰, y que este vacío de esperanzas es el final del camino de individualismo por el cual ha transitado Occidente. Aconteció el paso de un sujeto ligado a Dios y al mundo a un sujeto desprovisto de relaciones. El individuo moderno se caracteriza sobre todo por ser absolutamente autónomo y autosuficiente, ya que “no necesita ni de utopías ni de esperanza, es capaz de realizarse en el interior de la historia con los recursos conquistados”²¹.

El individuo moderno vive dinámicas *líquidas*, donde la realidad va perdiendo consistencia. Hay una falta de referencia a lo público privilegiando lo privado. Las dinámicas comunitarias han comenzado a perder la importancia que antaño poseían. Pero es justamente en medio de este ambiente de desesperanza, donde poner la confianza y esperar en que esos otros pueden constituirse en compañeros de camino y de sueños constituye el testimonio que el cristianismo está llamado a dar. Como reflexiona J. Vanier, aún existe esperanza en las comunidades que optan vivir el mensaje de las bienaventuranzas, el proyecto de esperanza en el Reino de Dios, en las dinámicas de encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret: “las comunidades deben ser testimonio de que es posible vivir humanamente, incluso dentro de nuestras estructuras actuales sin necesidad de ser esclavos de formas de trabajo, economías inhumanas u ocios artificiales y excitantes”²².

La comunidad de la esperanza debe constituirse en un signo de que asumir el desafío de la construcción de otro mundo posible representa una tarea realizable. Es por ello que es necesario educar la mirada que dirigimos al otro, no viéndolo como un extraño sino como alguien digno de confianza, con el cual soñamos juntos, confabulamos un proyecto común, esperamos y construimos la nueva sociedad. Es por ello que podemos hablar de una co-esperanza. La esperanza cristiana es “todo el ser humano”²³ en su doble nivel, personal y comunitario. Es el ser humano en cuerpo y alma, con su historia pasada, con su presente y con su futuro. No es sólo la vivencia de la intimidad egoísta sino que en la esperanza se evidencia la capacidad que

²¹ J. B. LIBANIO, “Esperanza, utopía y resurrección”..., 496.

²² J. VANIER, *La comunidad, lugar del perdón y de la fiesta*, Ágape, Buenos Aires 2011, 98.

²³ J. J. TAMAYO, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Navarra 1993, 22.

el ser humano debe tener de salir de sí mismo y vivir la alteridad y la convivencia como aspectos mínimos de la construcción de una sociedad libre y liberada.

La co-esperanza habla de la dimensión social y política de la escatología. No se es realmente humano viviendo en la soledad, sino que se practica la humanidad acogiendo el don del otro y de los otros, reconociéndome en ellos, aceptándolos en su diferencia, construyendo con ellos la esperanza, anhelando juntos el otro mundo posible. La dimensión política de la fe no es un mero partidismo ni una revolución violenta. La dimensión política se juega justamente en la escatología. Por dicha dimensión política, la praxis histórica que el Mesías Jesús anuncia y que consecuentemente debe realizar la Iglesia, su prolongación histórica, es una fundada en la justicia y en la libertad, ambas implicadas en la promesa de la resurrección y de los cielos nuevos y tierra nueva donde no habrá llanto ni opresión, porque lo viejo ha pasado.

La escatología, la esperanza, el proyecto utópico, permite que la fe no se quede en la mera especulación, sino que se transforme en praxis de justicia y amor, que viene de un Dios que amó hasta el extremo (Jn 13,1-2), hasta el punto de encarnarse en nuestra historia y compartir todo lo que es nuestro, incluida la relación con los otros, social y política (Jn 1,14). La fe en el Dios de la Biblia nos posiciona en el terreno de arriesgar la vida por el proyecto político, ético y social del Reino que viene a invertir nuestra historia.

Y también la co-esperanza es la esperanza de toda la Iglesia. Por ello el creyente individual se inserta en el gran “nosotros” eclesial, no perdiendo su identidad individual sino que siendo parte de la gran tradición, de la memoria de la comunidad creyente que vive la fraternidad y el amor como norma de vida. En palabras de Tamayo:

La alteridad es parte sustantiva del ser persona. La individualidad constituye el componente básico que permite la alteridad. La convivencia no es un añadido a la persona, sino uno de los soportes de su identidad. La esperanza, por ende, no puede ser otra cosa que co-esperanza. Esperamos en comunidad, en convivencia con los otros²⁴.

²⁴ J. J. TAMAYO, *Para comprender...*, 23.

Por ello, una pedagogía teológica de la esperanza debe saber reconocer cómo la diferencia, la alteridad, la búsqueda de espacios comunitarios y de co-esperanza, son elementos imprescindibles al momento de proyectar nuestro futuro. En este sentido reconocemos cómo los resultados de la Encuesta de la Juventud que señalábamos al comienzo de nuestro artículo representan una oportunidad única para la comunidad creyente, política, social, educativa. Hemos de generar en nuestros niños y jóvenes la conciencia de que sólo uniéndonos a otros podemos realizar en plenitud nuestro ser persona. Por ello, y como sostenía anteriormente Tamayo, la alteridad es parte sustancial de la persona. No somos verdaderamente seres humanos en solitario. Por ello mi futuro personal debe poseer algún correlato con el futuro que espera la comunidad. Estoy situado en dinámicas sociales, políticas, culturales. Ellas me definen y con ellas debo generar un reforzamiento de los lazos de identidad y de pertenencia.

2.3. Imaginación y utopía

La imaginación representa un elemento íntimamente ligado a la esperanza y a la utopía. Imaginar es una facultad psicológica, es la capacidad de crear espacios nuevos, de vivir la apertura a nuevas posibilidades personales, sociales, culturales. Imaginar es proyectar hacia el futuro un nuevo comienzo. Tiene que ver con la capacidad profética. Es más, el profeta es aquél que es capaz de pensar una nueva sociedad para su tiempo. Como hemos hecho notar en otro artículo, “en la voz del profeta tiene cabida el llamado a la creación de una comunidad nueva que tenga como fundamento el respeto por la persona humana, especialmente del pobre, del huérfano, de la vida o del extranjero”²⁵.

El profeta, el sujeto utópico que imagina, es aquél que es capaz de despertar un nuevo día. Debemos ayudar a que despierte la aurora de la nueva mañana. El que hagamos mención de la aurora no es un factor más dentro de un discurso. La aurora representa uno de los primeros tiempos en el orden del día. Está al comienzo de todo, es más, podríamos vincularlo con el momento de la infancia del ser humano. Es más, la infancia posee también

²⁵ J. P. ESPINOSA, “Igualdad y no discriminación: imaginación profética y eclesial del otro mundo posible”, *UC Maule* 46 (2014) 49.

un elemento utópico. Así lo ha hecho notar el filósofo italiano G. Agamben cuando comentando el *Pinocho* de Collodi sostiene que el país de los juguetes representa “la descripción de esa utópica república infantil, Collodi nos ofrece la imagen de un universo donde todo es juego”²⁶.

Y es en este sentido que queremos ubicar la imaginación y su relación con la utopía, desde un contexto infantil, lúdico, creativo. En relación a este componente de la infancia, el psicólogo P. Harris comenta que “la capacidad para imaginar posibilidades alternativas y para elaborar sus consecuencias aparece tempranamente en el curso del desarrollo infantil y durante toda la vida. Esta capacidad es especialmente obvia en los juegos de simulación de los niños, pero invade y transforma su concepción de la realidad que se encuentra en sí misma, en desarrollo”²⁷.

Creemos que apostar por una pedagogía teológica de la esperanza, exige también un replantearse los desafíos que teológica, pastoral, catequética y eclesialmente tenemos con nuestra infancia. No hemos sido capaces de pensar una teología que escuche la voz y el relato de los niños, sin embargo por sus voces Dios también transita. Esto va marcando una *gramática de la esperanza cristiana*. El cristianismo sabe degustar cómo en cada pequeña acción acontece el paso de Dios. Y si creemos que es así, y si tenemos esperanza en que ese Dios consumará a plenitud todo lo creado, instaurará la justicia, la fraternidad, el amor y la paz eterna, esa esperanza comienza con el *despuntar de la aurora la mañana de resurrección*. En la voz infantil acontece ese despunte a la vida. La imaginación y la esperanza, los sueños, los juegos, brotan generosos en la infancia.

En este sentido, los niños aparecen como una metáfora del tiempo nuevo. Para C. Carbullanca la metáfora de la infancia está ligada a los signos de los tiempos y a su discernimiento. Ella representa “una expresión utópica ligada a corrientes profético-escatológicas (...) están apuntando a un nuevo proyecto histórico de liberación que comienza con la señal del nacimiento de un niño”²⁸. Es interesante como la infancia está ligada a la irrupción de

²⁶ G. AGAMBEN, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires 2007, 95.

²⁷ P. HARRIS, *El funcionamiento de la imaginación*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000, 12.

²⁸ C. CARBULLANCA, “Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos”, *Veritas* 28 (2013), 202.

lo nuevo, a una utopía libertaria, a una nueva sociedad que nace. Tiene que ver con la imaginación escatológica. Por ello, continúa Carbullanca, la infancia en términos generales “se trata de una contrapropuesta solidaria a un modelo societario opresor (...) que sugiere ya no tan sólo una liberación política nacional sino que ésta alcanza dimensiones cósmicas, a través de la antinomia viejo-niño referido a épocas o eras de la historia de la humanidad”²⁹. Es un modelo utópico, esperanzado que se funda en lo gratuito, en el juego, en la incorporación de nuevos actores sociales históricamente silenciados, en la capacidad de imaginar lo utópico.

En clave de una pedagogía teológica de la esperanza, se exige que los responsables de comunidades cristianas puedan favorecer espacios de compartir experiencias sociales con niños y jóvenes. Articular una teología desde la infancia, con la infancia, con la juventud, con los que ayudan a des-puntar la nueva aurora de la historia, implica reconocer sus experiencias de Dios y no tratarlos como sujetos pasivos en cuanto al reconocimiento de cómo el Señor va actuando en la historia e invitando a otros a construir la nueva sociedad. Esta sociedad nueva es la que brota de la presencia del Reino de Dios en medio de la historia y que es personificada por Isaías en la imagen metafórica del niño que pastorea a los animales que conviven sin dañarse entre ellos (Is 11,6).

Jesús, haciéndose eco de las tradiciones proféticas, y de su propia comprensión de lo que es el Reino de Dios, presenta a los niños como presencia de esta irrupción de lo divino en la historia (Cf. Mt 18,1-2; Mt 19,13-14; Mc 10,15-16; Lc 18,14-17). Y también en ellos reconoce la predilección que ha sentido el Padre en cuanto a la comunicación de los misterios del Reino: “...porque habiendo escondido estas cosas de los sabios e instruidos, se las has revelado a los que son como niños” (Lc 10,21). En los niños, en los jóvenes, en los que inician la *aurora* del nuevo día Dios se está revelando. Los niños por tanto constituyen sujetos de la revelación, de la fe, de la esperanza y de la vivencia del amor. Por ello, Panotto comenta que “silenciar teológicamente a la niñez implica evadir una visión de Dios, de la iglesia, de la vida, de la fe, de la espiritualidad, las cuales se contraponen a ciertos discursos, mandatos y prácticas comunes dentro de nuestras

²⁹ C. CARBULLANCA, “Signos de los...”, 202.

construcciones religiosas y que parte, precisamente, de una cosmovisión adulto-céntrica”³⁰.

Los niños nos enseñan cómo esperar, cómo jugar, cómo dejar espacio al asombro, a lo nuevo del día que irrumpe en nuestra sociedad naturalizada. Y es por ello que es necesario continuar creando una cultura del cuidado de la infancia. Los niños y jóvenes son socialmente sujetos vulnerables y vulnerados en sus derechos. No se les ha abierto espacio para que sus relatos de vida puedan ser asimilados por nuestras lógicas adultas y por nuestras prácticas preconcebidas. Los niños y su esperanza aún se ubican en la frontera, pero a pesar de estar en constante estado de vulneración reconocemos en ellos la ruptura con lo antiguo, la presencia de la esperanza. En ellos ocurre una ruptura instauradora.

La infancia que imagina es una ruptura instauradora, es una utopía que se enfrenta al sistema estático y caduco, es la esperanza que hace andar la historia, es la presencia de Dios en medio de nuestra cotidianidad. Es por ello que la esperanza representa “una ruptura inesperada del sistema (...) de todo sistema (...) (de) toda manera de tener historia, de organizar nuestro pensar y actuar, toda manera de forjar nuestra vida, y de hablar de ella, como una cosa asegurada”³¹. La época actual tiende a naturalizar el sistema, en donde lo que sucede pasa como si fuera lo natural, lo lógico.

Pero justamente la *imaginación utópica y escatológica* viene a desbaratar el tiempo y a renovar la historia desde adentro y desde sus cimientos. Por ello, la esperanza y la utopía no aparecen como ideología alienante o como evasión de la realidad. La *imaginación utópica* exige reconocer el tiempo nuevo y sus posibilidades como situaciones, como *kairós* plenificador y como embellecimiento de lo que vivimos. Existe por tanto la puerta abierta, la aurora naciente a una *estética de la utopía*. Como comenta J. Alison, cuando se posibilita el nacimiento de lo nuevo, “se produce una ruptura inesperada en el sistema. Significa que ya no hay historia segura, agarrada, no muy satisfactoria pero tampoco del todo insatisfactoria. La ruptura del sistema produce una sacudida increíble porque, exactamente

³⁰ N. PANOTTO, *De juegos que hablan de Dios. Hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Sociedades Bíblicas Unidas, Quito 2016, 9.

³¹ J. ALISON, *El retorno de Abel. Huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Madrid 1999, 30.

al mismo tiempo que ofrece una salida inesperada del sistema, arroja una luz mucho más drástica y aterradora sobre el sistema de lo que se había percibido antes”³².

3. Breve conclusión

Considerar el diálogo de la teología con otras ciencias humanas y sociales, nos ha permitido trazar algunas pistas para pensar una pedagogía teológica de la esperanza. El propósito último de este artículo fue volver sobre la necesidad de educar la esperanza, personal pero también comunitaria, como momento histórico que mueve a los sujetos en la búsqueda de un futuro mejor, de una convivencia más humana, de una renovada vivencia en el *óikos* común, de la escucha de las voces silenciadas, de la vuelta sobre los temas de utopía, imaginación y esperanza cristiana. Desde la consideración de temáticas que afectan directamente a la convivencia cotidiana de nuestros contemporáneos, creemos que la esperanza cristiana constituye un espacio fundamental de humanización y liberación.

Las pistas reseñadas no han intentado ser exhaustivas, sino que han pretendido seguir la intuición de Benedicto XVI al hablar de los espacios para el aprendizaje de la esperanza y de los planteamientos de Paulo Freire quien abiertamente habla de la pedagogía de la esperanza. Un elemento que consideramos central del planteamiento que hemos esbozado, es la necesidad de comprender cómo el mensaje de la resurrección, de la vida eterna, de la superación del dolor y la muerte, de la renovación cósmica, epistemológica, vivencial que propone nuestra fe cristiana, se encarna en distintos espacios humanos. Finalmente, es Dios y su presencia en la historia quien permite que estas estructuras humanas sean afectadas por el Reino. Si creemos que el Reino ha llegado ya a nuestra historia (Cf. Mc 1,14-15), podemos entonces seguir pensando cómo es posible vivir la esperanza, cómo educar esa espera, como vivir con otros la imaginación de un futuro de paz y fraternidad para todos y todas.

³² J. ALISON, *El retorno...*, 30.

Bibliografía

- AGAMBEN, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires 2007.
- ALISON, J., *El retorno de Abel. Huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Madrid 1999.
- ALMONACID, C. - LAMBERT, C., “Pistas para una lectura de la encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI”, *UC Maule* 37 (2009) 123-133.
- BENEDICTO XVI, “Carta encíclica *Spe Salvi*”, en: *AAS* 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007.
- CABALUZ, F., *Entramando pedagogías críticas latinoamericanas*, Quimantú, Santiago 2015.
- CARBULLANCA, C., “Signos de los tiempos y metáfora. Una estética de los signos de los tiempos”, *Veritas* 28 (2013) 191-220.
- CARROZZI, V., “¿Ontología del aprender? Interpretación de la educación como ars política”, *Palabra y Razón. Revista de teología y filosofía* 1 (2012) 63-85.
- CELAM, “Documento de Medellín”, en: *Documentos fundamentales*, Paulinas, Sao Paulo 2003.
- CONCHA, C., *Identidad e identidades en el Maule: claves para imaginar el desarrollo regional*, Santal, Talca 2011.
- ESPINOSA, J. P., “Igualdad y no discriminación: imaginación profética y eclesial del otro mundo posible”, *UC Maule* 46 (2014) 47-57.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si’*, Ediciones UC, Santiago 20015.
- FREIRE, P., *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, Buenos Aires 2002.
- HARRIS, P., *El funcionamiento de la imaginación*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2000.
- INSTITUTO NACIONAL DE LA JUVENTUD, “Séptima encuesta nacional de la juventud”, disponible en: http://www.injuv.gob.cl/portal/wpcontent/files_mf/septimaencuestanacionainjuvcorr2.pdf (Consultado el 07.10.2016).
- LIBANIO, J. B., “Esperanza, utopía, resurrección”, en: ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J. (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Tomo II*, Trotta, Madrid 1990.
- PANOTTO, N., *De juegos que hablan de Dios. Hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Sociedades Bíblicas Unidas, Quito 2016.
- PARRA, F., *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2011.

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica, C. de México 2006.

TAMAYO, J. J., *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Navarra 1993.

VANIER, J., *La comunidad, lugar del perdón y de la fiesta*, Ágape, Buenos Aires 2011.

Artículo recibido el 4 de abril de 2017.

Artículo aceptado el 5 de junio de 2017.

HACIA UN OBSERVATORIO TEOLÓGICO INTERDISCIPLINAR Y ECUMÉNICO LATINOAMERICANO¹

TOWARDS A LATIN AMERICAN INTERDISCIPLINARY
AND ECUMENICAL THEOLOGICAL OBSERVATORY

Maricel Mena²- Patricio Merino³- Jorge Martínez⁴

Universidad Santo Tomás de Colombia. Bogotá, Colombia

Resumen

Este artículo surge de la investigación realizada por el grupo de Investigación Gustavo Gutiérrez O.P., Teología Latinoamericana, y el grupo Ethikós, ambos de la facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, cuyo objetivo era sistematizar e interpretar la producción teológica de las revistas indexadas de las Facultades de Teología de Colombia, México, Perú, Chile, Argentina y Brasil, con el fin de elaborar un diagnóstico epistemológico de lo que se ha producido en los últimos 10 años. Se desarrolló un proceso de investigación cualitativa mediante el análisis de las tendencias investigativas de cada país, con la aplicación del programa Atlas-Ti.

Palabras clave: Observatorio, teología, ecumenismo, América Latina, epistemología.

Abstract

This article is a result of the investigation made by the Gustavo Gutierrez O.P.: Teología Latinamericana's group and the Ethikós group, both as part of the Faculty of Theology of the Saint Thomas University. The objective of this investigation is to sys-

¹ Artículo producto de investigación de proyecto FODEIN Universidad Santo Tomás, de los grupos de investigación Gustavo Gutiérrez OP (Clasificado en C por Colciencias) y Ethikós (Clasificado en D por Colciencias).

² Doctora en Ciencias Religiosas. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Correo: maricelmena@usantotomas.edu.co

³ Doctor en Teología. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Correo: patriciomertino@usantotomas.edu.co

⁴ Magíster en Teología. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Correo: jorgemartinez@usantotomas.edu.co

tematize and to interpret the theological production of the indexed magazines of the Theological Faculties from Colombia, Mexico, Peru, Chile, Argentine and Brazil with the purpose of making an epistemological diagnosis of the written production for the last 10 years. We develop a process of qualitative research through the analysis of the investigative tendencies on each country, all this with the Atlas-Ti program from the qualitative analysis perspective.

Keywords: Observatory, theology, ecumenism, Latin America, epistemology.

Presentación

La investigación de la que se deriva el siguiente artículo parte de la necesidad planteada por los grupos de Investigación Gustavo Gutiérrez, Teología Latinoamericana y Ethikós, de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás en Colombia, de revisar los trabajos producidos en algunas facultades de teología del continente. Parece que hasta el momento existen producciones inconexas y diseminadas a lo largo de Latinoamérica, en plataformas virtuales. Sin embargo, al postular el presente Proyecto de investigación y elaborar el estado del arte, se evidencia que existe también un vacío en cuanto a la esencia misma del pensamiento latinoamericano. Las preguntas que orientaron y regularon esta investigación son: ¿Cómo sistematizar e interpretar la producción teológica en el contexto latinoamericano? ¿Es posible encontrar en estos estudios una epistemología propia-mente latinoamericana?

1. Planteando el problema

Un examen de la situación en que se encuentra actualmente la teología, tendrá que reconocer que la teología académica ya no goza del mismo aprecio del que gozaba hace algunos años en la Iglesia, la Sociedad y la Universidad. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué la teología ya no es entendida hoy en día en muchas partes como la necesaria autorreflexión crítica de la fe cristiana ni como una asignatura académica importante en la universidad? ¿Por qué los institutos teológicos y universidades se van convirtiendo cada vez más en centros de ciencias de las religiones? ¿Habrà pasado la moda de la teología como dilucidación autocrítica de la fe cristiana?

Con frecuencia se desecha la necesidad de una crítica acerca de esa fe y sus exigencias prácticas. Como resultado de ello surge rápidamente un encerramiento alrededor de las estructuras eclesiales, por lo que la teología y la crítica a la Iglesia se convierten en un escándalo. Por eso hemos visto, muchas veces, incomprensiones sobre el pensamiento teológico de autores como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jose María Vigil, Ivonne Gebara, Juan José Tamayo, entre otros. De esta situación nace un malentendido público sobre la capacidad de aporte del pensamiento teológico latinoamericano.

Uno de los objetivos de la teología versa sobre el entendimiento del ser humano por alcanzar la comprensión de sí mismo, a través de la revelación; esto nos desafía en la pregunta sobre la forma en que se da la relación entre el ser humano y lo sagrado y sobre las mediaciones teológicas usadas desde los contextos particulares para el acceso a Dios.

Lo que llamamos el proceso hermenéutico puede ser comprendido como una de estas mediaciones, es decir, la manera como la transmisión y la interpretación de los textos teológicos se realiza en la historia. En palabras de Beuchot:

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación, trata de comprender textos; lo cual es –dicho de manera muy amplia– colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos⁵.

Es así como notamos en América Latina la ausencia de una reflexión teórica que, a partir de un proceso de sistematización de la producción teológica contextual, presente de manera seria y ordenada los principios epistemológicos inherentes a ese proceso interpretativo en el piso teológico latinoamericano. Esto a pesar del esfuerzo de autores aislados que se dedicaron al estudio del pensamiento de diversos teólogos.

Teniendo en cuenta este preámbulo, nuestra investigación intentó llenar ese vacío, buscando respuestas propias y nuevas, desde otros referenciales, a las preguntas existenciales que el ser humano desde siempre se ha

⁵ M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México 1997, 5.

hecho: ¿Quiénes somos? ¿Quién nos creó? ¿Por qué y para qué existimos? Preguntas que deberán ser encaradas no de manera unívoca sino desde otras sensibilidades; es decir, desde la pluralidad de voces y pensamientos teológicos que hoy en día están esparcidos a lo largo del Continente.

Estas preguntas adquieren sentido si entendemos cuál es la naturaleza de la teología y cómo se expresa en su esencia misma, es decir, en la capacidad de plantearse y formularse una serie de interrogantes sobre lo divino, sobre lo sagrado en general y, especialmente, sobre los humanos que interpretan la fe desde sus realidades contextuales.

De este modo, por el fruto de sus reflexiones se presenta la posibilidad de que el ser humano pueda abrirse hasta llegar a una creciente relación con el Dios revelado en Jesucristo y el Espíritu Santo. La experiencia de Dios en la vida humana permite transformar la propia existencia y aportar a la de los demás. No se puede ignorar que la relación con el Otro y con los otros que son sus semejantes le hará cambiar su visión del mundo y de sí mismo. Así la teología no sólo aportará al desvelamiento de lo sagrado en el mundo, sino también a la comprensión de la historia de la humanidad.

En este sentido, si sabemos que “Para ser libres nos liberó Cristo” (Ga 5,1), entonces la realidad instaurada por Cristo y que la teología cristiana busca, por todos los medios, es fortalecer la libertad de aquellos que consideran a Cristo como su Salvador y Señor, quienes han comprendido al creador como el *Abbá* de Jesús y nuestro. Es propio de nuestro continente mirar la situación en la que vive el pueblo de Dios, comprender el contexto, trabajar incansablemente para cambiar las situaciones de injusticia y empobrecimiento para que se manifieste la verdad expresada por el apóstol de los gentiles. Todo esto se ha entendido desde la misma configuración del pueblo de Israel, expresada en el libro del Éxodo con Moisés y la salida del país de Egipto, como un acontecimiento liberador.

Así pues la búsqueda de Dios no puede ser algo que se realiza de modo meramente teórico sino que exige un testimonio de Él en la realidad social, económica y política del medio en el que nos encontramos, ello será manifestación de esa libertad querida por Dios para su pueblo, que Él mismo inició con el Pueblo de Israel y hoy se extiende hasta nosotros en la Iglesia al servicio de la sociedad y las culturas. En nuestro caso, lo que debe fortalecerse más, es una profunda reflexión de la fe en Cristo desde nuestro contexto latinoamericano para transformar la realidad del ser humano,

particularmente la de los más desfavorecidos del continente, pues “*el verdadero desarrollo es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas*”⁶.

La naturaleza de la teología, tanto en la organización como en su dimensión ontológica, se expresa en su esencia misma, es decir, en la pregunta del ser humano por Dios. Pero ella debe ser entendida como un acto de “ser” de la teología encarnada en la realidad social, lo que conlleva a métodos, procesos, acciones y resultados en pro de la comunidad.

Cada uno de los campos del saber bíblico-teológico, pedagógico, pastoral, desarrollarán sus mejores posibilidades en la medida que confluyan interdisciplinariamente en ambientes académicos y comunitarios que propicien el aprendizaje y la innovación. Por la opción teológica latinoamericana, se comparte solidariamente el clamor de innumerables sujetos eclesiales que reclaman el derecho a saber mejor lo que ya saben y el derecho a participar creativamente en la producción del saber teológico, bíblico y pastoral que ya se adviene en las preguntas, sospechas e intuiciones teológicas que desde los bordes interpelan la académica teológica latinoamericana. Se siente la urgencia del cuidado y apertura a un nuevo tiempo de escucha con-discipular de la Palabra de Dios generadora de desequilibrios necesarios para propiciar y asumir los cambios de esquemas y estructuras cognitivas, actitudinales y espirituales que tanto apremia en nuestros contextos y procesos académicos y eclesiales.

Todo lo anteriormente expuesto muestra la necesidad de descubrir las líneas de la producción teológica en el continente, para poder determinar así si la disciplina está respondiendo a su naturaleza misma y al cometido que tiene de responsabilizarse de la realidad en la que vive.

En este sentido, notamos que en América Latina sería de mucha ayuda un observatorio teológico, donde mediante medios técnicos y tecnológicos se recopilen los trabajos producidos de manera inconexa y diseminados a lo largo del continente y se pongan a disposición de todos mediante una plataforma virtual; de igual modo, consideramos que, salvo algunos *status questionis* relacionados con ciertos trabajos de investigación en algunos centros de formación, falta un trabajo serio de sistematización de todo el

⁶ PABLO VI, “Carta encíclica *Populorum Progressio*”, en: AAS 59 (1967), Editrice Vaticana, Vaticano 1967, n°20.

quehacer y saber teológico. Con esta sistematización se quiere en parte asumir el desafío de despertar el interés y aprecio por la teología en ámbitos civiles y religiosos.

2. El contexto para el nacimiento de una teología contextual en América Latina⁷

A mediados de los años sesenta, a la luz del Concilio Vaticano II, comienza a dar sus primeros pasos la teología de la liberación en América Latina y con ella surgen importantes aportes teológicos en centros de formación tradicional. Es importante anotar que muchos de estos centros de formación y reflexión teológica no comparten ampliamente los intereses y logros de la teología de la liberación que, en un momento de crisis mundial, presenta novedades en la manera de plantear el discurso, analizar las realidades del continente y dar respuesta a ellas.

La coyuntura política de dictaduras, la realidad social de pobreza, el silencio de algunas autoridades eclesíásticas a los regímenes totalitaristas, despertó la conciencia de una nueva manera de hacer teología. Una teología comprometida con la vida, por lo tanto, liberadora, ecuménica y denunciante de la opresión del pueblo latinoamericano.

Ese compromiso social en América Latina durante la década de los sesenta, se ve fortalecido por el triunfo del comunismo cubano, pese a que desde Estados Unidos se intentase frenar este proceso revolucionario bajo el liderazgo del demócrata J. F. Kennedy y su programa conocido como “alianza para el progreso”. Paralelo a esto, vale la pena mencionar que ya desde inicios de esta década en otros países del continente se presenta una revolución desarrollista que va más allá del comunismo socialista y se manifiesta mediante el fenómeno de las guerrillas revolucionarias como: los Tupamaros en Uruguay (1962); Bandera Roja en Venezuela (1964); El Ejército de Liberación Nacional (1964), las FARC (del 1953-1964); y el Ejército Popular de Liberación (1967) en Colombia.

⁷ Este análisis contextual y coyuntural se fundamenta en el trabajo de la investigadora principal, Maricel Mena López, elaborado para una cátedra en la Fundación Universitaria Claretiana, 2010, la cual fue subida a la web por: soda.ustadistancia.edu.co

Estamos ante un panorama mundial de gran agitación dentro del movimiento estudiantil: “mayo francés” en París; la masacre de Tlatelolco en México (1968); el triunfo comunista en Vietnam (1968); el “Cordobazo” estudiantil en Argentina (1969). Al mismo tiempo en los Estados Unidos es asesinado el líder musulmán Malcolm X (1965)⁸ y el líder religioso cristiano Martin Luther King (1969). En la otra parte del mundo, el bloque comunista empieza a dar señales de desintegración y la potencia soviética se distancia de la China comunista, lo que trajo consigo un debilitamiento de la influencia comunista en el mundo.

Como consecuencia, en América Latina se produce un despertar social y eclesial; los diversos movimientos sociales obreros, estudiantiles, profesionales, campesinos, laicos, religiosos emprendieron un gran proceso de renovación social y eclesial. Esta última intenta fortalecer y reorientar la dimensión espiritual y comunitaria de las iglesias locales, aprendiendo de las experiencias de las pequeñas iglesias pentecostales. Estas iglesias pentecostales comienzan a aparecer en los albores del siglo XX en un desarrollo multifocal⁹.

En este contexto el Concilio Vaticano II se inaugura el 11 de octubre de 1962 y se clausura el 8 de diciembre de 1965. Son muchas las expectativas que este Concilio lanza en relación a los problemas del hombre contemporáneo. En el año de 1979 se celebra la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, México. Este documento hizo mucho hincapié en el ministerio de la catequesis. La opción tomada fue la de la comunión y participación, se enfatizó en que la solidaridad comunitaria es parte integral de una catequesis liberadora.

Por su parte, la década de los 80 resultó ser un tiempo muy difícil para los procesos eclesiales, políticos y populares en Colombia y el continente. Debido al panorama mundial, la caída del muro de Berlín (1989), el derrumbe de los socialismos históricos, la era Reagan en Estados Unidos (1980-1988), los documentos de Santa Fe 1 y 2, la elección de George Bush

⁸ Cf., M. A. ECHEVERRY, *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Universidad del Valle, Cali 2007, 105.

⁹ P. MERINO, “Centenario del avivamiento pentecostal en Chile”, *Diálogo Ecuménico* 135 (2008) 7-27.

(padre), el incremento de la deuda externa y la implantación de las “democracias” de seguridad nacional. Colombia especialmente estuvo marcada por grandes persecuciones y represiones de los movimientos populares y eclesiales. Fue una época de intensa lucha de los movimientos considerados alternativos en ese entonces: guerrillas, partidos políticos de izquierda, mientras el narcotráfico tomaba fuerza. En tiempos de Virgilio Barco, fue promulgado el Estatuto Antiterrorista que fortaleció el paramilitarismo, multiplicó las masacres de campesinos, líderes populares y políticos. El contexto eclesial estuvo marcado por las Conferencias Generales del Episcopado realizados en Medellín (1968) y Puebla (1979), visibilizándose en la Iglesia la opción por los pobres, el desarrollo de las CEBs, la lectura popular de la Biblia y una Iglesia profética y mártir en todo el continente.

La década de los 90 inicia con el desencanto de la crisis de los socialismos reales, la guerra fría, el auge del neoliberalismo, la era de la globalización, las guerras de baja intensidad o fragmentadas, el intervencionismo de Estados Unidos en América Latina y el mundo, la expectativa por la celebración de los 500 años del “descubrimiento”, el crecimiento de la economía informal, el desempleo, la exclusión. Todo esto generó un profundo conflicto expresado en la implantación del sistema global de dominación, un reflejo más de la crisis de la modernidad, cuyas características son: primero, el esfuerzo por fortalecer el sistema capitalista a partir de las políticas neoliberales (proceso de globalización de la economía capitalista). Segundo, un proceso acelerado de mayor empobrecimiento y exclusión de las mayorías. En el plano eclesial se percibe el fortalecimiento de las pastorales especializadas hacia los sectores marginalizados, del movimiento de lectura popular de la Biblia y empiezan a desarrollarse con mayor fuerza las llamadas hermenéuticas específicas. Éstas nos están mostrando un rostro más real y específico del pobre y nos están colocando nuevos desafíos.

En consecuencia se hace urgente reorientar la teología latinoamericana a partir de los desafíos que plantean los nuevos contextos culturales, religiosos, sociales, así como las realidades de sus intérpretes, mujeres, indígenas, negros, generaciones, etc. Estas teologías comienzan a mostrar desplazamientos y rupturas en relación con los presupuestos, ejes o mediaciones epistemológicas de las teologías occidentales.

3. Metodología para la investigación

La metodología de la investigación tiene como rasgos principales el análisis documental, con la obligada necesidad de realizar una curaduría de documentos virtuales y físicos (artículos), así como el de utilizar Atlas.ti para el análisis cualitativo de los datos recopilados por los investigadores; desde esta organización de la información que el *software* arrojó se realizó la interpretación de contenidos teológicos producidos en el periodo escogido, ello permitió sistematizar las líneas desde las que se está socializando la producción en Teología en los países elegidos.

En esta investigación se usaron los instrumentales proporcionados por la investigación bibliográfica, la cual consistió en una investigación científica donde se exploró lo que han escrito los diferentes teólogos latinoamericanos.

Cada investigador realizó un inventario sobre las principales revistas teológicas indexadas en cada uno de los países contemplados. En este sentido, este primer informe de investigación hace un diagnóstico preliminar sobre el estado de la producción teológica latinoamericana. Para tal efecto, partimos de algunos criterios generales:

- Analizar prioritariamente revistas científicas indexadas.
- Que la selección sea ecuménica en caso que se cumpla el primer criterio.
- Que se tome en cuenta el aporte a las áreas de teología bíblica, sistemática, de la acción o praxis (moral y pastoral).
- Que se preste atención al diálogo de la teología con las ciencias.
- Que se rastree el aporte de la teología al debate público.

El análisis cualitativo de datos se hizo mediante el *software Atlas.ti*, esta se considera una herramienta importante y especializada, mediante la cual es posible hacer un análisis científico a los datos en cuestión, posibilitando la sistematización y el análisis hermenéutico de los textos. Respaldan con su opinión la herramienta utilizada Marta Sabariego-Puig y compañeros al afirmar que:

ATLAS.ti es un paquete de software especializado en análisis cualitativo de datos que permite extraer, categorizar e inter-vincular segmentos de datos desde diversos documentos. Basándose en su análisis, el software ayuda a descubrir patrones. La unidad hermenéutica es la estructura que contiene los datos y operaciones que realizamos. Contiene: documentos primarios, quotations, codes, memos, familias, y networks¹⁰.

Al respecto, continúan diciendo que estos tipos de *software*:

Resultan apropiados para sistematizar el proceso de reducción de datos, tanto en la codificación de la información como en el proceso de organización y estructuración, según el sistema de categorías utilizado. Concretamente, las principales funciones que desarrollan estos programas contribuyen a gestionar adecuadamente las cuestiones comúnmente discutidas bajo el epígrafe de objetividad, confiabilidad y validez en la investigación cualitativa¹¹.

De lo anterior se desprende que haciendo uso de esta herramienta se logró dar paso a una primera fase que consistió en la selección de las revistas a analizar, el estudio preliminar de los contenidos por país y publicación durante los años 2007-2014 en seis países latinoamericanos, a saber: México, Colombia, Brasil, Perú, Chile y Argentina.

La segunda fase contiene la interrelación del insumo obtenido en la fase 1, a través de la organización de la información mediante *Atlas.ti*, buscando comprender el objeto de estudio. En tal sentido, después de incorporar la información cualitativa en el programa utilizado, se procedió a realizar la codificación de primer orden por palabras o conceptos (Fig. 1) en el que a partir del análisis del examinador de palabras se develaron los tópicos de los discursos proporcionados por los resúmenes y documentos interpretados desde los instrumentos que utilizaron los investigadores, proporcionamos solamente el ejemplo de Chile - Argentina.

¹⁰ M. SABARIEGO PUIG – R. VILÀ BAÑOS, *Introducción al análisis de datos cualitativos y al programa ATLAS.TI 7. Material de apoyo*. Universitat de Barcelona, España 2014,123. Dipòsit digital <http://hdl.handle.net/2445/51023>, citado julio de 2016.

¹¹ M. SABARIEGO PUIG- R. VILÀ BAÑOS, *Introducción al análisis...*, 127.

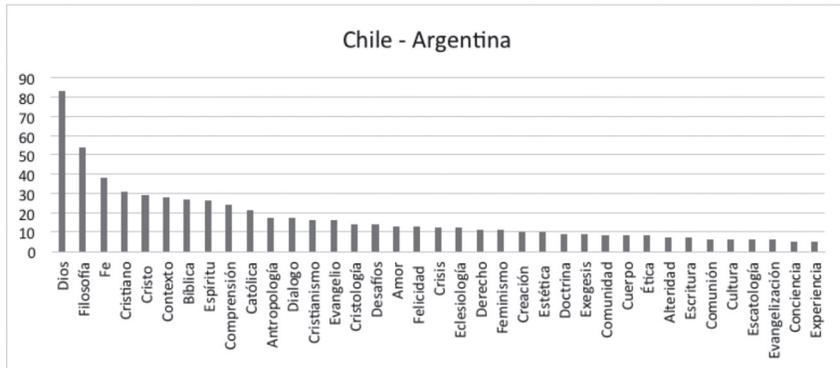


Figura 1. Agrupación por palabras (Fase 2).

Posteriormente se pasó a la codificación teórica y a la generación de redes de conceptos agrupados por familias como en la Figura 2.



Figura 2. Agrupación por familias.

Las sistematizaciones que hicimos son la fuente principal de cuatro familias con sus respectivas categorías de profundización o redes semánticas que propusimos para enriquecer y propiciar una discusión que haga aún más dinámica y profunda la reflexión bíblico-teológica latinoamericana.

Tales familias de profundización epistémica están condensadas en el cuadro anterior.

Estas redes semánticas evidencian los temas y tendencias investigativas, en el caso concreto del contexto, se percibe una intencionalidad o una apuesta por temas que responden a problemáticas contextuales. Las teologías contextuales pretenden interpretar la situación histórica, cultural, económica, social e ideológica de cada contexto respondiendo a la necesidad de las teologías locales. Igualmente nuevos sujetos teológicos en torno a temas actuales van apareciendo, tal es el caso de las teologías feminista y de género, las teologías culturales que incluyen los sujetos étnicos y la preocupación ecológica.

De todo el proceso realizado a través del *Atlas.ti*, vale la pena resaltar sus meritorias posibilidades en la organización e interpretación de la información para lo cual los investigadores realizaron una lectura hermenéutica plasmada en reportes que pueden ser puestos a disposición como herramienta para el Observatorio de Teología.

La tercera y última fase contiene la interpretación de los resultados obtenidos de la fase dos, organizados en cuatro grandes grupos de la teología a saber: Teología Sistemática, Teología Eclesial, Teología del Diálogo y Teología Práctica; cada una de ellas interpretadas a partir de redes semánticas como muestras las imágenes.

Cada uno de los grupos y redes semánticas van acompañados del análisis correspondiente, brindando así elementos de juicio para concluir la producción teológica de algunas revistas indexadas¹².

¹² Por ejemplo, revistas de Colombia: *Theologica Xaveriana* (Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá), *Cuestiones Teológicas* (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín), *Franciscanum* (Universidad de San Buenaventura de Bogotá). Investigaciones y publicaciones teológicas en Brasil: *Revista de Cultura Teológica* (Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo), *Revista Eclesiástica brasileira* (Instituto Teológico Franciscano ITF-Editora Vozes Ltda), *Cadernos de teología pública* (Instituto Humanitas – Unisinos), *Caminhos* (Pontificia Universidad Católica de Goiás), *Estudos de Religião* (Universidade Metodista de São Paulo), *Estudos Teológicos* (Escola Superior de Teología, São Leopoldo). Investigaciones y publicaciones teológicas en México: *Anámnesis* (Provincia Dominicana Santiado de México), *Christus* (Centro de Reflexión Teológica), *Voces* (Universidad Intercontinental), *Revista Iberoamericana de Teología* (Universidad Iberoamericana de los Jesuitas), *Efemérides* (Universidad Pontificia de México), *Revista Mexicana de Derecho Canónico* (Universidad Pontificia de México), *Revista Oikodomen* (Comunidad Teológica de México). *Teolo-*

4. Discusión de resultados: análisis de resultados contrastados con la hipótesis inicial y con la revisión de estudios

La hipótesis desde la que se partió fue que no hay una sistematización de la producción teológica en Latinoamérica, ni un estudio sobre las líneas o categorías propias conocidas sobre esta producción. Esta hipótesis se confirmó al no encontrar una base de datos, observatorio o repositorio donde se encuentren estos contenidos. Al mismo tiempo otros hallazgos fueron que la teología que se está haciendo no se socializa con seriedad ni se tiene actualizada en las mismas páginas de las revistas, que muchas veces no se ocupan en sí de la realidad sino que aparentemente no tienen un impacto en los contextos, no están en diálogo con el mundo. Pareciera desde nuestro punto de vista que muchas revistas se ocupan de producir contenido solamente para contarlos entre su producción, con un elevado lenguaje teológico que no tiene incidencia en la vida pública. También se nota poca científicidad a la hora de escribir artículos porque no aparecen resúmenes ni palabras clave en muchos de ellos, tampoco un aporte claro al conocimiento disciplinar, muchos de los escritos son más reflexiones teológico-pastorales-catequéticas.

Tratando de responder a este vacío las categorías que más aparecen en esta indagación se organizaron desde las siguientes familias de categorías: teología sistemática, teología eclesial, teología del diálogo y teología práctica. Esta categorización ya muestra una tendencia de la producción teológica en el continente. Y cada familia presenta un grupo de categorías que muestran claramente las preocupaciones temáticas y coyunturales de los teólogos. Habría que destacar de todas ellas las siguientes:

- Sociedad y contexto
- Iglesia y comunión
- Teología Latinoamericana y Teología de la Liberación

gía ciencia de la fe. De Chile: *Teología y Vida* (Pontificia Universidad Católica), *Veritas* (Seminario Pontificio San Rafael); *Anales de Teología* (Universidad Católica de la Santísima Concepción). De Argentina: *Teología* (Universidad Católica de Argentina), *Stromata* (Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel); entre otras.

- Biblia y vida de las comunidades
- Interdisciplinariedad, ciencia y fe
- Espiritualidad y compromiso cristiano (moral)

Estas temáticas están evidenciando la existencia de una episteme propiamente latinoamericana cuya característica fundamental es que se elabora desde los contextos. No se trata solamente de elaborar temas teológicos doctrinales sino ver el impacto e incidencia de los mismos en el pueblo de Dios que sigue gimiendo y clamando por justicia.

Se nota entonces una tensión entre aquellos teólogos para quien su sustento teológico es el dogma, la tradición magisterial y cuya teología se desarrolla desde los escritorios con poca incidencia en la vida del pueblo, y aquellos que priorizan una teología encarnada en la realidad.

5. Conclusión

La presente investigación sin lugar a dudas es un aporte a la investigación. Una sistematización de la producción teológica en el continente ofrece un enriquecimiento a la comunidad académica y eclesial, así también permite iniciar diálogos para crear redes, unir esfuerzos y alcanzar un mayor impacto social. Urge que la Teología salga de las aulas, de las facultades y de las revistas, a veces un tanto endogámicas, para que se haga oír de forma dialógica y oportuna en los retos que las personas, grupos y comunidades enfrentan en este tercer milenio.

En los informes finales de la investigación se evidenció que para algunos teólogos es más fácil dialogar desde el discurso religioso que desde el teológico propiamente dicho. Dando la impresión de que para los estudiosos “todo el mundo” tiene la capacidad de opinar de religión, mientras que en lo teológico hay un gran desconocimiento epistemológico. Así lo afirma Lucio Florio para quien *“en ámbitos académicos se prefiere debatir con el fenómeno básico de lo religioso y no con sus formas más racionalizadas, tales como las teologías”*¹³.

¹³ L. FLORIO, “Ciencia y religión, ¿un diálogo reiniciado?”, *Criterio* 2331 (2007) 17. Disponible en: http://www.revistacriterio.com/art_cuerpo.php?numero_id=153&articulo_id=2970, citado en julio de 2016.

Nuestra investigación nos pone en concordancia con este autor, por lo que podemos afirmar que a la teología en general le ha faltado dar razón de las problemáticas aportadas por las ciencias naturales y sociales, que como afirma el mismo autor, *“son, en una gran medida, las configuradoras de la visión acerca del universo y del hombre que más prosperan, al menos en las regiones más desarrolladas del planeta. En este sentido, es indispensable volver a pensar sobre el estatuto científico de la teología, tal como lo hicieron los teólogos del siglo XIII”*¹⁴.

La investigación resuelve el interrogante acerca de si Latinoamérica posee una epistemología teológica propia, encontrando como característica una discontinuidad epistémica con una teología tradicional unívoca y universal, dando paso, a una teología pluralista y contextual.

De este modo, se percibe la existencia de un pensamiento teológico latinoamericano determinado por el contexto social del autor y su comunidad, esto se evidencia en los temas sociales a los que la teología quiere dar respuesta, no obstante, en países como Colombia y Perú se nota una lectura bastante conservadora. Es decir, se exploran temas actuales cuyas respuestas son tradicionales o responden al dogma de la Iglesia Católica. Caso contrario sucede en países como Brasil y México donde se percibe una mayor apertura al diálogo con las ciencias sociales, por lo que se presentan importantes reflexiones en torno al diálogo interreligioso, sexualidad, inclusión, laicidad, respondiendo así a las necesidades del contexto contemporáneo.

El análisis conceptual permitió una mirada al estado actual de la teología contemporánea permitiéndonos percibir que no existe una única metodología teológica. La teología es actualmente un tejido pluralista. En vez de imponer por la fuerza en todo el mundo una teología uniforme, encontramos una disposición cada vez mayor por una confrontación teológica a partir del lugar en que se encuentra cada teología.

La aparición de teologías contextuales o regionales en nuestro continente, tales como las teologías indias, afro-americanas, feministas o de género, holísticas, ecológicas, etc., enriquece el cosmos teológico y revela la necesidad de establecer un diálogo. Por esto, el análisis arrojó una teología capaz de dialogar con las diversas experiencias religiosas de personas y grupos

¹⁴ L. FLORIO, “Ciencia y religión...”, 17.

que forman el imaginario religioso en la actualidad. Esa modificación de la situación de la teología va unida a la responsabilidad que le incumbe a cada teólogo. Pues si antes la responsabilidad de los teólogos estaba con sus propias iglesias, en nuestra era ecuménica tenemos que responderle a la sociedad y a sus necesidades.

Desde el punto de vista epistemológico se puede decir que la teología latinoamericana tiene en su centro al ser humano en una dimensión holística relacional y en diálogo con su contexto. Todos estos elementos tienen la ética como eje transversal. En primer lugar, se entiende al ser humano como persona con un nivel de conciencia tal, capaz de razonar desde el interior. Este es un postulado antropológico fundamental, el cual entiende al cuerpo como un todo, capaz de tomar sus decisiones intelectuales desde el corazón, es decir desde el interior (cf. Rm 2,15; Mc 7,21; Mt 15,18-19). Esta propuesta es extraída de una tradición bíblica en la cual no hay dualismos entre objetividad y subjetividad. En segundo lugar, la dimensión ética intersubjetiva estudia este ser humano como ser relacional. Pone acento en las prácticas relacionales con la sociedad y su entorno (cf. Gn 1,26-30; 2,20.22-23).

Es importante anotar que este trabajo de sistematización da cuenta de la necesidad de plantear nuevas maneras de hacer teología que respondan realmente a los desafíos que plantean la irrupción de los “nuevos” sujetos y el surgimiento de nuevos factores históricos, sociales y culturales en el quehacer teológico. Esto pone de manifiesto la necesidad de hacer una relectura crítica de los métodos “tradicionales” de hacer teología.

Una aclaración sobre el desarrollo del proyecto permite ver su impacto en las actividades de formación y aportes al currículo de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, convirtiéndonos en pioneros en la apertura de un observatorio teológico, interdisciplinar y ecuménico en Latinoamérica que permita monitorear, analizar y sistematizar la producción teológica, inicialmente de las revistas indexadas, pero con el tiempo de libros, textos y todo tipo de literatura teológica.

Finalmente, se confirmó la hipótesis desde la que se partió, en que se afirmaba que no hay una sistematización de la producción teológica en Latinoamérica, ni un estudio sobre las líneas o categorías propias conocidas sobre esta producción, al no encontrar una base de datos, observatorio o repositorio donde se estén estos contenidos. La página web para condensar

la información es un proyecto que necesita mucho más tiempo de maduración.

Bibliografía

- BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México 1997.
- ECHVERRY, A. J., *Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Universidad del Valle, Cali 2007.
- FLORIO, L. “Ciencia y religión, ¿un diálogo reiniciado?” *Criterio* 2331 (2007) 17.
- MENA-LÓPEZ, M., “Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género: hacia la recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad”, *Revista Estudios de Religiao* 1/27 (2011).
- MERINO BEAS, P., “Centenario del Avivamiento Pentecostal en Chile”, *Diálogo Ecuménico* 135 (2008) 7-27.
- PABLO VI, “Carta encíclica Populorum Progressio”, en: *AAS* 59 (1967), Editrice Vaticana, Vaticano 1967.
- SABARIEGO-PUIG, M. - VILÀ-BAÑOS, R., *Introducción al análisis de datos cualitativos y al programa ATLAS.TI 7. Material de apoyo*, Universitat de Barcelona, España 2014.

Artículo recibido el 10 de diciembre de 2016.

Artículo aprobado el 2 de marzo de 2017.

EL ESTADO Y LA POLÍTICA EN EL NUEVO TESTAMENTO

THE STATE AND POLITICS IN THE NEW TESTAMENT

Ángel Luis Sánchez Marín¹

Universidad de Murcia. Murcia, España

Resumen

El estudio y análisis del Nuevo Testamento en el plano de la política y de la configuración del aparato estatal, conduce a la consideración cristiana de la necesidad de una autoridad política que ordene la sociedad hacia el bien común, establezca los derechos y deberes de los ciudadanos, etc., y todo ello, de acuerdo al orden moral y a la ley escrita, pudiéndose llegar, en casos extremos, a la desobediencia civil.

Palabras clave: Autoridad legítima, bien común, orden moral y legal, desobediencia civil.

Abstract

The study and analysis of the New Testament in terms of politics and the configuration of the state apparatus, leads to the Christian consideration of the need for a political authority that orders society towards the common good, establishes the rights and duties of citizens, etc., and all this, according to the moral order and the written law, being able to reach, in extreme cases, civil disobedience.

Keywords: Legitimate authority, common good, moral and legal order, civil disobedience.

¹ Doctor en Derecho y Graduado Social Diplomado. Técnico Superior de Administración General de la Comunidad Valenciana, Profesor Asociado de Derecho Constitucional en la Universidad de Murcia (España). Correo: sanchezymendez@gmail.com.

I. Proemio

En el comienzo del estudio de la doctrina del Nuevo Testamento en relación con el aparato estatal y la política, conviene advertir de principio que aquélla no es sistemática, o sea, que no abarca todos los elementos de la realidad política; no es generalizada, es decir, no toma la vida política en su sentido general y, por último, no es teórica, con lo que no tiene intenciones primariamente doctrinales. Su carácter es más bien práctico: nace del contraste de la vida y se orienta inmediatamente a la configuración del comportamiento².

Hechas estas precisiones, creemos que es necesario apoyarnos principalmente, aunque no de forma única, por razones obvias en un trabajo de estas características, en los pasajes neotestamentarios en cuestión, pues la luz que proyectan debe seguir iluminando la acción de los católicos en la actividad pública³.

II. Postura de Jesucristo ante el Estado y la política

1. Su actitud personal

Se puede afirmar que, según los intereses en juego de cada época y lugar, se ha juzgado de manera diversa la personalidad histórica de Jesucristo. Ha sido visto como un maestro, un moralista, un filósofo, un revolucionario o como un reformador social, tal como ocurre en nuestra época. Ante esta tendencia, habrá que situar su figura dentro del marco histórico de su tiempo y descubrir así su peculiar modo de enfrentarse con su situación temporal. Veamos.

La situación política del judaísmo de la época. La nación judía, que gozaba de cierta autonomía dentro del Estado romano, se configuraba teocráticamente, de tal forma que la comunidad religiosa era coincidente con la comunidad política. Para los fariseos era su "ideal" político, y para los

² Cf. R. COSTE, *Evangelio y Política*, Edicusa, Madrid 1969, 23ss.

³ Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, "De la significación política de Jesús al compromiso de la comunidad cristiana", *Concilium* 84 (1973) 28-39.

zelotes, tal posibilidad constituía el objeto de su labor subversiva. Por su parte, había colaboracionistas con Roma, los denominados saduceos.

La postura de Jesucristo nos la explica J. Alonso: “Jesús se libera del planteamiento dialéctico “teocracia-Estado romano”, de tal forma que supera el planteamiento teocrático (está en contra de la identificación del ideal religioso con el ideal político) y el colaboracionista (está en contra de la indiferencia religiosa de los saduceos)”⁴.

El movimiento de los Zelotes. Este grupo formaba la facción radical del grupo anti romano de oposición. Fundado por Judas el Galileo el año seis de la era cristiana, aspiraba a que en Israel sólo Yavé fuera el rey, se negaba a pagar el tributo al César y preparaba la guerra santa. Desembocó en la sublevación del 66 al 70.

La resistencia frente a los ocupantes romanos era, en tiempos de Jesucristo, el problema por excelencia de Palestina, problema a la vez religioso y político. Todo judío tenía que tomar forzosamente posiciones ante aquel problema.

Hay quien ha querido considerar que Jesucristo fue un zelote⁵. Se aduce a favor de esta tesis que Jesucristo fue condenado a muerte por zelote; su predicación de que el Reino de Dios está cerca; su positiva crítica a Herodes, a quien llama zorro; la presencia de zelotes entre los Doce (Simón y tal vez Judas); actos de su vida interpretados como actuaciones propias de un extremista: entrada en Jerusalén, presencia de armas en Getsemaní, etc.

Por el contrario, se recuerda que Jesucristo hizo manifestaciones opuestas a la violencia; entre los Doce se encuentra un publicano, o sea, un colaborador en materia impositiva con el Estado romano (Mt 5,39); su actitud ante el capitán de Cafarnaúm, etc.

Pues bien, los partidarios de ambas tesis solamente tienen en cuenta una de las dos series de textos, cometiendo así un error inicial, grávido en consecuencias para nuestro problema. “Parten a priori de que la postura de Jesús ha de ser forzosamente simple: o bien fue un revolucionario, o bien un defensor de las instituciones existentes. No se toma en cuenta para nada la posibilidad de que, sin caer en contradicción, la actitud de Jesús respecto

⁴ J. ALONSO, “El compromiso político de Jesús”, *Biblia y Fe* 4 (1978) 176.

⁵ Véase lo que manifiesta sobre este tema O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971, 23ss.

a las instituciones de este mundo tuviera que ser compleja, ya que su fundamento se encuentra fuera de las realidades de este mundo”⁶.

2. Aportaciones doctrinales

Jesucristo no nos dejó directrices exactas sobre la paz, la guerra, la administración o la justicia, por poner unos ejemplos, pero sí hizo comparaciones tomadas de la vida real, que nos ponen de manifiesto su sentido realista, no exaltado, de la vida social, dirigidas a conformar nuestra actitud. Sobre la guerra dice: “Y cuando un rey parte a pelear contra otro rey, ¿no se sienta antes para pensarlo bien? ¿Podrá con sus diez mil hombres hacer frente al otro que viene contra él con veinte mil? Y si no puede, envía mensajeros mientras el otro está aún lejos para llegar a un arreglo. Esto vale para ustedes: el que no renuncia a todo lo que tiene, no podrá ser discípulo mío” (Lc 14,31). Para apostillar sobre la justicia: “Dijo Jesús a sus discípulos: ‘Es imposible que no haya escándalos y caídas, pero ipobre del que hace caer a los demás! Mejor sería que lo arrojaran al mar con una piedra de molino atada al cuello, antes que hacer caer a uno de estos pequeños. Cuidense ustedes mismos. Si tu hermano te ofende, repréndelo; y si se arrepiente, perdónalo. Si te ofende siete veces al día y otras tantas vuelve arrepentido y te dice: ‘Lo siento’, perdónalo’” (Lc 18, 1-5).

Siguiendo este planteamiento que mantenemos, nos cuestionamos de inmediato lo siguiente: si vio las injustas condiciones sociales y políticas de su tiempo, ¿no se escandalizó de ellas e intentó remediarlas?; es que, acaso, ¿era indiferente a las realidades de este mundo?, ¿su mensaje moral no está en relación con la vida de la sociedad? Veamos.

En primer lugar, habrá que afirmar que el objetivo primordial de Jesucristo en su vida pública, no es de orden temporal, sino moral y religioso⁷, lo cual no quiere decir, por otra parte, que sea indiferente a las realidades de este mundo, sino que “rehúsa intervenir directamente en el trastornado

⁶ O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, 25.

⁷ Esta afirmación que hacemos no es gratuita. Encuentra su razón de ser en los mismos Evangelios: el pasaje del pleito de la herencia (Lc 12, 13); el pasaje de las tentaciones –tentación del mesianismo político– (Lc 4, 3-12); “*Mi Reino no es de este mundo*” (Jn 18, 36); el pasaje donde se opone al deseo de la muchedumbre de hacerle rey (Jn 6, 14-15), etc.

engranaje de este mundo por razón del carácter propio de su misión, por ser fiel a ella. Su frecuente expresión ‘yo he venido’ cubre el sentido de su misión: para llamar a los pecadores, para salvar a los extraviados, para entregar su vida como redención”⁸.

En segundo lugar, y conforme puntualiza Schnackenburg, “Jesús no quería, en modo alguno, separar del mundo a sus discípulos e incitarles a la manera de los esenios a alejarse de su pueblo y constituir comunidades cerradas, regidas por un severo código moral. Incluso tampoco quería que, dentro de la comunidad social en la que vivían, formasen grupos cerrados que, por medio de una elevada piedad, del amor fraterno y de la pureza moral, se preparasen al advenimiento del reino futuro de Dios. Jesús envía a sus discípulos en medio del mundo y les encomienda la tarea de anunciar el Evangelio, primeramente a Israel y después a todos los pueblos”⁹. De lo dicho por este autor, se infiere que sería un error considerar que Jesucristo pretendiese desvincular su mensaje moral de las condiciones de la vida terrenal. Veamos, entonces, las referencias de Jesucristo en relación con el aparato estatal y la vida política:

–Visiones realistas: las autoridades judías y las paganas se opondrán al mensaje evangélico (Cf. Mt 10,17-18); “Sabéis que quienes pretenden regir sobre los pueblos, los oprimen y los grandes entre ellos los tratan despóticamente” (Mc 10,42). Estas palabras expresan no un juicio esencial sobre las instituciones temporales, sino un juicio experimental.

–En la cuestión acerca del tributo al César, nuestro personaje, decide claramente que se debe pagar el tributo. Pero añade una segunda frase muy importante: “y restituid a Dios lo que es de Dios” (Mc 12,13.17). Se ha interpretado este precepto evangélico de diversas maneras, pero nosotros, siguiendo a Schnackenburg, entendemos que “si se tiene en cuenta el tenor general de la predicación de Jesús, las concepciones del judaísmo de entonces y la interpretación de las palabras de Jesús en la Iglesia primitiva, puede quizá deducirse más concretamente lo siguiente: Jesús no confiere al César la aureola de una autoridad ‘por la gracia de Dios’. Si no, no podría

⁸ M. VIDAL, *Moral de Actitudes III*, Covarrubias, Madrid 1991, 473

⁹ R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965, 94.

contraponer, como lo hizo, César y Dios. En su ámbito, el Estado, incluso el pagano, tiene su valor y sentido: sus ordenaciones sirven al bien común. Al colocar la obediencia a Dios sobre la obediencia al Estado, establece Jesús ciertas limitaciones a la autoridad del Estado. El Estado no puede atentar contra los derechos de Dios, prohibir su culto u oponerse a sus preceptos; Jesús no acentúa la limitación y caducidad del Estado, ni se mofa de ella. Pero da a entender su dependencia de la voluntad y del poder de Dios”¹⁰.

–La respuesta a Poncio Pilato (“*No tendrías ninguna potestad sobre mí, si no se te hubiera concedido de lo alto*” (Jn 19,11) ha sido tradicionalmente, junto a textos del Antiguo Testamento y otros de san Pedro y san Pablo, el fundamento último de la consideración de que la autoridad viene de Dios. Dice san Pedro: “Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana: ya al Emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos” (1P 13,14), y el segundo afirma: “Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia” (Rm 13, 1-7)¹¹.

Ahora bien, esto no puede interpretarse en el sentido de que todos y cada uno de los gobernantes son constituidos por Dios, pues “pensar que Dios coloca directamente a determinadas personas al frente del Estado, sería contra la experiencia y contra la manera general con que Dios obra en el mundo, que es a través de las causas segundas”, dice Häring¹², sino

¹⁰ R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 98.

¹¹ Sobre este precepto paulino, cf. A. RODRÍGUEZ MERINO, “Problemática en torno a Romanos 13, 1-7. El cristiano y la autoridad civil”, *Estudio Agustiniiano* 15 (1980) 117-126.

¹² B. HÄRING, *La Ley de Cristo III*, Herder, Barcelona 1968, 143.

más bien supone que la autoridad en abstracto, es decir, como fuerza moral capaz de obligar en conciencia, es participación de la autoridad divina, concretada después en la persona o personas gobernantes que el pueblo designe¹³. O, dicho de otra forma, Dios no confió la autoridad a ningún hombre en particular, sino a la sociedad por cierta natural resultancia, la cual, a su vez, determina las personas que han de ejercerla, de tal forma que su autoridad proviene mediatamente de Dios e inmediatamente del pueblo.

–La actitud de Jesucristo ante Herodes demuestra su libertad ante cualquier realidad política. Leemos en el Evangelio: “En ese momento unos fariseos llegaron para avisarle: ‘Márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte’. Jesús les contestó: ‘Vayan a decir a ese zorro: Hoy y mañana expulso demonios y realizo curaciones, y al tercer día llegaré a mi término. Pero tengo que seguir mi camino hoy, mañana y un poco más, porque no es correcto que un profeta sea asesinado fuera de Jerusalén’” (Lc 13,31-32).

Teniendo en cuenta todo lo dicho, podemos sintetizar la posición de Jesucristo frente al Estado y la política de la siguiente manera¹⁴:

–El Estado es una realidad dentro de la existencia actual, pero no puede absolutizarse. El seguidor de Jesucristo debe dar al Estado lo que necesita para su realización como elemento de la condición presente, pero debe oponerse a él cuando exige lo que sólo es de Dios.

–Jesucristo está de acuerdo con los zelotes en reconocer que lo principal es el Reino de Dios; pero está en desacuerdo con ellos cuando rechazan la existencia del Estado como institución profana (y necesaria en la actual situación) y proclaman la guerra santa para instaurar el Reino teocrático. Si los zelotes realizan su ideal hacen aparecer un Estado totalitario mucho más peligroso aún. No se puede hacer un Estado político a partir de la comunidad de aquellos que predicán el Reino de Dios.

¹³ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, Homilía sobre la Epístola a los Romanos, en: <http://www.apostoladomariano.com/pdf/822.pdf>, citado 3 de marzo 2017.

¹⁴ Cf. O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1966, 65-69.

III. Postura de las primeras comunidades cristianas ante el Estado y la política

La relación de los primeros cristianos con el Estado, y la realidad política, no nos ha dejado tampoco una doctrina sistemática a seguir, pero sí apreciaciones fundamentales obtenidas de la aplicación de la enseñanza ético-religiosa de Jesucristo a las situaciones concretas.

1. La situación de los misioneros ante las autoridades

–Los apóstoles ante las autoridades judías. A la prohibición de predicar, contesta san Pedro que es necesario obedecer antes a Dios que a los hombres.

–Los apóstoles se enfrentan con la autoridad teocrática de su pueblo, tal como leemos en los Hechos de los Apóstoles¹⁵. San Esteban se atrevió incluso a polemizar con aquélla, lo que le supuso un apedreamiento público que le segaría la vida¹⁶.

–Los apóstoles y misioneros ante las autoridades romanas. En general, se aprecia la lealtad de aquellos frente a los gobernantes y, a su vez, los funcionarios romanos se comportan de manera correcta con los misioneros, aunque no deja de denunciarse lo sobornable que era el procurador Antonio Félix. Lo que decimos es fácil de comprobar por la relación que mantuvieron, unos y otros, en ciudades como Filipo, Tesalónica, Corinto, Éfeso, o leyendo el mismo proceso de san Pablo en los Hechos de los Apóstoles.

¹⁵ En Hch 5,29-31 leemos: “Pedro y los apóstoles respondieron: Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándole de un madero. Dios le ha exaltado a su derecha como Príncipe y Salvador, para dar a Israel el arrepentimiento y la remisión de los pecados”. A lo que respondió un fariseo llamado Gamaliel: “Israelitas, mirad bien qué vais a hacer con estos hombres... Si su empresa y su obra es de hombres, se desvanecerá; pero si es de Dios, no podréis destruirla: no corráis el riesgo de luchar contra Dios” (Hch 5,35.38-39).

¹⁶ Hch 7,51-53: “¡Testarudos, incircuncisos de corazón y de oído! Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo. Eso hicieron vuestros padres, y lo mismo hacéis vosotros. ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que predijeron la venida del Justo, a quien vosotros acabáis de traicionar y asesinar. Vosotros que recibisteis la ley por ministerio de los ángeles, y no la habéis guardado”.

2. La doctrina de san Pablo

En relación al tema que estamos tratando, hay dos textos de san Pablo muy significativos:

–En Rm 13,1-7, encontramos, el texto ya citado más extensamente: “Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios”.

Como ciudadanos de otro mundo y poseedores de una nueva libertad en Jesucristo, los cristianos podrían sentirse inclinados a desvincularse del poder civil, sobre todo si tal poder lo detentan los no cristianos. San Pablo pone en guardia contra esta incorrecta interpretación del mensaje cristiano. En principio, pues, Dios quiere que sean acatadas las disposiciones que emanan de las autoridades debidamente constituidas; entre estas disposiciones están incluidos los impuestos. Y que se acaten no por miedo al castigo que puede sobrevenirle a uno, sino como un deber de conciencia¹⁷.

–En 1Co 6, 1ss, se puede leer: “Cuando alguno de vosotros tiene un litigio con otro hermano, ¿cómo se atreve a llevar el asunto a un tribunal no cristiano y no lo resuelve más bien entre creyentes? ¿Acaso no sabéis que son los creyentes quienes juzgarán al mundo? Pues si el mundo ha de ser juzgado por vosotros, ¿no vais a ser competentes para juzgar causas más pequeñas? ¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¡Pues mucho más las cosas de esta vida!”.

Este texto puede, en principio, parece que entra en contradicción con el anteriormente referenciado, pues aquél hablaba de la obediencia a la autoridad civil, y éste parece desconfiar de la imparcialidad de los tribunales civiles de justicia de Corinto. Sin embargo, tal antinomia no existe, ya que en Rm 13,1-7, san Pablo no se plantea el problema de las posibles limitaciones del poder civil, y aquí sí, de tal manera que la traducción literal de “a un tribunal no cristiano” debería ser “a un tribunal de injustos”, que sería aquel constituido por personas que no han recibido la salvación mediante la fe y que pueden, por ello mismo, y en un momento concreto, despreciar los derechos de Dios.

¹⁷ Dentro de la misma orientación de Rm 13,1-7 encontramos otros pasajes del Nuevo Testamento en 1P 2,13-16; Tí 3,1-38; 1Tm 2,1-3.

A partir de estos relatos neotestamentarios, y siguiendo a Cullmann, concretamos la postura política de san Pablo: “El Estado no es en sí algo divino. Pero recibe una cierta dignidad por estar todavía dentro del orden querido por Dios. Por consiguiente, también para Pablo es válido: al cristiano le viene impuesta por el Evangelio una actitud crítica ante el Estado; pero tiene que dar al Estado lo que sea necesario para su existencia. Ha de admitir el Estado como institución. Pablo no habla directamente de la pretensión de totalidad del Estado, que pide para sí lo que es de Dios. Pero no cabe duda que no hubiera permitido a los cristianos obedecer al Estado, si éste pide lo que es de Dios”¹⁸.

3. Testimonios del Apocalipsis

Es sabido que el Apocalipsis se escribió en la época del emperador Domiciano, hermano de Tito. No se sabe a ciencia cierta si fue escrito por san Juan o no, habiendo autores que piensan más bien en un discípulo suyo. Lo que sí sabemos es que fue una época de gran persecución de los cristianos, que condicionó la escritura de este libro, dado el carácter apocalíptico que presenta, con un gran simbolismo y multitud de matices: imágenes atrevidas, cantos, etc.

En lo que a nosotros nos interesa, y tal vez por lo dicho, se nos presenta un Estado que exige de sus súbditos la adoración o apoteosis de los emperadores, lo que acarrea su divinización. Lógicamente para el cristiano, este tipo de aparato estatal, que excede con creces sus límites competenciales, sólo puede encontrar el fundamento de su autoridad, no en Dios, sino en el mismo Satanás¹⁹. Su enseñanza es extrapolable al momento actual, como base para el rechazo del Estado totalitario, en el sentido de que éste pretende establecer una *estatolatría* pagana en su favor, y no tiene en cuenta para nada, los derechos religiosos de su pueblo.

¹⁸ O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento*, 79.

¹⁹ Ap 13,1-18; 14,9-11; 16, 2; 19, 20. Antes que en el Apocalipsis, concretamente en los Hechos de los Apóstoles, ya encontramos que la divinización del gobernante es una blasfemia ante Dios (12,19-23).

IV. Conclusiones

La actitud del Nuevo Testamento ante el Estado y la política es realista, ni utópica ni revolucionaria, de búsqueda de una difícil situación de equilibrio entre el aparato estatal y la sociedad. Resumamos, para terminar este trabajo, esta afirmación:

–La necesidad de la autoridad política implica su carácter natural para la sociedad y, por tanto, su origen último en Dios, autor de la naturaleza social del hombre. Esto no supone que los hombres no tengan derecho de elegir las personas que ellos quieran y consideren más aptas para que les gobiernen. No es defendible entonces la postura disolvente del anarquismo.

–La misión de la autoridad pública consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad. Dado este fin colectivo, se nos enseña desde el Nuevo Testamento, que se debe dar lealmente al Estado todo lo que sea necesario para su existencia. O dicho de otra forma: su origen divino crea auténticos deberes morales de conciencia, entre los que destaca, como primero de ellos, el de obedecer a la autoridad en cuanto tal. Esto, lógicamente, supone el rechazo de cualquier zelotismo.

–Dado el origen y destino que tiene la autoridad política, ésta debe de atenerse a la ley moral, lo que equivale a ser autoridad justa: para aprobación del bien y castigo del mal. Para lo primero, tiene que tener la posibilidad de imponer a los ciudadanos deberes cívicos de distinta índole. Para lo segundo, el Estado tiene que disponer de un poder coactivo y penal contra los infractores del derecho.

–Por su parte, la sociedad civil tiene que cumplir ante el Estado una función vigilante. Es decir, permanecer, por principio, crítica ante todo Estado y prevenirle de la transgresión de sus límites.

–La sociedad civil debe negar al Estado que traspasa sus límites lo que éste pide de ella en el terreno de la transgresión religioso-ideológica, y debe calificar esta transgresión, valerosamente, como contraria a la Divinidad.

–En casos extremos, y ante una autoridad injusta, tiránica o enemiga de Dios, abiertamente maligna, como señalábamos en páginas anteriores, puede ser legítima la desobediencia. Se trataría, entonces, de reivindicar derechos que las personas poseen de suyo y con anterioridad al Estado.

Bibliografía

- ALONSO, J., “El compromiso político de Jesús”, *Biblia y Fe* 4 (1978) 151-174.
- COSTE, R., *Evangelio y Política*, Edicusa, Madrid 1969.
- CULLMANN, O., *El Estado en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1966.
- , *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M., “De la significación política de Jesús al compromiso de la comunidad cristiana”, *Concilium* 84 (1973) 31-39.
- HÄRING, B., *La Ley de Cristo III*, Herder, Barcelona 1968.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la Epístola a los Romanos*, en: <http://www.apostoladomariano.com/pdf/822.pdf>
- RODRÍGUEZ MERINO, A., “Problemática en torno a Romanos 13, 1-7. El cristiano y la autoridad civil”, *Estudio Agustiniano* 15 (1980) 117-126.
- SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965.
- VIDAL, M., *Moral de Actitudes III*, Covarrubias, Madrid 1991.

Nota recibida el 14 de marzo de 2017.

Nota aprobada el 23 de mayo de 2017.

P. HARRISON (ED.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*, Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas 2017, 415 pp. ISBN Sal Terrae 978-84-293-2672-7. ISBN U.P. Comillas 978-84-8468-691-0.

En este libro, el editor Peter Harrison, reconocido historiador que se ha dedicado a investigar las relaciones entre ciencia y religión, ha reunido a varios de los más destacados autores contemporáneos en este ámbito.

La obra consta de un prólogo, una larga introducción (pp. 15-25) hecha por el editor, y catorce capítulos agrupados en tres secciones.

La primera, titulada “Interacciones históricas”, trata sobre algunas relaciones históricas entre ciencia y religión, y consta de cinco capítulos en los que se muestra el error de lo que se ha llamado el “mito del conflicto” que establece a la ciencia y a la religión como términos antagónicos y excluyentes. En el primer capítulo, David Lindberg muestra cómo en la patristica y el cristianismo medieval, si bien es cierto hubo algunos episodios aislados de conflicto entre estas dos magnitudes, lo usual fue una coexistencia pacífica. En el segundo capítulo, John Henry trata las relaciones entre la religión y la revolución científica de los siglos XVI y XVII, indicando que muchos de los grandes innovadores eran creyentes, incluso teólogos. Además, en contra del planteamiento común de que la ciencia moderna es fruto de la separación entre ciencia y religión, presenta varias teorías que muestran los orígenes religiosos de la ciencia moderna. Menciona también el caso Galileo, al que califica de atípico y que no corresponde, por tanto, sacar conclusiones generales. Lo que pasa es que históricamente se han resaltado los casos aislados. En el capítulo tercero, Jonathan Topham examina las diferentes maneras de entender la teología natural y explica el papel que ella desempeñó en las ciencias desde la Edad Media hasta finales del s. XIX. En el cuarto capítulo, Jon Roberts lo dedica a Darwin y su teoría, y a las diferentes reacciones religiosas que suscitó, tanto a favor como en contra, tomando en cuenta que tuvo partidarios creyentes, así como férreos adversarios entre prestigiosos científicos. En el capítulo quinto, John Hed-

ley Brooke repasa las relaciones entre ciencia y secularización, poniendo en cuestión la afirmación simplista de que la ciencia es la causa de la secularización.

La segunda sección versa sobre las relaciones actuales entre ciencia y religión y está conformada por otros cinco capítulos. En el primero de ellos, Ronald L. Numbers muestra el surgimiento del creacionismo científico y de la teoría del diseño inteligente. En el segundo, Simon Conway Morris, fundamentado en los numerosos ejemplos de evolución convergente, plantea que en el esquema evolutivo la vida inteligente aparece como una etapa inevitable. En el tercer capítulo, William Stoeger trata cuestiones cosmológicas exponiendo la visión actual de la historia del universo y sus posibles implicaciones religiosas. Muestra dos interpretaciones, una que indica que una inteligencia sobrenatural predeterminó los parámetros básicos del universo para que surgiera la vida; y otra que indica la existencia de multiversos, refiriendo que también es compatible con la creación divina del universo. En el cuarto capítulo, Fraser Watts presenta las relaciones entre psicología y teología, indicando contribuciones que se pueden hacer en ambos sentidos, desde la teología a la psicología y vice-versa. En el quinto capítulo, John Evans muestra cómo los extraordinarios avances de las ciencias biomédicas han llevado consigo el planteamiento de un sinnúmero de dilemas morales: éste es el ámbito de la bioética con los diversos estilos de razonamiento moral que se dan en ella.

El libro se cierra con la tercera sección que presenta en cuatro capítulos problemáticas que atañen al ámbito de la filosofía. En el capítulo primero, Michael Ruse examina las relaciones entre el naturalismo metodológico, que estudia el mundo sin recurrir a explicaciones sobrenaturales, y el naturalismo, entendido como ateísmo, afirmando que las explicaciones naturalistas no necesariamente hacen inválidas las creencias religiosas. En el capítulo segundo, Nancey Murphy, ante la explicación reduccionista de la ciencia que dice que la mejor manera de comprender un fenómeno complejo es considerar las operaciones de las partes que lo componen, principio inaplicable a la conciencia humana, al libre albedrío y a la acción divina, postula un modelo explicativo complementario invocando los principios de emergencia y de causalidad descendente. Este modelo permitiría explicar las propiedades emergentes que surgen de los componentes más básicos trascendiéndolos y la acción divina. En el capítulo tercero, John Haught,

siguiendo a Whitehead, postula una metafísica alternativa a la clásica (de un Dios fuera del tiempo, inmutable e impasible) en la que un cosmos en devenir y un Dios que es capaz de cambiar está más en consonancia con supuestos clave de las tradiciones religiosas sobre el carácter personal y receptivo de Dios. En el capítulo final, Mikael Stenmark critica la cuádruple tipología de Ian Barbour para clasificar las relaciones entre ciencia y religión y presenta una tipología alternativa que daría mejor cuenta de tales relaciones con sus diferentes matices.

La presente recopilación, consciente de sus limitaciones dada la amplitud del tema, es un valioso aporte para quienes deseen tener una panorámica actualizada de la discusión. Muestra, además, cómo el debate sobre las relaciones entre ciencia y religión, lejos de languidecer y extinguirse, como planteaban algunos, está vivo y lleno de dinamismo, considerando que ésta es una obra introductoria a la problemática.

Arturo Bravo

Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción.
Concepción, Chile.
Correo: abravor@ucsc.cl

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An. Teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An. Teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An. Teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An. Teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá dos ejemplares impresos de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas:

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además, deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego la inicial del nombre. A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego la inicial del nombre, seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 20 páginas para los artículos y de 10 páginas para la sección notas.

La revista **An. Teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifican a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en *VERSALITAS*, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en cursiva, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

G. PINO, “Una aproximación al concepto de „naturaleza” en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO - F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

Para citar a partir de la segunda vez hay que hacerlo de manera abreviada colocando la inicial del autor, el apellido, dos o tres palabras del título más puntos suspensivos y la página citada:

H. PINO, *Introducción a la Biblia...*, 90.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada. Ejemplo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, "Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)", *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferentemente "bwhebb" para el texto hebreo y "bwgrkl" para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas:

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, título del libro en *cur-siva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a

un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

An. Teol. no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Para toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: anual \$15.000.

Extranjero: anual USD \$45.

Número suelto: nacional \$8.000. Extranjero: USD \$25.

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2017,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19.1

Primer semestre 2017

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- “Work for the good of the city to which I have exiled you”. Reflections on
Jeremiah’s instructions to the exiles in Jer 29:5-7
“Trabajen por el bien de la ciudad a la que los he exiliado”. Reflexiones
sobre las instrucciones de Jeremías a los exiliados en Jer 29:5-7
EBERHARD BONS..... 7-22
- Conciencia y libertad como expresiones de la subjetividad y constitutivo
fundamental de la existencia humana, en el pensamiento teológico de
Juan Alfaro
Consciousness and freedom as expressions of the subjectivity and funda-
mental constituent of human existence in Juan Alfaro’s theological thought
CARLOS ÁBRIGO OTEY 23-45
- La paradoja de lo femenino hoy
The paradox of the feminine today
ANNELIESE MEIS W. 47-73
- La necesidad de potenciar el laicado como expresión del Vaticano II en un
contexto de secularización
The need to potentiate the laity as an expression of Vatican II in a
secularization’s context
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA..... 75-96
- Pensar una pedagogía teológica de la esperanza
Thinking about a theological pedagogy of hope
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 97-115
- Hacia un observatorio teológico interdisciplinar y ecuménico latinoamericano
Towards a latin american interdisciplinary and ecumenical theological
observatory
MARICEL MENA - PATRICIO MERINO - JORGE MARTÍNEZ..... 117-133
- NOTAS
- El Estado y la política en el Nuevo Testamento
The State and politics in the New Testament
ÁNGEL LUIS SÁNCHEZ MARÍN..... 135-146
- RESEÑAS
- P. HARRISON (ED.), *Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente*,
Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas 2017, 415 pp. ISBN Sal
Terrae 978-84-293-2672-7. ISBN U.P. Comillas 978-84-8468-691-0.
ARTURO BRAVO 147-149

