

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

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

Volumen 22.2

Segundo semestre 2020



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

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

ISSN 0717-4152
ISSN 2735-6345

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

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

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](http://www.atla.com)

DIRECTOR

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

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

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

Dr. Eberhard Bons

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

Dr. Hernán Cardona

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

Dr. Antonio Castellano

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

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

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

Dr. Ricardo Ferrara

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

Dr. José-Román Flecha Andrés

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

Dr. Mario de França Miranda

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

Dr. Kamel Harire Seda

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

Dr. Víctor Martínez Morales

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

Dr. Diego Melo

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

Dr. Patricio Merino Beas

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

Dra. Lorena Miralles Maciá

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

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

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

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

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 22.2

Segundo semestre 2020



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
FACULTAD DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 22.2

Segundo semestre 2020

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- No saber y no reconocer: dos metáforas para pensar la crisis desde la resurrección de Jesús
Not knowing and not recognizing: two metaphors to think about the crisis since the resurrection of Jesus
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 185-205
- familia y la vida de fe en tiempo de crisis
Family and life of faith in times of crisis
EDGAR ENRIQUE VELÁSQUEZ CAMELO 207-226
- La caridad punto de encuentro: el diálogo entre saberes para potenciar las actividades de proyección social
The charity meeting point: the dialogue between knowledge to encourage the activities of social impact project
PIEDAD GAÑÁN ROJO 227-245
- Claves hermenéuticas para una reflexión teológica
Hermeneutical keys for a theological reflection
ANTONIO BENTUÉ 247-273
- El cuestionable reaprovechamiento de recintos en la creación del espacio litúrgico
He questionable reuse of enclosures in the creation of the liturgical space
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO 275-307
- Virtualización de la Experiencia Religiosa: Algunas Interpelaciones de la Cibercultura a la Acción Evangelizadora de la Iglesia
Virtualization of the Religious Experience: Some Interpellations of the cyberculture to the Evangelizing Action of the Church
ALEJANDRO CERDA SANHUEZA 309-326

NOTAS

San Miguel Arcángel en los comentarios de Cornelio a Lapide
St. Michael the Archangel in Cornelius à Lapide's commentaries

SALVADOR DANIEL ESCOBEDO 327-346

RESEÑAS

M. Muler-Colard, *El otro Dios. La queja, la amenaza y la gracia (Fragmentos 68)*, Fragmenta, Barcelona 2020, 128 pp. ISBN 978-84-17796-36-5

LUCIANO TRONCOSO GUTIÉRREZ 347-351

NO SABER Y NO RECONOCER: DOS METÁFORAS PARA PENSAR LA CRISIS DESDE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

NOT KNOWING AND NOT RECOGNIZING: TWO METAPHORS TO
THINK ABOUT THE CRISIS SINCE THE RESURRECTION OF JESUS

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

ORCID: 0000-0002-2474-9185

Recibido: 20.04.2021

Aceptado: 20.05.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.001>

Resumen

El presente artículo busca ofrecer una lectura espiritual a la crisis a partir de los conceptos de imaginario y metáfora. En la bibliografía se indica que dichas categorías favorecen una desmesura interpretativa de las imágenes tradicionales, poéticas, filosóficas, teológicas y bíblicas. Por medio de ellas se inaugura una nueva forma de interpretación de la realidad. A partir de ello, y de un modo más específico, se buscará pensar cómo la Resurrección de Jesús expresada en dos metáforas, “no saber” y no “reconocer”, nos permite repensar y dar un nuevo significado a la crisis sanitaria, eclesial y sociopolítica actual.

Palabras clave. Imaginarios, gestos, metáforas, Resurrección de Jesús.

Abstract

This article seeks to offer a spiritual reading of the crisis based on the concepts of imaginary and metaphor. The bibliography indicates that these categories favor an excess of interpretation of traditional, poetic, philosophical, theological and biblical images. Through them a new form of interpretation of reality is inaugurated. Based on this, and in a more specific way, we will try to think about how the Resurrection of Jesus expressed in two metaphors, “not to know” and “not to recognized”, allows us to rethink and give a new meaning to the current health, ecclesial and socio-political crisis.

Keywords. Imaginaries, gestures, metaphors, Resurrection of Jesus.

¹Es Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magister en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es académico Instructor Adjunto en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, académico de la Universidad Alberto Hurtado, Profesor del Seminario Metodista de Santiago de Chile y estudiante de doctorado en Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: jp Espinosa@uc.cl

1.- Presentación

Si leemos con detención los relatos de la resurrección de Jesús presente en los Evangelios, podremos encontrar un elemento que transversalmente se repite en ellos, a saber, la incapacidad de los discípulos de reconocer al resucitado. Dos metáforas de la crisis de reconocimiento serán las que busquemos pensar en esta propuesta: el “no reconocer” en Emaús y el “no saber” de Magdalena y los discípulos pescando; ambos en el Evangelio de San Juan.

A nuestro entender, estas dos metáforas son parte de lo que, para efectos de este artículo, denominaré un *imaginario de la crisis*. Por este concepto busco entender la ausencia de referencias o puntos de anclaje y de crisis de subjetividades al interior de la comunidad cristiana las cuales, en cierta medida, pueden extrapolarse a la comunidad social y cultural actual, sobre todo a nuestra vivencia en medio de la pandemia.

La antropología del *imaginario de la crisis* es el elemento vector que utilizaré a modo de enfoque para pensar cómo la Resurrección ofrece una recuperación del sentido ante el absurdo de la crisis. Con la experiencia del encuentro con el resucitado (con el totalmente otro) los interlocutores pasan (experimentan la pascua) de “no reconocer” a “reconocer” y de “no saber” a empaparse de la presencia siempre nueva del Cristo Pascual.

La presente propuesta se articulará en los siguientes momentos: en primer lugar, la presentación del concepto del imaginario, entendido como la capacidad de ensanchar las fronteras del conocimiento y de la forma en la que interpretamos la realidad y los textos. En segundo lugar, me abocaré a reflexionar las dos metáforas que se proponen, a saber, el “no saber” y su potencial de recuperación de la incertidumbre y, finalmente, el “no reconocer” con la capacidad de transitar pascualmente hacia el recuerdo, la memoria de la voz, de los gestos y del cuerpo.

2.- Aprender a ensanchar las fronteras: el imaginario

2.1. El concepto del imaginario

Dice la narradora y ensayista argentina Graciela Montes: “yo hablo aquí de ensanchar la frontera, de construir imaginarios, de fundar ciudades libres, de hacer cultura, de recuperar el sentido, de no dejarse domesticar,

de volver a aprender a hacer gestos, a dejar marcas”². Pienso que esta intuición de la ensayista trasandina es aquello que mueve – en parte – el desarrollo que quisiera presentar. El tiempo del estallido social, la época de la pandemia y el futuro tiempo de la post-pandemia, tienen que ver con un centro común: se mueven dentro del imaginario. La experiencia de no saber muy bien hacia dónde nos movemos, la lógica de la incertidumbre, la vivencia de las contrariedades, se podrían entender desde la capacidad que se tiene al momento de *ensanchar la frontera*. Ensanchar la frontera, para Montes, tiene que ver con la audacia que la palabra poética tiene en medio del imperio de lo calculado, de lo concordante y de lo que aparece como normalizado. Por ello la autora sostiene que la capacidad narrativa, la irrupción de los cuentos, de las fábulas y de los mitos, de lo que ella llama “el territorio del imaginario”³ es, ante todo, una “red de resistencia”⁴.

A través de la resistencia, propia de la creación de la creación literaria que, tomando prestados elementos de la experiencia cotidiana es capaz de horadar la misma experiencia, es desde donde se propone presentar algunas intuiciones en torno a cómo el acontecimiento de la Resurrección de Jesús ofrece un tipo de imaginario, al que denomino *de crisis*, el cual puede ayudar a repensar las formas de búsqueda de sentido en un tiempo de profundo quiebre.

Lo interesante del imaginario pasa por la búsqueda de una capacidad altamente creadora de la mente humana, de un cierto tiempo de “despertar”⁵, tal y como lo afirma Gastón Bachelard. De esta manera, es que la red de imaginaciones que se pueden proveer al momento de querer comprender la realidad es un elemento del cual se sugiere recuperar su centralidad. Uno de los teóricos que más ha abordado esta cuestión es Gastón Bachelard, hasta el punto de proponer una epistemología de lo imaginario. Para Bachelard la función del imaginario:

“es la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de

² G. MONTES, *La frontera indómita: en torno a la construcción y defensa del espacio poético*, FCE, México 2017³, 59.

³ G. MONTES, *La frontera indómita...*, 16.

⁴ G. MONTES, *La frontera indómita...*, 16.

⁵ Cf. G. BACHELARD, *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, FCE, México 2016⁶, 32.

cambiar las imágenes. Si no hay cambios de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante”⁶.

Desde esta intuición bachelariana, se vuelve a la cuestión central de cómo el imaginario supone esta red de resistencia contra la normalización *per se* de los elementos que sirven como criterios de reconocimiento e interpretación de la realidad. Al poseer una dinámica altamente provocativa, el imaginario constituye una mirada *sub-versiva* de un relato fijo. Pero, si se reconocen las funciones propias del psiquismo humano, es posible percibir que lo plástico de la interpretación y de la creación de herramientas y categorías para reconocer aquello que está en la realidad o que la supera en el caso de lo divino, se puede encontrar que el imaginario representa una fuerza de horadación mucho mayor. En palabras de Bachelard: “gracias a lo imaginario, la imaginación es esencialmente abierta, evasiva. Es dentro del psiquismo humano la experiencia misma de la apertura, la experiencia misma de su novedad”⁷. En otro momento, el filósofo y epistemólogo francés sostiene:

“ante las imágenes que nos proporcionan los poetas, ante esas imágenes que nunca nosotros habríamos podido imaginar por nuestra cuenta, esta inocencia del maravillarse es muy natural. Pero si vivimos con pasividad ese maravillarnos, no participaremos demasiado profundamente en la imaginación creadora. La fenomenología de la imagen nos pide que active-mos la participación en la imaginación creadora”⁸.

Y, más adelante indica: “todos los sentidos se despiertan y armonizan en la ensoñación poética. Y esta polifonía de sentidos es aquello que la ensoñación poética escucha y la conciencia poética debe registrar”⁹. El imaginario, por tanto, invita a quitar de la mente, del corazón y del espíritu la mirada unívoca de la realidad y de la aproximación interpretativa a ella. Estas imágenes poéticas son aquellas que recrean lúdicamente las categorías y las formas de acceso a los textos, a las preguntas y a sus intentos de respuestas. Por ello el imaginario es fecundo, nunca estático, sino que es extático; está en movimiento, es profundamente dinámico, inventivo y

⁶ G. BACHELARD, *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*, FCE, México 2017¹¹, 9.

⁷ G. BACHELARD, *El aire y los sueños...*, 9.

⁸ G. BACHELARD, *La poética de la ensoñación*, FCE, México 2014, 14.

⁹ G. BACHELARD, *La poética de la ensoñación...*, 17.

propositivo. En palabras de Gastón Bachelard:

“un espíritu demasiado geométrico, una visión demasiado analítica, un juicio estético que se obstruye con términos del oficio, son otras tantas razones que detienen la participación de las fuerzas cósmicas elementales. Esa participación es delicada”¹⁰.

Con lo anterior, se presenta que la construcción o el establecimiento de imágenes y figuras para comprender la realidad es el centro de la misma propuesta del imaginario. Para la comprensión de dichas perspectivas, uno de los grandes teóricos del uso de los imaginarios es Cornelius Castoriadis¹¹. Él considera que el factor clave al momento de comprender el imaginario es el uso del lenguaje. Este filósofo indica que el pensamiento necesita del lenguaje para existir, y que, a su vez, el lenguaje existe dentro de una comunidad humana que lo crea y lo legitima en cuanto expresión de una realidad que busca significar. Esta comunidad tiene el carácter de ser histórica, con lo cual el lenguaje, las metáforas, las figuras y el imaginario nacen de contextos históricos y sociales determinados. Dichos contextos, al estar entramados por una variedad de enunciaciones, experiencias, modos de mirar e interpretar la realidad, hacen que los imaginarios nunca sean unívocos, sino más bien, son equívocos, polisémicos. Estas características son las que, a juicio de César Carbullanca, no posee el texto clásico. Para él:

“el texto clásico tiene un sentido único y esto, paradójicamente en un doble sentido. De un lado se presume que el texto contiene un sentido y es uno solo, de otro lado que el sentido procede unilateralmente del autor y va hacia el lector (...) un texto clásico es una entidad cerrada, clausurada y el sentido radica en la misma materialidad del texto, es decir, es un texto sin cultura, a-histórico”¹².

Esta distinción entre *texto clásico e imaginario* resulta clave al momento de comprender el sentido profundo de la segunda experiencia. Se podría expresar incluso una suerte de ampliación del concepto del texto en cuanto a que, con la presencia del imaginario, éste asume el carácter de ser una producción cultural, social e histórica, con incidencia en la comprensión

¹⁰ G. BACHELARD, *El derecho de soñar*, FCE, México 2017⁴, 43-44.

¹¹ C. CASTORIADIS, “El imaginario social constituyente”, <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>, citado, 14 septiembre 2020.

¹² C. CARBULLANCA, “Exégesis, texto e imaginario”, *Estudios Teológicos* 59/2 (2019), 288.

de una comunidad consigo misma y del proceso de interpretación que dicha comunidad tiene de la realidad que la rodea. En palabras de Armand Puig “el diálogo del texto con el mundo y la historia (...) debe ser siempre contextual, es decir, se debe encarnar y enraizar en la cultura. Si no hay concreción, la hermenéutica del texto queda estéril y sin fuerza”¹³.

Con esto, la interpretación o traducción realizada en el proceso de creación de las imágenes, depende de las motivaciones que están en la base de su creación y de su dimensión comunitaria y social. Este carácter de socialización del imaginario muestra, a entender de Castoriadis, que el ser humano no vive en una suerte de estado puro, sino que siempre está en socialización, y que no existe un pensamiento ingenuo o históricamente neutral. Esto es llamado por Castoriadis como “ensamblado de elementos preexistentes”¹⁴. Por este concepto se comprende cómo existe una serie de marcas sociales y conceptuales mayores que nos permiten entendernos en la comunidad de la cual surge el imaginario como espacio de comprensión de lo real. Con ello, la imaginación o el tema del imaginario crean un mundo para la sociedad y van dando lugar a la psique personal y social de los individuos¹⁵. Son lo imaginarios, por tanto, una representación del mundo.

En relación con esto, y dentro del concepto del imaginario, los autores reclaman la necesidad de pensar un acercamiento antropológico al mismo o de pensar una antropología de lo imaginario. Uno de estos acercamientos es el de Ángel Carretero Pasín. Carretero comienza definiendo al ser humano como un ser “propiaamente imaginante”¹⁶. La imaginación, como ya se anotó con Castoriadis, pertenece a la psique de cada hombre y mujer, aun cuando el modelo empírico o de la razón instrumental considere que todo lo relativo a la imaginación es solo una ilusión o puede ser considerado como una realidad pre-científica. Esta estructura imaginante del ser humano, como marca constitutiva de la misma existencia humana, manifies-

¹³ A. PUIG, “Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana”, *Teología y vida* 59/4 (2018), 567.

¹⁴ C. CASTORIADIS, “El imaginario social constituyente”, en: <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>, citado 14 septiembre 2020.

¹⁵ Dice Carretero Pasín: “en suma, según Castoriadis, existiría una condición humana sustancialmente imaginante que se expresa por medio de lo simbólico”, en: A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico a lo imaginario”, *Agora-Papeles de Filosofía* 22 (2003), 178.

¹⁶ Cf. A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico...”, 177.

ta una “antropología de lo profundo que retoma lo arcaico, lo fundante”¹⁷ Por ello, el imaginario y al estar fuertemente enraizado en la misma condición humana, se manifiesta a juicio de Carretero como una “estructura de sentido”¹⁸. En este mismo sentido Carrera indica que el imaginario se entiende como:

“generatriz en las prácticas cotidianas, sociopolíticas o sacro-sociales, donde lo observable no es el imaginario en sí mismo, sino su incidencia en las representaciones sociales, las construcciones ideológicas, las creencias, la tradición o las acciones sociopolíticas”¹⁹.

Por ejemplo, decir “transformación” como concepto, experiencia o imaginario, no significa lo mismo para un grupo o para otro. Es necesario recordar cómo el concepto, cualquiera sea, posee significado, significantes e imágenes acústicas. Por la presencia de estos elementos puede existir diversidad al momento de comprender un determinado concepto. Decir por ejemplo “*cuervo*”, manifiesta una pluralidad de nociones o interpretaciones que muestran que los imaginarios que surgen de los grupos humanos son variados como variados son los mismos grupos. Desde la lógica de Carrera, expuesta anteriormente, se explicita que un grupo humano no observa el imaginario, sino que interpreta e interioriza las prácticas y creencias que de él surge. Los grupos sociales se mueven gracias al concepto del mismo imaginario. Y algo pasa también con el concepto de Resurrección. Es un concepto amplio, metafórico o polisémico, en cuanto manifiesta distintos significados y posibilidades de construcción teórica y práctica. Es decir, el imaginario permite interpretar la historia y la realidad y, a su vez, genera las pistas para organizar las prácticas que surgen de dicha actividad interpretativa.

El estatuto del imaginario en su relación con la antropología, posee otra arista que es importante recuperar al momento de querer pensar la propuesta de este artículo, a saber, la capacidad de entender el imaginario o las figuras simbólico-metafóricas desde lo estético. Carretero Pasín indica que, en medio de la productividad del mundo moderno, el cual, y a su juicio, genera un vacío de significación en la vida cotidiana, es necesario volver a

¹⁷ A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico...”, 179.

¹⁸ A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico...”, 181.

¹⁹ J. CARRERA, “Entre lo imaginario y lo real. Teórica y reflexividad para una antropología de lo imaginario”, *Cinta moebio* 59 (2017), 144.

pensar la fantasía, la ensoñación, la imaginación y todos aquellos aspectos que permiten superar el horror al vacío. Carretero Pasín sostiene que “el hombre busca enriquecer su existencia a través de minúsculos sueños, de micromitologías proxémicas, de proyecciones fantasiosas que, así convierten en soportable su vida cotidiana”²⁰. Con ello, el imaginario surge incluso como una experiencia de resistencia ante las faltas antropológicas que genera el excesivo racionalismo, la urgente impronta empírica o la razón instrumental, o como intuye Juan Carrera en cuanto el imaginario invita al “cuestionamiento del orden establecido”²¹.

Ante estas situaciones, Carretero comenta la función del imaginario en los siguientes términos: “ante la imposibilidad real de canalizar y materializar su imaginación en el orden tecno-productivo cotidiano, el ser humano alza un clandestino mundo imaginario que colma una compensadora ficción a su vida y estetiza su existencia”²².

Estetizar la existencia significa aprehenderla en su realidad más profunda y en su necesaria multidimensionalidad, en ese exceso de sentido que poseen todas las imágenes, metáforas y símbolos. De alguna manera ese carácter de resistencia que poseen la poesía, las propuestas filosóficas, teológicas, los sueños, las esperanzas, el anhelo del proyecto, tienen que ver con lo estético del imaginario y con la capacidad de mirar estéticamente la realidad, de ser capaces de comprenderla en su dimensión más profunda.

Esta dimensión estética es de tal importancia al momento de pensar el imaginario que autoras como Patricia María Calvo piensan el concepto de “imaginario estético como locus epistemológico”²³, el cual surge cuando la imagen trasciende a sí misma en su apertura y va descubriendo una verdad oculta de la realidad. Las cualificaciones del origen, de la convivencia, de las relaciones interpersonales y con la naturaleza, las formas de morir y de entender la muerte y las experiencias de salvación están contenidas en esta estatización de la vida cotidiana propia del imaginario. Juan Carrera, a propósito de esto, indica: “el concepto imaginario reviste un orden polisémico por excelencia, es la incertidumbre cognoscitiva de comprender un

²⁰ A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico...”, 183.

²¹ J. CARRERA, “Entre lo imaginario y lo real...”, 148.

²² A. CARRETERO PASÍN, “Un acercamiento antropológico...”, 183.

²³ P. M. CALVO, “El imaginario estético como locus antropológico. Hacia una antropología del imaginario”, *Teoliteraria* 3/5 (2013), 132.

componente esencial de la cultura; la memoria, las creencias o las tradiciones de los grupos en relación con un contexto determinado, vale decir, las formas de ser y hacer de los individuos”²⁴. Las formas del imaginario permiten que la realidad se simbolice y, desde ahí, poder proyectar nuevas formas de comprensión de la realidad misma y de sus acontecimientos más fundamentales, de aquellas experiencias que han trocado, por ejemplo, la vida de una comunidad.

2.2. La Resurrección: apertura desde el imaginario y la metáfora a la experiencia de la Vida

Es más, el caso mismo de la comprensión de la Resurrección surge a partir de una mirada metafórica y más cercana al imaginario. Hans Kessler, en su obra sobre *La Resurrección en su aspecto bíblico, teológico y sistemático*, indica que el concepto mismo de la Resurrección se expone desde un profundo sentido metafórico, el cual es llamado por el autor como “lenguaje encubridor”²⁵ en cuanto oculta un profundo misterio que es necesario ir descubriendo en un proceso de traducción novedosa.

Kessler sostiene que el sentido metafórico de la Resurrección manifiesta que “la estructura metafórica del lenguaje encierra la posibilidad de la innovación y del alcance hacia lo inexplorado”²⁶. La metáfora trabaja con lo extraño, con la intriga y lo no absolutamente entendido, con lo no habitual, con lo fuera de lo común. La imagen metafórica, la figura estética, el imaginario lingüístico como mediación del conocimiento aplicado, en este caso, a la teología, aparece como una actividad por la cual se desestructura el horizonte, de decir que lo empírico no es sólo lo real, sino que los conceptos mismos expresan una realidad certera. En palabras del mismo Kessler: “y expresa con ellos, gracias al empleo metafóricos en el horizonte del mundo algo que rebasa el horizonte”²⁷.

Asumimos, por tanto, la urgencia epistémica de estetizar la realidad, es decir, de buscar los significados más profundos de lo humano y comprender cómo el Misterio de la Resurrección de Jesús impacta significati-

²⁴ J. CARRERA, “Entre lo imaginario y lo real...”, 145.

²⁵ H. KESSLER, *La resurrección de Jesús: aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989, 228.

²⁶ H. KESSLER, *La Resurrección...* 228.

²⁷ H. KESSLER, *La Resurrección...* 229.

vamente en la práctica cotidiana y en la formulación de la ciencia teológica, de la espiritualidad y de los modos que tenemos de afrontar las crisis que surgen en nuestro tiempo. De esta manera, las metáforas, los imaginarios, las figuras, son formas en las que el discurso habla como una narrativa no clausurada sino abierta y siempre en camino. Son “saltos imaginativos”²⁸ con apariencia lúdica y sentido profundamente desestabilizador. Es un modo por el cual el ser humano “se atreva a pensar de modo diferente”²⁹. Ante ello, autores como Adolphe Gesché, insisten en que el concepto, así como otras palabras relativas muestran que “estamos mucho más allá de una realidad que sería perceptible con una lectura demasiado rápida y exclusivamente material”³⁰.

2.3 El método propuesto para este artículo

El modo de acercarme al tema que quisiera presentar será movido por una lectura espiritual de la realidad, recuperando metáforas e imaginarios, y tratando de pensar la dimensión salvífica de la vulnerabilidad presente en el no saber y el no reconocer en cuanto imaginarios presentes en la Resurrección de Jesús. Quisiera pensar en lo lúdico de la lectura imaginaria de los textos, no entendiéndolo por “imaginaria” la no realidad de estos. Eso, pienso, es lo que hace del imaginario tal cosa, a saber, la capacidad de proponer un lenguaje de lo distinto en cuanto las experiencias, cualquiera sea, nos llegan por caminos de profunda distinción, crisis y sorpresa. En palabras de Graciela Montes:

“por esa manera de horadar que tiene la ficción. De levantar cosas tapadas. Mirar al otro lado. Fisurar lo que parece liso. Ofrecer grietas por donde colarse. Abonar las desmesuras. Explorar los territorios de frontera, entrar en los caracoles que esconden las personas, los vínculos, las ideas”³¹.

El imaginario de la crisis, expresado y representado por medio de las imágenes, vínculos, ideas, fronteras, grietas referidas al tema que queremos abordar, lo buscaré entender desde dos expresiones metafóricas desprendidas de los relatos evangélicos relativos a la Resurrección. Ellas son el “no saber”, presente en el relato de los discípulos de Emaús y, en segundo lugar, el “no reconocer” presente en los textos del Evangelio de Juan referidos al encuentro de Magdalena con el Resucitado y de éste con los discípulos en el Lago de Galilea. Pienso que, en ambos casos, el centro metafórico

involucra la falta de puntos de referencia o de sentido por medio de los cuales podemos entender (entender-nos) la realidad y a nosotros en ella. Eso, quizás, ha provocado la época presente en cuanto puesta en suspenso, intriga o incertidumbre de las cuestiones normales y cotidianas. Y es justamente en medio de esas situaciones en donde el Resucitado irrumpe para resucitar nuestros elementos de sentido y a nosotros en ellos.

En medio de nuestra época de pandemia, de falta de puntos de anclaje, de presencia de modelos de deshumanización, de nuestras crisis eclesiales, pienso que el recurso teológico a los imaginarios nos puede aportar una visión más amplia y más sugerente al momento de leer, pensar, vivir y celebrar los acontecimientos fundamentales de la fe que son testimoniados por los textos de la Biblia. Volver a imaginar, a proponer nuevas lecturas de los relatos, ejercitar los sueños en vistas a lo estético y al sentido de los textos, supone un acercamiento sugestivo a los textos. No es en ningún momento una lectura antojadiza de los relatos, en nuestro caso evangélicos. Es, más bien, un ejercicio de lectura antropológica de los testimonios sobre la Resurrección de Jesús en vistas a pensar qué nos dice hoy a nosotros este acontecimiento fundamental para la vida cristiana.

3.- “No saber”: la recuperación de la incertidumbre como elemento constitutivo de la vida humana

La primera metáfora, el “no saber”, está puesta por Lucas en boca de Jesús Resucitado no reconocido por los discípulos. Dice el relato: “uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: ¿eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe (*gnos*) las cosas que han pasado allí estos días?” (Lc 24,18). Generalmente, la lectura del texto coloca su primera atención en el *no reconocer de los ojos* de los discípulos en el versículo 16. Quisiera recuperar el *no saber* de Jesús como espacio pedagógico de recuperación de y en la incertidumbre, en cuanto elemento constitutivo de la vida humana. Luego de la intervención de los discípulos, Jesús irrumpe con una pregunta: “¿qué cosas” (Lc 24,19), la cual se entiende desde la primera pregunta aparecida en el relato: “¿de qué discuten por el camino?” (Lc 24,17). El no saber y su vínculo con las preguntas, permiten que el diálogo comience a desarrollarse en la lógica del camino.

Nuestra época nos ha acostumbrado a vivir la lógica del *gnos*, del conocer, y conocer todo, de tener respuestas certeras en todos los ámbitos

posibles. Con Emaús, con la pandemia, con la irrupción de los conflictos, aparece, en cambio, la idea del *egnos* (*agnos*) del no saber, del reconocer que las respuestas que poseíamos no eran suficientes para poder dar resolución a las cuestiones más acuciantes en las que nos movíamos. Al decir de Rebeca Yanke, “lo único cierto es lo incierto”³². Ella indica:

“una cultura como la nuestra vive la incertidumbre como algo negativo porque tendemos a querer dominar la realidad, pero hay un aspecto necesario para la evolución del ser humano: desarraiga de la tendencia a encerrarnos en hábitos mentales, estructurar espacios y tiempos como en un cuartel, y reducir nuestra vida a lo que podemos comprender. La incertidumbre puede ayudarnos a controlar el ego hipertrófico que nos empuja a acumular conocimiento utilizando siempre el mismo lenguaje, es una oportunidad para descubrir lenguajes nuevos dentro de nosotros”³³.

La incertidumbre tiene una profunda función pedagógica. Con el “no saber” nos adentramos en el nuevo conocimiento de las cosas. Al comienzo fue el “no saber” que permitió el surgimiento del *gnos*. En el acontecimiento de la Resurrección entramos en la lógica de la intriga, tal y como han expuesto autores como Adolphe Gesché. El centro del relato en el cual incide el imaginario es Jesús mismo. Por eso Gesché indica: se diría que Jesús pide que le cuenten, y que le cuenten a él mismo”³⁴. Por medio de la intriga evangélica, indica Gesché, se anima al lector a participar del proceso de “adivinar que Jesús es el Cristo”³⁵.

Con la intriga, como principio narrativo de la incertidumbre, en cuanto que las experiencias del no saber son básicamente narradas, es necesario recuperar lo que el mismo Gesché articula bajo la categoría de una “epistemología del silencio”³⁶, la cual en sí misma, es pedagógica en cuanto permite la abertura a un conocimiento transformador que es iniciado por el mismo Jesús.

³² R. YANKE, “Lo único cierto es lo incierto”, en <https://lab.elmundo.es/coronavirus/incertidumbre.html>, citado 2 octubre 2020.

³³ R. YANKE, “Lo único cierto es lo incierto”, en <https://lab.elmundo.es/coronavirus/incertidumbre.html>, citado 2 octubre 2020.

³⁴ A. GESCHÉ, *Dios para pensar: Jesucristo...*, 94-95.

³⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar: Jesucristo...*, 99.

³⁶ A. GESCHÉ, *Dios para pensar: Jesucristo...*, 109.

En el caso de Emaús, el comienzo está enmarcado en la pregunta. Por ello insiste Gesché: “el silencio (de Jesús) debe preceder a la palabra (del apóstol) para que ésta quede liberada”³⁷. En el tiempo de la incertidumbre los silencios tienen más valor que la palabra. Eso es algo profundamente paradójico, en cuanto no hemos sido capaces de comprender, interiorizar o ser educados en que la incertidumbre, el no saber (puesto en los labios mismos de Jesús) son elementos positivos, inaugurales, descoincidentes. Por ello es que comprendemos las grietas y las fisuras de las que hablaba Graciela Montes. El silencio, la intriga y lo incierto son los elementos que agujerean la supuesta supremacía del saber.

En la lógica de la Resurrección de Jesús, la vida nueva del que es la Palabra es antecedida por el Silencio. En Cristo Resucitado aparece una vinculación dialéctica entre Silencio-Palabra, entre “no saber”- “saber”. Quizás el “no saber” del Cristo de Emaús es más que un artificio literario del tercer Evangelio, y tiene que ver con una realidad que, en el mismo Jesús, se nos comunica como lugar salvador. Quizás en ese no saber es donde encontramos la dimensión salvífica de la Resurrección vivida en la más profunda vulnerabilidad de la muerte y del no saber. Lo que aconteció en la Resurrección nadie lo supo. Vieron el sepulcro vacío, escucharon a las mujeres *contar* (nuevamente el terreno de la narrativa y del imaginario) que habían visto unos ángeles que les habían dicho algunas cosas. Ese es el misterio del no saber que, quizás, en nuestra época de pandemia se ha instalado como una prolongación del mismo Evangelio y del mismo Dios. La crisis de la Resurrección se articula, por tanto, en ese espacio de silencio que no debe ser llenado apresuradamente, sino que debemos permitir que se nos revele incluso en su incómodo no saber.

4.- “No reconocer”: camino hacia el recordar

El Evangelio de Juan y sus relatos de la Resurrección, quisiera entenderlos a partir de la metáfora o del imaginario del “no reconocer”. En el caso de Magdalena y su confusión que hace que no reconozca a Jesús ha-

³⁷ A. GESCHÉ, *Dios para pensar: Jesucristo...*, 109.

ciéndolo pasar por jardinero (Cf. Jn 20,14) y la situación de los discípulos pescando en el lago que no reconocen a Jesús en la orilla (Cf. Jn 21,4), son narraciones que se enmarcan dentro de este imaginario de la crisis que queremos proponer.

Lo interesante será entender cómo desde el “no reconocer” – y con la Resurrección – acontece una pascua hacia el recordar gracias a los gestos, signos, voz y la presencia de Jesús. Pienso que lo que resulta más sanador en medio de nuestra época de pandemia es abrirnos a la posibilidad de recordar (*re cordis*, volver a pasar por el corazón, hacer memoria, mantener vivos los recuerdos, los rostros, el eros, las vinculaciones, los sentidos y sentimientos) que Aquél que estuvo con los discípulos en su ministerio público es el mismo que le sale al encuentro resucitado. La Resurrección, con ello, es un trabajo que el Señor realiza sobre nuestras vulnerabilidades, fragilidades, incertidumbres. Por lo tanto, el imaginario de la crisis no es una *im-posibilidad*, sino una posibilidad de reconstituírnos como sujetos.

¿Qué elementos son los que, desde Jesús, permiten el paso, la pascua o la conversión entre el no reconocer y el recordar? A continuación, se pondrán tres elementos que se desprenden del encuentro con Jesús en ambos relatos joánicos y que se pensarán como espacios de recuperación de nuestro sentido.

a) El cuerpo ausente

Autores como Jean-Daniel Causse reconocen que la mejor forma de comprender la resurrección de Jesús es a partir de una “radical discontinuidad”³⁸, de una experiencia que en sí misma es crítica y, por tanto, no es fácilmente legible o entendible. Al tratar con un acontecimiento que supera la lógica histórica, el modo de acercarse a ella es a partir de la paradoja, de la ausencia o la falta. Causse, a propósito de los relatos en torno al acontecimiento, indica que “éstos tienen la función de circunscribir un espacio vacío o delimitar un lugar con el que choca siempre el lenguaje”³⁹. Se accede desde la im-posibilidad del decir hacia la posibilidad del encuentro. Pienso incluso que ese tránsito puede constituir un espacio

³⁸ J-D CAUSSE, *El don del agapé: constitución del sujeto ético*, Sal Terrae, Santander 2006, 113.

³⁹ J-D CAUSSE, *El don del agapé...*, 113.

donde se recupere la misma i-lógica de una pandemia, de la ausencia, de la enfermedad, del fracaso y de la muerte. Y digo i-lógica en cuanto estas situaciones suponen el quiebre de un sentido común y normal (o en apariencia normal, o al que nos acostumbraron a llamar normal). Pero, resulta clave entender que son i-lógicas en su propia y natural lógica. Olvidar que la ausencia, el dolor, la enfermedad, la muerte o el quiebre son elementos propios de la vida humana nos termina deshumanizando.

Michel de Certeau aporta elementos similares a los de Causse. De Certeau, y en el caso específico del morir, el autor indica que la muerte tiene que ver con algo deseado que es imposible poseerlo⁴⁰. Aquí aparece nuevamente la ausencia. Incluso, autores como Olivier Clement, desde la tradición ortodoxa, ven en Getsemaní un preludio de la ausencia del cuerpo ausente. Dice Clement: “en el Gólgota, al igual que en Getsemaní, Dios experimenta humanamente la ausencia de Dios, el silencio de Dios, así como esta sed febril en el vacío donde hoy nos hallamos todos”⁴¹.

El vacío del que habla Clement, el deseo no satisfecho de De Certeau o la radical discontinuidad en la experiencia de la ausencia de Causse, van confluyendo para poder entender el cómo de la Resurrección en cuanto experiencia de vivir el cuerpo ausente. Desde aquí, y en sintonía con el tiempo presente, sería imposible reducir el cuerpo ausente del Crucificado-Resucitado a una fría teoría. Todos en este año hemos vivido la ausencia del cuerpo del otro: nuestras familias, nuestros estudiantes, los compañeros de trabajo o los amigos. Y, también, hemos experimentado la *im-posibilidad* de acercarnos a acompañar a nuestros muertos y a nuestros deudos. O, también, algunos han experimentado la ausencia del trabajo y del sueldo. Todas estas ausencias, quisiera ver, toman sentido o posibilidad en la *im-posibilidad* del cuerpo torturado y maltratado que ya no puede ser encontrando en la tumba.

b) La voz

Y, aunque Él no puede ser encontrado en la tumba, sí podemos escuchar su voz y, escuchándola terminamos recordándola. ¿Por qué, a pesar de la

⁴⁰ Cf. M. DE CERTÉAU, *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*, Tomo I, Universidad Iberoamericana, México 2007, 210.

⁴¹ O. CLEMENT, *La alegría de la resurrección: variaciones sobre la Pascua*, Sígueme, Salamanca 2016, 65.

distancia y de la ausencia, el otro continúa siendo significativo? En uno de los momentos críticos de la pandemia el autor de este texto propuso una columna titulada “La memoria del eros”⁴² en la cual se intentó dar una respuesta a esta pregunta.

El cuerpo y el entender que el ser humano es esencialmente cuerpo, como dice Bernard Sesboüé⁴³, ayuda a interiorizar que la voz, como espacio comunicativo, interpersonal, constructor – y destructor – provocativo o evocativo, es una forma utilizada por el Resucitado para tornarse experienciable ante los discípulos. En ambos casos, Magdalena y los discípulos, el encuentro está inaugurado por la voz que pregunta por el llanto o por el pescado respectivamente (Cf. Jn 20,15; Jn 21,5). Emaús también posee la voz de Jesús que aparece entre las preguntas.

Y, de un modo particular, la voz familiar de Jesús resucitado es lo que permite que Magdalena y los discípulos reconozcan (*vuelvan a entrar en intimidad, desde el conocer hebreo*) y recuerden que el que pronuncia palabras al comienzo del día sea Jesús. En el relato de Magdalena, es Jesús quien se dirige e interpela a la mujer. Dicha interpelación se torna en llamada por el nombre: *María* (Jn 20,16). A los discípulos en el lago de Galilea (Juan 21), Jesús les indica que echen la red hacia la derecha de la barca porque ahí es donde encontrarían el fruto del esfuerzo (Cf. Jn 21,6). Y fue gracias a esta práctica conocida, que el discípulo amado (el que tiene intimidad con Jesús) lo recuerda y le reconoce diciendo: “es el Señor” (Jn 21,7).

Una de las cosas que personalmente más me impactan de los relatos de Resurrección es que en ellos percibimos cómo ella nos acontece en cuanto somos interpelados, en cuanto se nos dirige una palabra, en el momento en que la voz resuena. Esto lo presenta Causse en las siguientes palabras: “el acontecimiento “resurrección” no tiene lugar más que en el momento en que María oye cómo alguien se dirige a ella por su nombre y, efectuando el gesto simbólico de darse vuelta, reconoce a ese alguien. El significante “resurrección”, en cuanto que designa a Cristo (yo soy la Resurrección), no

⁴² J. P. ESPINOSA, “La memoria del eros” <http://www.reflexionyliberacion.cl/ryl/2020/08/04/la-memoria-del-eros/>, citado 4 agosto 2020.

⁴³ Cf. B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, España 2000, 357.

tiene efectividad más que en el instante en que María adviene como sujeto nuevo”⁴⁴.

La creación de una nueva forma de ser, de una verdadera pascua antropológica y cósmica, integrada, integral, respetuosa, cordial, con recuerdos, sensaciones, eros, agapé, comunidad, política, ecología, etc. es lo que estamos contemplando en los relatos de la resurrección que, enmarcándose en un imaginario crítico - iporque la Resurrección, crítica del viejo modelo, aconteció en medio de la crisis de la comunidad! – nos movilizan a salir del espacio reductivo del pequeño yo de manera de dejarse modelar por aquella voz que, siendo familiar, es siempre nueva. La voz del cuerpo ausente, cualquiera sea, aún resuena en nosotros – porque podemos recordarla – y nos recuerda que todavía queda un sentido: el amor, el vínculo, el encuentro, la Pascua.

c) El gesto

Del cuerpo ausente a la voz; y de la voz al Resucitado que gesticula con Magdalena y los discípulos. La resurrección está preñada de gestos, de movimientos, de idas y retornos. Por ello la vida es pascual. En los relatos que se han propuesto revisar, se observa cómo Jesús realiza gestos muy concretos. En Magdalena, Jesús se acerca y dialoga con la mujer que llora (Cf. Jn 20,16-17) y, dialogando, la envía a anunciar a la comunidad de discípulos que Él ha resucitado (Cf. Jn 20,17-18). En el Lago de Galilea – así como en Emaús – Jesús se sienta a la mesa, prepara comida y bendice los alimentos (Cf. Jn 20,9-14). Dos gestos que marcan la misma lógica: el paso de la carencia a la abundancia, del tránsito pascual de la ausencia a la presencia.

El gesto supone un cuerpo que lo enuncia y lo concretiza. El ser humano es cuerpo de gestos y, con el cuerpo se va gesticulando. Con el cuerpo, hombres y mujeres se vinculan entre sí, se vinculan con el mundo, con ellos mismos y también con Dios. El Resucitado, que posee un cuerpo transformado, transforma la realidad presente en cuanto anticipación de la *zoé* en la *biós*. Desde la sabiduría oriental ortodoxa, Clement inquiriere: “en el Adán definitivo la carne precaria, sometida a la finitud y a la muerte, se

⁴⁴ J-D. CAUSSE, *El don del agapé...* 115.

vuelve carne de resurrección, cuerpo de gloria”⁴⁵. La transformación, deificación, también llamada humanización, surge desde un gesto que viene a posicionarse en medio de lo cotidiano haciendo de esta experiencia algo sagrado. Por ello, autores como Fabrice Hadjad indica que “las apariciones del Resucitado tienen un carácter eminentemente práctico”⁴⁶, tan práctico como ser llamados por el nombre, tan práctico como preparar desayuno, dar comida, celebrar juntos la no-muerte. Por ello la Resurrección de Jesús y su vivencia cotidiana asumen elementos profundamente sapienciales, es decir, abren la capacidad de mirar teológicamente los hechos humanos en su sagrada profundidad.

Finalmente, quisiera pensar los gestos humanizadores como espacios donde podríamos saber descubrir cada día los signos de la resurrección que hay a nuestro alrededor. En nuestro tiempo de pandemia pienso que hay una importancia en la recuperación del valor pascual del gesto, de sus emociones, de los sentidos, del cuerpo y de las formas que nos definen como seres amorosos. El cuidado, la ética de la responsabilidad, las formas de lo cordial, sobre todo en nuestro tiempo, pienso, pueden representar espacios iluminados por la resurrección que se anticipa en la historia. Magdalena y los discípulos son testigos de dicho valor, y por ello sus relatos y experiencias son paradigmáticas, en cuanto ellas dan sentido a nuestras propias experiencias gestuales.

Conclusión

Al finalizar este trabajo que buscó proponer una lectura espiritual y antropológica a la experiencia de la Resurrección en profunda sintonía con la realidad de nuestro tiempo pandémico, lectura realizada desde el foco del imaginario, quisiera consignar algunas breves ideas a modo de recapitulación de lo ofrecido en este artículo.

En primer lugar, la importancia de continuar ampliando nuestros acercamientos al mundo de los relatos bíblicos. En la Palabra encontramos un importante lugar desde el cual podemos hacer experiencia de Dios. La co-

⁴⁵ O. CLEMENT, *Teopoética del cuerpo, carne mortal destinada a la gloria*, Sígueme, Salamanca 2017, 24.

⁴⁶ F. HADJAD, *Resurrección: experiencia de vida en Cristo resucitado*, BAC, Madrid 2019, 11.

munidad que lee los textos bíblicos, que se deja interpelar por la Pascua de Jesús y que busca pensar cómo dicho acontecimiento transformador tiene que ver con sus historias particulares, podría encontrar en el imaginario, como pista de lectura bíblica, una sugerente forma de comprender cómo el Resucitado tiene que ver con nuestra vida cotidiana y cómo nuestra vida cotidiana es un espacio de reconocimiento de su presencia amorosa y transformadora.

En segundo lugar, el reconocimiento de nuestro tiempo. Hemos de convertirnos en buenos lectores de nuestros contextos, por ejemplo, el tiempo de la pandemia. Este momento histórico es desafiante y nos invita a mirar la crisis, la incertidumbre y el dolor desde una perspectiva nueva, más cercana y con incidencia en nuestro vivir cotidiano. La crisis, manifestada en el no saber y en el no reconocer, como figuras temporales, humanas y bíblicas, nos puede enseñar a vivenciar de manera más amplia y profunda lo que cada uno de nosotros es.

En tercer lugar, la siempre importante consideración del trabajo interdisciplinario en nuestra formación, investigación, docencia y divulgación teológica. En este artículo hemos leído lo referente a la Resurrección a partir del imaginario, de la antropología, desde lo estético y desde la pandemia y su crisis. El desafío de construir una teología sincrónica con el tiempo y sus demandas, con sus aportes hermenéuticos y científicos, con sus formas de ser, es una cuestión que, pienso, enriquece mucho nuestra labor teológica y le regala un cariz distinto, un sentido atento al tiempo y un sentido de abrazar las experiencias cotidianas de cada uno de nosotros.

Bibliografía

- BACHELARD B., *El derecho de soñar*, FCE, México 2017⁴.
- _____, *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*, FCE, México 2017¹¹
- _____, *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, FCE, México 2016⁶.
- _____, *La poética de la ensoñación*, FCE, México 2014.
- CALVO P. M., “El imaginario estético como locus antropológico. Hacia una antropología del imaginario”, *Teoliteraria* V.3-N.5 (2013), 128-136.
- CARBULLANCA C., “Exégesis, texto e imaginario”, *Estudios Teológicos* v.59 n.2 (2019), 282-295.
- CARRERA J., “Entre lo imaginario y lo real. Teorética y reflexividad para una antropología de lo imaginario”, *Cinta moebio* 59 (2017), 143-156.
- CARRETERO PASÍN A., “Un acercamiento antropológico a lo imaginario”, *Ágora-Papeles de Filosofía* 22 (2003), 177-187.
- CASTORIADIS C., “El imaginario social constituyente”, <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>, citado 14 septiembre 2020.
- CAUSSE J., *El don del agapé: constitución del sujeto ético*, Sal Terrae, Santander 2006.
- CERTEAU M., *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*, Tomo I, Universidad Iberoamericana, México 2007.
- CLEMENT O., *La alegría de la resurrección: variaciones sobre la Pascua*, Sígueme, Salamanca 2016.
- CLEMENT O., *Teopoética del cuerpo, carne mortal destinada a la gloria*, Sígueme, Salamanca 2017.
- ESPINOSA J. P., “La memoria del eros” <http://www.reflexionyliberacion.cl/ryl/2020/08/04/la-memoria-del-eros/>, citado 4 agosto 2020.
- GESCHÉ A., *Dios para pensar: Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2013.
- HADJAD F., *Resurrección: experiencia de vida en Cristo resucitado*, BAC, Madrid 2019.
- KESSLER H., *La resurrección de Jesús: aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989.
- MCFAGUE S., *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994

MONTES G., *La frontera indómita: en torno a la construcción y defensa del espacio poético*, FCE, México 2017³.

PUIG A. “Definición y desafíos de una hermenéutica bíblica latinoamericana”, *Teología y vida* 59/4 (2018), 563-572.

SESBOÛÉ B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, España 2000.

YANKE R., “Lo único cierto es lo incierto”, en <https://lab.elmundo.es/coronavirus/incertidumbre.html>, citado 2 octubre 2020.

LA FAMILIA Y LA VIDA DE FE EN TIEMPO DE CRISIS FAMILY AND LIFE OF FAITH IN TIMES OF CRISIS

Edgar Enrique Velásquez Camelo¹

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

ORDIC: 0000-0003-1359-3848

Recibido: 02.11.2020

Aceptado: 04.20.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.002>

Resumen

El objetivo de este artículo es reflexionar acerca de la experiencia de fe en la familia en el contexto de la crisis actual. Para ello, en la primera parte analizaremos las consecuencias de la pandemia en la experiencia de vida familiar. En la segunda parte, presentamos los resultados de la investigación documental acerca de la alegría del amor en la familia con el fin de destacar la importancia de la espiritualidad familiar; esto, desde san Juan Pablo II y el Papa Francisco. Y en la tercera parte, damos algunas ideas acerca de cómo fomentar la experiencia de fe en el seno del hogar. Todo esto para darnos cuenta de que la familia, como iglesia doméstica, es el escenario privilegiado y más importante en donde se puede fomentar la vida de fe de cada uno de sus miembros y, además, el apoyo en los tiempos de notables dificultades.

Palabras clave: Familia, vida sacramental, tiempo de crisis, celebración de la fe.

Abstract

The aim of this article is to reflect on the experience of faith in the family in the context of the current crisis. In the first part we will analyse the consequences of the pandemic on the experience of family life. In the second part, we present the results of documentary research on the joy of loving in the family in order to highlight the importance of family spirituality; this, from St. John Paul II and Pope Francis. And in the third part, we give some ideas about how to foster the experience of faith at home. All this to make the family, as a domestic church, is the privileged and most important setting in which one can foster the life of the members faith, in addition, support in hard times.

Keywords: Family, sacramental life, time of crisis, celebration of faith.

¹ Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente párroco del municipio de Agua de Dios, Colombia. Correo electrónico: evelasquez@sdbcob.org

Introducción

La pandemia ha trastocado notablemente las dinámicas del mundo social y, con mayor impacto, las del mundo de la vida². Por un lado, el mundo social institucional ha generado estrategias significativas para enfrentar la crisis como el gobierno en línea³, el teletrabajo⁴, la educación virtual⁵, la gestión de grupos sociales en las plataformas digitales⁶, entre otras iniciativas. Por su parte, las iglesias de diferentes confesiones, como instituciones del mundo social, se han visto obligadas a proponer alternativas en orden al fomento de la vida espiritual, la experiencia de fe y la sacramentalidad.

Por otro lado, en el mundo de la vida, las familias han sido afectadas en diferentes niveles: 1) En donde hay niños o jóvenes estudiando, los desafíos de la educación virtual, abierta y a distancia; con los límites demarcados todavía por la brecha digital; y, además, la ocupación oportuna del tiempo; como también los desafíos del trabajo virtual. 2) En donde hay personas mayores, el cuidado de todos los miembros del hogar para protegerlos del posible contagio; la evidencia invisible que la pandemia ha sacado a la luz es que algunos ancianos han quedado olvidados y abandonados⁷— esto sin desconocer que un alto porcentaje de contagiados y muertos está entre los 30 y los 50 años⁸. 3) La convivencia interna en donde han sido inevitables pequeños y grandes conflictos: desde malentendidos hasta homicidios y feminicidios, llevando a la desesperación ante el confinamiento expresada en el tedio, la acedia y la ansiedad; también se han presentado inconvenientes

² Cf. ALARCÓN, A., *Covid19. Selección de artículos*, I y II. 2020.

³ Cf. MINISTERIO DE TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES, “Gobierno digital” 2020, <https://estrategia.gobiernoenlinea.gov.co/623/w3-channel.html>, citado 12 septiembre 2020.

⁴ Cf. CENTRO DE ESTUDIO DEL TRABAJO Y FACTORES HUMANOS, *Guía para el teletrabajo en condiciones de pandemia Covid19*, 2020.

⁵ Cf., F. REIMERS - A. SCHLEICHER, *Un marco para guiar una respuesta educativa a la pandemia del 2020 del COVID-19*, Organización de Estado Iberoamericanos, Madrid 2020.

⁶ Cf. LORETO F., PAULINA B. “Expertos y redes sociales: ¿Cómo comunicarnos en tiempos de pandemia?” *Med. Chile*, 148 /2020, 557-564.

⁷ Cf. FRANCISCO, “La sabiduría del tiempo. Discurso del santo Padre en el diálogo con jóvenes y ancianos”, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181023_giovani-anziani.html, citado 23 agosto 2020.

⁸ Cf. MINISTERIO DE SALUD. “Nuevo Coronavirus Covid19”, https://www.minsalud.gov.co/salud/publica/PET/Paginas/Covid-19_copia.aspx, citado 13 de octubre 2020.

en familias con jóvenes y adultos drogodependientes⁹. 4) Algunas parejas casadas desde el ámbito religioso o civil que estaban en trámites para el divorcio, les tocó crear estrategias para la convivencia en la misma casa o apartamento¹⁰, como también asumir la muerte de seres queridos ya sea por Covid19 o por alguna otra enfermedad¹¹; esto acompañado del impedimento de despedirlos dignamente¹². 5) La disminución notable de los ingresos económicos para el sostenimiento; los problemas para aquellos que antes de la pandemia no tenían trabajo, como también los que ganaban el sustento diario y las personas que dependían de contratos esporádicos¹³. Y, por último, no menos importante, 6) la celebración de la vida de fe sabatina o dominical, según la confesión de fe, en algunas familias quedó relegada a la transmisión virtual del culto¹⁴; además, la mayoría de las personas creyentes sienten la necesidad de la ayuda espiritual para acompañar este momento crítico¹⁵; y algunas comunidades eclesiales han generado espacios virtuales de interacción y comunicación pastoral.

¿De qué manera sobrellevar la situación crítica de algunos hogares creyentes por medio de la vida sacramental familiar? Para resolver este interrogante proponemos el siguiente camino. En el primer apartado haremos una aproximación a las situaciones límite que han vivido la familia a raíz de la pandemia. En segundo lugar, exponer en qué consiste la espiritualidad familiar desde *Familiaris Consortio* de San Juan Pablo II y *Amoris*

⁹ Cf. L. TORRES – MONTOYA, A., “Pandemia del feminicidio: 99 mujeres asesinadas en lo corrido del 2020”, <https://www.eltiempo.com/bogota/pandemia-del-feminicidio-99-mujeres-asesinadas-en-lo-corrido-del-2020-509910>, citado 23 agosto 2020.

¹⁰ Cf. REVISTA SEMANA, “Hasta que el encierro los separe”, <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/divorcios-por-la-cuarentena-aumentan-en-todo-el-mundo/679291>, citado 12 septiembre 2020.

¹¹ Cf. HINCAPIE, J. “La muerte en tiempos de pandemia”, <https://www.economista.com.mx/opinion/La-muerte-en-tiempos-de-pandemia-20200531-0080.html>, citado 23 de agosto 2020.

¹² Cf. FLÓREZ, J. “Morir durante la pandemia: funerales vacíos y duelos aplazados” 2020, <https://www.eltiempo.com/bogota/esto-pasa-con-los-muertos-durante-el-coronavirus-en-colombia-481722>, citado 13 septiembre 2020.

¹³ Cf. B. BÁRCENA, “El trabajo en tiempos de pandemia: Desafíos frente a la enfermedad por coronavirus (COVID-19)” 2020, <https://www.cepal.org/es/presentaciones/trabajo-tiempos-pandemia-desafios-frente-la-enfermedad-coronavirus-covid-19>, citado 24 septiembre 2020.

¹⁴ Cf. R., LUCIANI, “Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 21.

¹⁵ Cf. C. VÉLEZ, “Esta situación nos confronta con la limitación humana, con nuestra vulnerabilidad”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*. (MA-Editores, 2020), 16.

Laetitia del Papa Francisco. Y, en tercer lugar, proponemos de qué manera cultivar la vida espiritual familiar desde la oración, el acompañamiento y la vida sacramental en tiempos de crisis en donde se hace *ayuno del Pan* para alimentarnos del *Pan de la Palabra*¹⁶.

1. La afectación de la pandemia en la vida de las familias

El confinamiento social y el aislamiento preventivo se han vuelto parte de nuestras dinámicas de vida, aunque no desconocemos las notables resistencias culturales en donde, por ejemplo, era habitual saludar con abrazos, besos y apretones de mano.¹⁷ Esto ha provocado rupturas muy difíciles de asumir, pero que poco a poco se han vuelto parte de nosotros. En el mundo de la vida de las relaciones cotidianas de interacción familiar, como en las relaciones vecinales hemos tenido que aprender poco a poco. De manera particular, quisiéramos detenernos en este aspecto: las relaciones al interior de la familia.

La familia y el mundo virtual

La virtualización en el escenario contemporáneo de la educación ha conquistado a un gran número de personas que adelantan sus estudios de especialización desde la oferta educativa digital¹⁸. La educación virtual no es una realidad nueva: desde hace años ya se implementaba, incluso antes de aparecer Internet con todo su fulgor¹⁹, la formación a distancia²⁰. La novedad de este tiempo estriba en que muchas familias les ha tocado efectuar estrategias para la formación virtual de estudiantes que habitualmente asistían a los centros educativos²¹. Esto ha generado al menos tres situaciones:

¹⁶ C. VÉLEZ, "Esta situación...", 28.

¹⁷ A. SPADARO, "Cuerpos e historias...", 12.

¹⁸ Cf. J. GARCÍA, *Un modelo para la educación en ambientes virtuales*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2006, 34.

¹⁹ Cf. Castells, M., *Galaxia internet*, Areté, Barcelona 2001, 316.

²⁰ Cf. POOLE, B., *Tecnología educativa. Educar para la sociocultura de la comunicación y del conocimiento*, Mc Graw-Hill, Madrid 1999.

²¹ Cf. Reimers F. - Schleicher A., Un marco para guiar una respuesta educativa a la pandemia del 2020 del COVID-19. 2020, en: https://globaled.gse.harvard.edu/files/geii/files/un_marco_para_guiar_una_respuesta_educativa_a_la_pandemia_del_2020_del_covid-19_.pdf, citado 24 de septiembre 2020.

- No todas las familias cuentan con los dispositivos tecnológicos para acceder a las plataformas educativas.
- Algunas cuentan con dispositivos, pero no son suficientes para la demanda formativa que detentan: familias con más de dos hijos han tenido dificultades.
- Y el escaso acompañamiento formativo por la carente autonomía en los procesos de enseñanza-aprendizaje desde la capacidad de aprender a aprender²².

La educación virtual en casa se ha convertido, entre otras cosas, en la forma de ocupar el tiempo²³, pero en un ambiente de incertidumbre por la calidad de los procesos formativos, como también la apropiación de los contenidos.

1.2. La familia y el cuidado de las personas mayores

La salud ha ocupado la principal preocupación en estos tiempos. A las familias que han sido víctimas del virus les ha tocado un aislamiento riguroso para evitar el contagio, no pocas personas han tenido que asumir los problemas de orden económico aun con notables problemas de salud²⁴. Una de las constataciones más crudas es la poca cobertura sanitaria de algunos países²⁵, como también la imposibilidad de, por medio de cuidados paliativos, acompañar los moribundos por el Covid19: muchos han muerto en soledad sin despedirse de sus seres queridos, ni tampoco se han podido celebrar los ritos funerarios²⁶.

²² Cf. M. CASTELLS, *Galaxia internet...*, 287.

²³ Cf. F. REIMERS, - A. SCHLEICHER, *Un marco para guiar una respuesta educativa a la pandemia del 2020 del COVID-19*, Organización de Estado Iberoamericanos, Madrid 2020.

²⁴ Cf. BÁRCENA, A., "El trabajo en tiempos de pandemia: Desafíos frente a la enfermedad por coronavirus (COVID-19)" *CEPAL*, 2020, <https://www.cepal.org/es/presentaciones/trabajo-tiempos-pandemia-desafios-frente-la-enfermedad-coronavirus-covid-19>, citado 24 septiembre 2020.

²⁵ Cf. E. BURGOS, "Biopolítica, pandemia y autoritarismo en Venezuela", *Temas de comunicación*. 40 (2020), 85-93. Cf. P. STEFANONI, "Brasil: pandemia, guerra cultural y precariedad" *Nueva Sociedad*. 287 (2020), 49-59. C. OCHOA-ROSALES - N. GONZÁLEZ-JARAMILLO- A. VERA-CALZARETTA - O. FRANCO, "Impacto de diferentes medidas de mitigación en el curso de la pandemia de COVID-19 en Chile: proyección preliminar para el período del 14 de abril al 14 de mayo" *Salud Pública*. 22/ 2 (2020), 1-6.

²⁶ Cf. J. FLÓREZ, "Morir durante la pandemia: funerales vacíos y duelos aplazados", *El Tiempo*. 2020, <https://www.eltiempo.com/bogota/esto-pasa-con-los-muertos-durante-el-coronavirus-en-colombia-481722>, citado 13 septiembre 2020.

Esto ha obligado, de alguna manera, a tomar conciencia del autocuidado respecto al posible contagio, como también la estricta observancia de protocolos de salud, sobre todo para aquellos que tienen que salir, ya sea a trabajar, como también a las diligencias en los bancos o centros de abastecimiento doméstico. Hay, en este sentido, un miedo al contagio²⁷, como también algunos escépticos frente a los riesgos de la pandemia²⁸. Lo cierto es que el número de contagiados en algunos países sigue aumentando, como también la reincidencia de pacientes que ya habían superado los síntomas del virus: se habla ahora de un segunda y tercera ola de contagiados²⁹.

De fondo identificamos una carente cultura del cuidado que se refleja en nuestra falta de disciplina social respecto a los riesgos potenciales del contagio: en la vivencia de los síntomas, como la misma muerte. Causa un impacto grande la muerte no solo de ancianos, sino de muchos jóvenes que, sin presentar una historia clínica con muchas dificultades, han fallecido por el contagio del virus³⁰; esto sin mencionar el ataque silencioso del mismo, por medio de pacientes asintomáticos³¹. En definitiva, hay una urgente necesidad de incentivar una cultura del cuidado que ayude prevenir el contagio y reducir los riesgos³².

1.3. La convivencia familiar en tiempos de confinamiento

Una de las notables dificultades del confinamiento social se ha expresado en la convivencia familiar. Algunas personas no estaban acostumbradas a estar con mucha frecuencia en el mismo lugar ya sea porque tenían que

²⁷ Cf. M. MOORE, “La fe no es un antídoto mágico: convive con las preguntas y con los miedos”, en: M. ALARCÓN, *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 47-56.

²⁸ Cf. C. LEÓN, “Qué no está pasando y qué está por venir”, en: M. ALARCÓN, *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 155.

²⁹ Cf. INFOBAE, “Chile ve “remota” posibilidad de reincidencia en pacientes recuperados de Covid-19: ministro” *Infobae*. 2020, en: <https://www.infobae.com/america/agencias/2020/04/27/chile-ve-remota-posibilidad-de-reincidencia-en-pacientes-recuperados-de-covid-19-ministro/>, citado 30 julio 2020.

³⁰ Cf. T. MCCOY – H. TRAIANO, “El coronavirus está matando a muchos más jóvenes en los países en vías de desarrollo” *Washington Post*. 2020, <https://www.washingtonpost.com/es/tablet/2020/05/24/en-los-paises-en-vias-de-desarrollo-el-coronavirus-esta-matando-muchos-mas-jovenes/>, citado 01 de agosto 2020.

³¹ Cf. J. KINNEAR, “Asintomáticos con coronavirus: qué se sabe del daño que el covid-19 puede causar en los pacientes que no desarrollan síntomas” 2020, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53403871>, citado 20 agosto 2020.

³² Cf. S. CROMER, “Creando una Cultura de Cuidado: experimentando la pandemia del COVID-19 a través del duelo”, <https://luna360.com/experimentando-la-pandemia-del-covid-19-a-traves-del-duelo/>, citado 23 agosto 2020.

salir a trabajar desde muy temprano o porque salían a los centros educativos. Ahora bien, para reducir el número de contagiados los gobiernos han tomado medidas de confinamiento social que ha obligado a muchas personas a permanecer en sus hogares, y tener que pensar la vida cotidiana en la limitación de un apartamento o casa.

Se han presentado por lo menos tres situaciones:

- Algunas familias han logrado establecer ritmos de vida cotidiana con creatividad, favoreciendo un clima de serenidad y ayuda recíproca³³.
- Otras familias, no pocas, han caído en un ambiente tenso de relaciones interpersonales que ha conducido al tedio, la acedia y la ansiedad³⁴.
- Y otras, han desembocado en situaciones deplorables como en el maltrato psicológico, físico y hasta el feminicidio³⁵. La violencia intrafamiliar ha ocupado una de las mayores problemáticas al interior de los hogares en estos tiempos, dejando en evidencia la falta de comprensión y tolerancia³⁶.

1.4. Las rupturas y duelos familiares en la pandemia

La muerte de los seres queridos es tal vez una de las experiencias traumáticas de la pandemia porque, por un lado, ha sido el impedimento para hacer una despedida fúnebre digna³⁷, como también la soledad de los moribundos en los centros asistenciales o, en condiciones más deplorables, incluso la muerte de personas contagiadas al frente de los hospitales³⁸.

En la sociedad de la vivencia, cómo la llama Hans Küng³⁹, la muerte se ha convertido en fuente de amargura, dolor y sufrimiento. ¡Qué difícil ha

³³ Cf. A. GRÜM, *Cuarentena. Cómo lograr armonía en casa*, Herder, Barcelona 2020, 12.

³⁴ Cf. SPADARO, A., "Cuerpos e historias en tiempos del Coronavirus", en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*. (MA-Editores, 2020), 12.

³⁵ Cf. L. TORRES, - A. MONTOYA, "Pandemia del feminicidio: 99 mujeres asesinadas en lo corrido del 2020", en: <https://www.eltiempo.com/bogota/pandemia-del-feminicidio-99-mujeres-asesinadas-en-lo-corrido-del-2020-509910>, citado 12 septiembre 2020.

³⁶ Cf. L. TORRES, - A. MONTOYA, "Pandemia del feminicidio...".

³⁷ Cf. J. FLÓREZ, "Morir durante la pandemia...".

³⁸ Cf. G. LISSARDY, "Coronavirus: el drama del covid-19 en Nueva York, una ciudad con las morgues repletas y hospitales de campaña", <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52211307>, citado 23 agosto 2020.

³⁹ Cf. H. KÜNG - J. WALTER, *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Trotta, Madrid 1997, 17.

sido para muchas familias asumir esta realidad! El ser humano de por sí tiene conciencia de que es un ser finito y vulnerable⁴⁰, pero rechaza la realidad de la muerte no porque sea contraria a la existencia sino por las condiciones de los fallecimientos; además, hemos tenido que hacer un duelo generalizado al modo de vida que teníamos antes de la pandemia y acoger, con todas sus implicaciones, el nuevo estilo.

1.5. La familia y la economía en pandemia: redes de solidaridad

La situación económica de muchas familias se ha visto notablemente afectada por la pandemia. Se identifican por lo menos las siguientes situaciones:

- Familias que viven del diario, ya sea porque pertenecen al régimen informal de contratación o porque son independientes dedicados a negocios domésticos vecinales⁴¹.
- Personas que viven de la contratación formal eventual, desprovista de las prestaciones de servicios⁴².
- Personas con un trabajo relativamente estable, con prestaciones de servicio, pero expuestas a la incertidumbre del recorte laboral o la finalización del contrato⁴³.
- Familias sin ningún tipo de trabajo ni ingreso estable para el sustento diario. En estos casos se han activado las redes de solidaridad en ayuda de los menos favorecidos⁴⁴.

Además, la afectación del sistema capitalista de producción y consumo por la desaceleración del mundo social. En opinión de Slavoj Žižek la pandemia ha sido la oportunidad social que ha desmantelado de forma significativa las dinámicas del capitalismo salvaje⁴⁵; de alguna manera, el confinamiento social ha llevado a parar los ritmos de producción y consumo,

⁴⁰ Cf. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2011, 138-139.

⁴¹ Cf. J.M. SERRANO SANZ, "La economía y la pandemia", *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho* (Nº 86-87), 110-113, <http://www.elcronista.es/El-Cronista-n%C3%BAmero-86-87-Coronavirus.pdf>, citado 3 abril 2020.-

⁴² Cf. A. BÁRCENA, "El trabajo en tiempos..."

⁴³ Cf. A. BÁRCENA, "El trabajo en tiempos..."

⁴⁴ Cf. J. MARTÍNEZ, "Dios en tiempos del Coronavirus", en: M. ALARCÓN, *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 33.

⁴⁵ S. ŽIŽEK, "Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinención del comunismo", en: ALARCÓN, M., *Covid19-1. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 66.

y el medio ambiente se ha visto grandemente beneficiado⁴⁶. Sin embargo, Byung-Chul Han afirma que el sistema capitalista no cambiará por las modificaciones de los estilos de vida, y la desaceleración de los ritmos de producción-consumo⁴⁷; solo esto será posible si en verdad, como ciudadanos responsables, asumimos las transformaciones que se gestan actualmente en orden al cuidado de la vida en la casa común⁴⁸.

En definitiva, la pandemia nos ha obligado a pensarnos de forma alternativa, a ser creativos para enfrentar la crisis y crear redes de solidaridad en ayuda de los más afectados. El propósito de la siguiente parte, en conexión con la anterior, será, en primer lugar, abordar la fundamentación teológica y pastoral de la espiritualidad familiar desde *Familiaris Consortio* de San Juan Pablo II y desde *Amoris Laetitia* del Papa Francisco; y, en segundo lugar, proponer algunas formas de celebración de la fe en el fomento de la vida espiritual familiar. Esto con el fin de contrarrestar los efectos negativos de la pandemia, ya mencionados, al interior de la familia.

2. La espiritualidad de la vida familiar: la Iglesia doméstica cuna de la evangelización⁴⁹

San Juan Pablo II luego de la V Asamblea General Ordinaria (1980), que trató el tema de la *familia cristiana*, presentó la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, donde reconoce, por un lado, el momento de la familia con sus luces y sombras, debido a los notables cambios en la sociedad impregnadas por el relativismo moral y religioso⁵⁰; por otro lado, destaca el carácter divino de la institución familiar al presentar la familia desde la metáfora bíblica de Cristo esposo de la Iglesia⁵¹. Además, menciona la importancia de la misión de la familia cristiana en el mundo actual al señalar, de manera especial, su función formadora como cuna de la vida y

⁴⁶ Cf. ONU, “Seis pasos para un planeta más limpio y saludable después de la pandemia del coronavirus.” 2020, <https://news.un.org/es/story/2020/05/1475072>, citado 23 agosto 2020.

⁴⁷ Cf. H. BYUNG-CHUL, “La emergencia viral y el mundo del mañana”, en: Alarcón, Marcelo. *Covid19-1. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 89.

⁴⁸ Cf. H. BYUNG-CHUL, “La emergencia viral ...”, 90.

⁴⁹ Cf. E. Velásquez Camelo, “Del amor líquido a la alegría del amor”, *Pontificia Universidad Javeriana*. Trabajo de grado, 2020.

⁵⁰ Cf. JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, (en adelante FC).

⁵¹ Cf. FC 13.

del amor⁵²; la exhortación también presenta los derechos e igualdad entre hombres y mujeres⁵³, los derechos de los niños⁵⁴ y la vida de los ancianos dentro del hogar cristiano como fuente de sabiduría y experiencia⁵⁵.

La familia participa de la acción creadora de Dios⁵⁶, es iglesia doméstica, cuna de la evangelización⁵⁷, y es el ámbito social privilegiado para la formación integral del ser humano⁵⁸. Juan Pablo II destaca de manera particular los derechos de la familia y su responsabilidad como garante de la proliferación de los valores cristianos en el mundo actual⁵⁹. Destaca, entre otras cosas, la necesidad de la preparación para la vida matrimonial⁶⁰ y motiva a una vida conyugal responsable orientada a la vida⁶¹, como designio vocacional indeleble de la unión matrimonial. Y, por último, destaca la necesidad de fomentar una *pastoral familiar* y así formar en los valores del evangelio a esta institución eclesial doméstica y social⁶².

Por su parte, el Papa Francisco en *Amoris Laetitia*, respecto a la vida de fe, destaca la importancia de la espiritualidad matrimonial y familiar. *Familia que reza unida, permanece unida*, es la expresión original de nuestro patrimonio cultural religioso, y es quizás el mejor enunciado de la importancia del cultivo de la vida espiritual en la familia⁶³. Se entiende por vida espiritual los diversos componentes de la promoción integral de la persona desde sus elementos psicológicos hasta religiosos⁶⁴. No podemos reducir la vida espiritual a meras prácticas de piedad, ni mucho menos al sacramentalismo ritual. La vida espiritual no está garantizada por la frecuencia de los sacramentos, ni porque se rece a diario.

¿Cuáles son las características de la vida espiritual en la familia?, ¿qué se entiende por espiritualidad familiar? El Papa Francisco al finalizar la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* propone los principales rasgos de

⁵² Cf. FC 11.

⁵³ Cf. FC 13.

⁵⁴ Cf. FC 22, 26.

⁵⁵ Cf. FC 27.

⁵⁶ Cf. FC 17.

⁵⁷ Cf. FC 38.

⁵⁸ Cf. FC 38.

⁵⁹ Cf. FC 46.

⁶⁰ Cf. FC 51.

⁶¹ Cf. FC 51.

⁶² Cf. FC 65-86.

⁶³ Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, 227. (en adelante AL).

⁶⁴ Cf. TORRALBA, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Actual, Barcelona 2018, 5.

una espiritualidad familiar como punto de anclaje vital de las personas⁶⁵. La propuesta del Santo Padre es resultado de la reflexión consciente sobre la situación de la familia en la actualidad; no propone una espiritualidad desanclada de la vida, ni de la realidad de muchas familias, sino fuertemente unida a la situación específica de cada una de ellas.

¿Qué se entiende por espiritualidad? Para Hans Urs von Balthasar la espiritualidad configura un estilo de vida⁶⁶, porque afecta las esferas esenciales de la existencia humana, configura una sensibilidad propia de acuerdo con la tradición espiritual a la cual pertenece la persona⁶⁷; por eso, podemos hablar de espiritualidad carmelita, ignaciana, salesiana, laica, entre otras. Ahora bien, un estilo de vida es la forma en que la persona se desenvuelve en su cotidianidad: actividades, decisiones, relaciones interpersonales y los momentos de interioridad hacen parte de la vida espiritual cotidiana del ser humano⁶⁸. Así las cosas, no se entiende lo espiritual como algo intimista, de una supuesta relación directa con Dios; la vida espiritual se conecta con la vida y en ella se prolonga, se relaciona con la complejidad del ser humano y no solo con la dimensión simbólica e institucional religiosa del credo particular que profesa. Y aun, si se tratara de un ateo, alguien que públicamente calla ante el misterio humano o simplemente tiene una visión materialista de la vida demasiado arraigada⁶⁹, pensadores como Mircea Eliade, desde la fenomenología de la religión, y Víctor Frankl desde el enfoque psicoterapéutico, sostienen el carácter religioso de la existencia humana⁷⁰. El primero desde el enfoque primigenio del pensamiento religioso cultural, y el segundo desde un análisis existencial de la vida humana donde lo religioso tiene su expresión predominante.

De todos modos, entendemos espiritualidad como un estilo de vida, una forma específica de concebir al ser humano como un ser espiritual que desarrolla su existencia en conformidad a los principios y valores de su vida⁷¹.

⁶⁵ Cf. AL 227.

⁶⁶ Cf. H.U. BALTHASAR, *¿Quién es cristiano?*, Sígueme, Salamanca 2000, 69.

⁶⁷ Cf. H.U. BALTHASAR, *¿Quién es cristiano?...*, 72.

⁶⁸ Cf. H.U. BALTHASAR, *¿Quién es cristiano?...*, 73.

⁶⁹ Cf. E. VELÁSQUEZ-CAMELO, "La sociedad de consumo en La Caverna de Saramago. La aplicación de la función purgativa de la obra literaria", *Escritos* 23/ 51 (2015), 519.

⁷⁰ Cf. E. MIRCEA, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967.12. Cf. FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 201, 8.

⁷¹ Cf. H.U. BALTHASAR, *¿Quién es cristiano?...*, 128.

Si esto es así ¿qué sentido tiene la expresión espiritualidad familiar? La vida familiar en *Amoris Laetitia* se concibe como el escenario privilegiado donde sucede el amor y se forma una sensibilidad especial de y para la vida. Es la familia la fuente primigenia donde se forma el espíritu humano porque allí se aprende las primeras expresiones de la vida espiritual⁷². En este núcleo de la sociedad se forma una espiritualidad específica porque la vida familiar es un estilo de vida, un modo particular de las relaciones.

Se entiende por espiritualidad familiar como un:

“[c]amino de santificación en la vida ordinaria y de crecimiento místico, un medio para la unión íntima con Dios. Porque las exigencias fraternas y comunitarias de la vida en familia son una ocasión para abrir más y más el corazón, y eso hace posible un encuentro con el Señor cada vez más pleno”⁷³.

De esta aproximación rescatamos los siguientes elementos: 1) La espiritualidad familiar se expresa en la vida ordinaria. No hay otro escenario espaciotemporal privilegiado para santificarse que la cotidianidad⁷⁴, es decir, para vivir de manera buena y plenamente en relación con las demás personas. 2) La vida familiar se caracteriza por ser un ambiente donde se puede hacer experiencia de Dios. ¿Qué significa esto? Si, desde el cristianismo, se afirma a Dios Uno y Trino, comunidad de Amor, es desde Dios mismo como se entiende el sentido de la familia, como una comunidad de amor⁷⁵.

El amor social, reflejo de la Trinidad, es en realidad lo que unifica el sentido espiritual de la familia y su misión fuera de sí, porque hace presente el *kerygma* con todas sus exigencias comunitarias. La familia vive su espiritualidad propia siendo al mismo tiempo una iglesia doméstica y una célula vital para transformar el mundo⁷⁶.

La espiritualidad familiar cristiana es Trinitaria⁷⁷. La impronta específica del estilo de vida cristiano en la familia es porque tiene su fuente, forma y prototipo en las relaciones de la Trinidad. Dios es comunidad y llama a la familia a estar inmersa en ese dinamismo de amor en donde uno está soportado en el otro⁷⁸.

⁷² Cf. AL 318.

⁷³ AL 316.

⁷⁴ Cf. AL 316.

⁷⁵ Cf. AL 316.

⁷⁶ Cf. AL 324.

⁷⁷ Cf. AL 324.

⁷⁸ Cf. AL 325.

Estas dos características: la vida ordinaria como el escenario concreto de la espiritualidad familiar y su fuerte relación con la Trinidad es la impronta específica de Francisco en *Amoris Laetitia*. ¿Esto que consecuencias trae en el contexto general de la Exhortación? Así como se entiende la vida familiar y sus relaciones internas, de la misma forma se entenderá la relación con Dios. Dicho de otra manera, se podrá evidenciar a Dios en la familia si en ella se ha encarnado el misterio de Dios-amor en la cotidianidad⁷⁹. Ahora bien, ¿de qué manera se puede cultivar la espiritualidad familiar?

La presencia del Señor habita en la familia real y concreta, con todos sus sufrimientos, luchas, alegrías e intentos cotidianos. Cuando se vive en familia, allí es difícil fingir y mentir, no podemos mostrar una máscara. Si el amor anima esa autenticidad, el Señor reina allí con gozo y su paz. La espiritualidad del amor familiar está hecha de miles de gestos reales y concretos⁸⁰.

Para el Santo Padre no hay otra forma de cultivar la espiritualidad familiar sino por medio de gestos reales y concretos que unen en un solo corazón y en una sola alma a cada uno de sus miembros⁸¹. El patrimonio espiritual cristiano es rico en propuestas para el cultivo de la vida espiritual: la oración, la contemplación, la dirección y acompañamiento espiritual, la vida sacramental, el silencio, la lectura orante de las Sagradas Escrituras, entre otras prácticas. Estas experiencias no son herramientas fortuitas, sino que configuran también un *estilo de vida*. Esto tiene serias implicaciones en el dinamismo espiritual de las personas porque no se puede fragmentar entre vida de oración y vida cotidiana: la primera es soporte de la segunda, y la segunda prueba de la primera.

En el próximo apartado, daremos cuenta de tres prácticas espirituales cristianas que, a nuestro modo de ver, fomentan el cultivo de la vida espiritual en la familia: la oración, el acompañamiento y la vida sacramental. Si antes se afirmó que la vida espiritual no se reduce a prácticas es porque ellas no pueden estar aisladas de forma fragmentada de la vida ordinaria de las personas; de hecho, se puede estar en continua presencia de Dios sin estar en el Templo— en esto ha radicado uno de los desafíos pastorales de

⁷⁹ Cf. AL 324.

⁸⁰ Cf. AL 315.

⁸¹ Cf. AL 315.

la iglesia en la familia en tiempos de pandemia— porque la *espiritualidad familiar es cotidiana*⁸².

3. Las prácticas espirituales en la familia en tiempos de la pandemia

En el primer apartado hicimos una aproximación a la situación de la familia en la pandemia actual. En la segunda parte hicimos una presentación de las características fundamentales de la vida espiritual familiar. Ahora, nos proponemos de forma sencilla, ofrecer algunas ideas para el fomento de la vida espiritual en la familia que no se reduzca al ritualismo sacramental.

3.1. La oración

Francisco propone una vida espiritual orante conectada con los aspectos más vitales y esenciales del matrimonio, de la vida de pareja y de relación con los hijos. A la oración llevamos la vida con sus luces y sombras, sufrimientos y gozos; por eso, no es contemplación aislada de la realidad, sino contemplación en la acción⁸³. La vida familiar es un *espacio teologal*. ¿Eso qué quiere decir? Algo muy profundo: Dios se revela al ser humano en la familia y en ella pone su morada⁸⁴.

En la familia la oración es encuentro. Vivimos en una sociedad cuyas dinámicas aceleradas hacen escasos los momentos de encuentro⁸⁵. La pandemia ha sido la oportunidad para fomentar espacios de oración en torno a la Palabra de Dios, desde el método de lectura popular de la biblia; además, del fomento de la devoción mariana como una auténtica expresión de piedad. La oración es una oportunidad para librarse del tedio y de la rutina, hacer un pare en el camino, tomar distancia del mundo ordinario⁸⁶ y favorecer el encuentro entre la familia y Dios. Basta un momento de la jornada ya sea en la mañana o en la tarde, para que la oración sea motor

⁸² Cf. AL 316.

⁸³ Cf. AL 316.

⁸⁴ Cf. AL 317.

⁸⁵ Cf. AL 317.

⁸⁶ Cf. F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*, Plataforma Actual, Barcelona 2018, 92

de la espiritualidad familiar, de fuerzas para seguir en la lucha cotidiana incluso en la enfermedad o el dolor⁸⁷.

3.2. El acompañamiento familiar

El acompañamiento es un modo específico de la *espiritualidad familiar* para el proceso de crecimiento y desarrollo de la familia en general y también de cada uno en particular. En concreto, el acompañamiento puede tener variadas expresiones:

- Acompañamiento colectivo: Es importante que en el tiempo de la pandemia se tengan espacios de compartir familiar que fomenten el diálogo⁸⁸. Los problemas al interior del hogar son a veces inevitables, y en tiempo de pandemia se acentúan con mayor fuerza. De ahí que sea importante el encuentro para escuchar al otro, sus temores, fatigas como también sus gozos y esperanzas⁸⁹.
- Acompañamiento personalizado: Quiénes asuman el liderazgo en la familia deben velar por el bienestar de cada uno. En esto es importante la escucha, la comprensión y favorecer un clima de confianza y serenidad⁹⁰.
- La oración y/o buenas noches: Para los hogares que tienen que compartir demasiado tiempo juntos es importante retomar hábitos de vida espiritual como la oración de la mañana, un mensaje de buenas noches que puede ser una lectura en común, como también el compartir de experiencias⁹¹.

3.3. La vida sacramental en la pandemia

Por último, para fomentar la *espiritualidad familiar* se propone la vida sacramental como un modo concreto y a la vez rico en donde la familia y cada uno de sus integrantes puede fomentar una vida de gracia⁹². No se habla de sacramentos *per se*, sino de vida sacramental ¿por qué? El septenario sacramental de la iglesia solo tiene sentido si se entiende en relación

⁸⁷ Cf. AL 256

⁸⁸ Cf. GRÜM, A., *Cuarentena. Cómo lograr armonía en casa*, Herder, Barcelona 2020, 12

⁸⁹ Cf. GRÜM, A., *Cuarentena...*, 9.

⁹⁰ Cf. GRÜM, A., *Cuarentena...*, 23.

⁹¹ Cf. GRÜM, A., *Cuarentena...*, 6.

⁹² Cf. AL 315.

directa con la vida⁹³; no se puede insistir todavía en una pastoral de mantenimiento sacramental como si fueran momentos aislados de la vida de las personas⁹⁴.

Así, el bautismo no será otra cosa sino el inicio de la vida de fe cuya renovación se da de forma especial en la Pascua⁹⁵; la confirmación no será entendida solo como la ratificación de la fe del bautismo, sino la expresión sacramental de la alianza de Dios con el ser humano en donde se toma conciencia de la presencia del Espíritu para enfrentar de forma acertada los múltiples avatares de la vida⁹⁶; la unción de los enfermos une a la familia en una experiencia profundamente humana: la enfermedad y la muerte⁹⁷. El sacramento de la reconciliación permite, por un lado, sentir la misericordia de Dios, y, en segundo lugar, en un mismo dinamismo, la unión en la familia⁹⁸. Y la Eucaristía como alimento de vida espiritual— en pandemia hacemos ayuno del Pan para alimentarnos del Pan de la Palabra; además, que cada comida puede ser un memorial que potencia la nutrición afectiva y espiritual.

La vida sacramental se opone al sacramentalismo ritualista; la experiencia de fe es la forma originaria de la vida sacramental. La vida sacramental en tiempo de pandemia debe considerar que hay otras formas de alimentarnos con el *Pan de la Palabra* que da vitalidad al creyente que se comprende en los textos de su fe⁹⁹. Así las cosas, los textos bíblicos serán leídos, meditados y orados para iluminar la experiencia personal y familiar. El método que ha tenido un gran impacto en las comunidades eclesiales de base es la *lectura popular de la biblia* que no es otra cosa que una aproximación contextual que permite por un lado sentir cerca el texto bíblico y, por otro lado, actualizar el sentido de acuerdo con la realidad. Otro método tradicional es la *Lectio Divina* que consiste en hacer una lectura meditada

⁹³ Cf. CASTILLO, J., *Símbolos de libertad*, Teología de los sacramentos, Sígueme, Salamanca 1985, 221.

⁹⁴ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. 2013, 28.

⁹⁵ Cf. J. CASTILLO, *Símbolos de libertad*, Teología de los sacramentos, Sígueme, Salamanca 1985, 315

⁹⁶ Cf. J. CASTILLO, *Símbolos de libertad ...*, 315

⁹⁷ Cf. AL 253-258.

⁹⁸ Cf. AL 316

⁹⁹ Cf. R. LUCIANI, “Es la hora de ayunar...”, 21.

de los textos bíblicos con el fin de descubrir la voz de Dios desde un ejercicio de interiorización, apropiación e identificación con el mundo del texto.

4. Conclusión

La pandemia y sus consecuencias en el confinamiento y aislamiento preventivo se ha convertido en la oportunidad para vivir una experiencia de vida familiar en donde no han faltado tensiones, crisis y dificultades, como también alegrías de la experiencia del compartir cotidiano. Como creyentes debemos dar importancia al cultivo de la vida espiritual familiar para hacer frente a la crisis y aprender a reconocer las posibilidades que hay en este tiempo para encontrarnos, escucharnos y reconocer la presencia de Dios que está también con nosotros en confinamiento.

Bibliografía

- BALTHASAR, H. U., *¿Quién es cristiano?*, Sígueme, Salamanca 2000.
- BÁRCENA, A., “El trabajo en tiempos de pandemia: Desafíos frente a la enfermedad por coronavirus (COVID-19)” *CEPAL*. 2020, <https://www.cepal.org/es/presentaciones/trabajo-tiempos-pandemia-desafios-frente-la-enfermedad-coronavirus-covid-19> citado 24 de Sept. 2020.
- BURGOS, E., “Biopolítica, pandemia y autoritarismo en Venezuela” *Temas de comunicación*. 40 (2020), 85-93.
- BYUNG-CHUL, H., “La emergencia viral y el mundo del mañana”, en: Alarcón, Marcelo. *Covid19-1. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 78-90.
- CASTELLS, M., *Galaxia internet*, Areté, Barcelona 2001, 316.
- CASTILLO, J., *Símbolos de libertad, Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1985.
- CENTRO DE ESTUDIO DEL TRABAJO Y FACTORES HUMANOS. *Guía para el teletrabajo en condiciones de pandemia Covid19*. Chile: Universidad del Valparaíso, 2020.
- CROMER, S., “Creando una Cultura de Cuidado: experimentando la pandemia del COVID-19 a través del duelo”, <https://luna360.com/experimentando-la-pandemia-del-covid-19-a-traves-del-duelo/>, citado 23 agosto 2020.
- FLÓREZ, J., “Morir durante la pandemia: funerales vacíos y duelos aplazados” *El Tiempo*. 2020, <https://www.eltiempo.com/bogota/esto-pasa-con-los-muertos-durante-el-coronavirus-en-colombia-481722>, citado 13 septiembre 2020.

- Frankl, V., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 2018.
- GARCÍA, J., *Un modelo para la educación en ambientes virtuales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.
- GRÜM, A., *Cuarentena. Cómo lograr armonía en casa*, Herder, Barcelona 2020.
- HINCAPIE, J., “La muerte en tiempos de pandemia” *El Economista*, <https://www.economista.com.mx/opinion/La-muerte-en-tiempos-de-pandemia-20200531-0080.html>, citado 23 agosto 2020.
- JUAN PABLO II. *Exhortación Apostólica Familiaris consortio de la familia cristiana en el mundo actual*. Ciudad de Vaticano, Editorial Editrice, 1981.
- KINNEAR, J., “Asintomáticos con coronavirus: qué se sabe del daño que el covid-19 puede causar en los pacientes que no desarrollan síntomas” 2020, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-53403871>, citado 20 agosto 2020.
- KÜNG, H. - WALTER, J., *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, Trotta, Madrid 1997.
- LEÓN, C., “Qué no está pasando y qué está por venir”, en: Alarcón, Marcelo. *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 145-155.
- LISSARDY, G., “Coronavirus: el drama del covid-19 en Nueva York, una ciudad con las morgues repletas y hospitales de campaña”, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52211307>, citado 23 agosto 2020.
- LORETO, F., “Expertos y redes sociales: ¿Cómo comunicarnos en tiempos de pandemia?” *Med. Chile*. 148. (2020), 557-564.
- LUCIANI, R., “Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 21-28.
- MARCELO, A. *Covid19. Selección de artículos*. I y II. 2020.
- MARTÍNEZ, J., “Dios en tiempos del Coronavirus”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 29-34.
- MCCOY, T. - TRAIANO, H., “El coronavirus está matando a muchos más jóvenes en los países en vías de desarrollo” *Washington Post*. 2020, <https://www.washingtonpost.com/es/tablet/2020/05/24/en-los-paises-en-vias-de-desarrollo-el-coronavirus-esta-matando-muchos-mas-jovenes/>, citado 1 agosto 2020.
- MINISTERIO DE SALUD. “Nuevo Coronavirus Covid19”, en: https://www.minsalud.gov.co/salud/publica/PET/Paginas/Covid-19_copia.aspx, citado 13 octubre 2020.

- MINISTERIO DE TECNOLOGÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LAS COMUNICACIONES. “Gobierno digital”, en: <https://estrategia.gobiernoenlinea.gov.co/623/w3-channel.html>, citado 12 septiembre 2020.
- MIRCEA, E., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967.
- MOORE, M., “La fe no es un antídoto mágico: convive con las preguntas y con los miedos”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 47-56.
- NOTICIAS ONU. “Seis pasos para un planeta más limpio y saludable después de la pandemia del coronavirus.” ONU. 2020, <https://news.un.org/es/story/2020/05/1475072>, citado 23 agosto 2020.
- REIMERS, F.; SCHLEICHER, A., *Un marco para guiar una respuesta educativa a la pandemia del 2020 del COVID-19*, Organización de Estado Iberoamericanos, Madrid 2020.
- INFOBAE. “Chile ve “remota” posibilidad de reincidencia en pacientes recuperados de Covid-19: ministro”, en: <https://www.infobae.com/america/agencias/2020/04/27/chile-ve-remota-posibilidad-de-reincidencia-en-pacientes-recuperados-de-covid-19-ministro/>, citado 30 julio 2020.
- OCHOA-ROSALES, C. - GONZÁLEZ-JARAMILLO, N. - VERA-CALZARETTA, A. - FRANCO, O., “Impacto de diferentes medidas de mitigación en el curso de la pandemia de COVID-19 en Chile: proyección preliminar para el período del 14 de abril al 14 de mayo.” *Salud Pública*. 22/ 2 (2020), 1-6.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato Sí sobre el cuidado de la casa común*, Editorial Editrice, Ciudad del Vaticano 2015.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia acerca de la alegría del amor en la familia*, Editorial Editrice, Ciudad del Vaticano 2016.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, Editorial Editrice, Ciudad del Vaticano 2013.
- FRANCISCO. *La sabiduría del tiempo. Discurso del santo Padre en el diálogo con jóvenes y ancianos*. 2018, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181023_giovanianziani.html, citado 23 agosto 2020.
- POOLE, B., *Tecnología educativa. Educar para la sociocultura de la comunicación y del conocimiento*, Madrid: Mc Graw-Hill, 1999.
- REVISTA SEMANA. “Hasta que el encierro los separe”, (2020), <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/divorcios-por-la-cuarentena-aumentan-en-todo-el-mundo/679291>, citado 12 septiembre 2020.

- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2011.
- SERRANO SANZ, J. M., “La economía y la pandemia”, en *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho* (Nº 86-87), 110-113, <http://www.elcronista.es/El-Cronista-n%C3%BAmero-86-87-Coronavirus.pdf>, citado 3 abril 2020.
- SPADARO, A., “Cuerpos e historias en tiempos del Coronavirus”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*. (MA-Editores, 2020)
- STEFANONI, P., “Brasil: pandemia, guerra cultural y precariedad.” *Nueva Sociedad* 287. (2020), 49-59.
- TORRALBA, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma Actual, Barcelona 2018.
- TORRES, L. - MONTOYA, A., “Pandemia del feminicidio: 99 mujeres asesinadas en lo corrido del 2020”, en: <https://www.eltiempo.com/bogota/pandemia-del-feminicidio-99-mujeres-asesinadas-en-lo-corrido-del-2020-509910>, citado 23 agosto 2020.
- VELÁSQUEZ-CAMELO, E., “La sociedad de consumo en La Caverna de Saramago. La aplicación de la función purgativa de la obra literaria”, *Escritos* 23/ 51 (2015), 497-524.
- Velásquez-Cameló, E., “Del amor líquido a la alegría del amor. Aportes desde el Papa Francisco y Zygmunt Bauman. *Pontificia Universidad Javeriana*. Trabajo de Grado. 2020.
- VÉLEZ, C., “Esta situación nos confronta con la limitación humana, con nuestra vulnerabilidad.” En: ALARCÓN, M., *Covid19-2. Selección de artículos*. (MA-Editores, 2020), 16-20.
- ŽIŽEK, S., “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”, en: ALARCÓN, M., *Covid19-1. Selección de artículos*, MA-Editores, 2020, 66-72.

LA CARIDAD PUNTO DE ENCUENTRO: EL DIÁLOGO ENTRE SABERES PARA POTENCIAR LAS ACTIVIDADES DE PROYECCIÓN SOCIAL

THE CHARITY MEETING POINT: THE DIALOGUE BETWEEN
KNOWLEDGE TO ENCOURAGE THE ACTIVITIES OF SOCIAL IMPACT
PROJECT

Piedad Gañán Rojo¹

Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

ORCID: 0000-0003-2596-2591

Recibido: 28.12.2020

Aceptado: 20.04.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.003>

Resumen

En los últimos años las actividades de proyección social se han incrementado. Para adelantarlas es preciso contar tanto con una metodología que permita alcanzar el objetivo propuesto con una visión multidisciplinar de la problemática a la que se espera brindar una solución. Se debe contar para ello con un sentido práctico, pero siempre teniendo presente que las intervenciones se realizan con y en pro del bienestar de otro y evitar que sean consideradas meros indicadores de gestión. Este último aspecto puede ser particularmente complejo cuando las personas con enfoques más técnicos como ingenieros, arquitectos o diseñadores participan o lideran estas acciones. Para conciliar estos puntos y concebir iniciativas que efectivamente logren desarrollo sin detrimento de la condición humana, es posible soportarse en autores que como el Papa Emérito Benedicto XVI reconocen la interrelación entre caridad y técnica. En este trabajo se realiza un análisis de las encíclicas *Deus caritas est* (DCE) y *Caritas in Veritate* (CIV) a través del cual se busca identificar claves o elementos que puedan servir de base para ejecutar este tipo de proyectos con una visión más integral del hombre.

Palabras clave: Caridad, proyección social, diálogo de saberes, *Deus caritas est* (DCE), *Caritas in veritate* (CIV)

¹ Ingeniero Químico, Doctor en Ingeniería de Materiales. Docente Facultad de Ingeniería Química, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia). Correo electrónico: piedad.ganan@upb.edu.co

Abstract

In recent years, social impact projects are increasing. These projects require an appropriate methodology that allows for reaching the objective. Define a methodology is more challenging if the project has to be a multidisciplinary vision. When technicians develop these projects, risk can emerge: Focus just on the results and achieve the required indicator. The work of the Emeritus Pope Benedict XVI combines the relevance of the technical aspects to improve human life quality with a deep reflection about the charity. In this study, two of his Encyclical letters, *Deus caritas est* (DCE) and *Caritas in veritate* (CIV), are analyzed to identify useful keys for executing social impact projects with an integral human focus. The qualitative research elements were considered for the analysis.

Keywords: Charity, social impact project, multidisciplinary dialogue, *Deus Caritas Est* (DCE), *Caritas in veritate* (CIV)

1. Introducción

En la actualidad, la mayoría de las entidades públicas o privadas, incluidas las instituciones de educación superior, declaran en sus documentos institucionales que cuentan con departamentos o divisiones a través de las cuales realizan actividades ligadas con la proyección social. En algunos de estos documentos institucionales se pueden encontrar elementos comunes sobre los tipos de acciones que emprenden y que corresponden a la ejecución de proyectos o la prestación de servicios tanto de asesoría, como de consultoría, capacitación o intervención que permitan el mejoramiento de las condiciones de calidad de vida de una comunidad o entorno en particular². Sumado a lo anterior, parte de las acciones de proyección social guardan relación con las indicaciones de la Guía de responsabilidad social ISO 26000:2010³, según la cual una organización debe ser responsable “ante los impactos que sus decisiones y actividades ocasionan en la sociedad y el medio ambiente” y además debe tener un “comportamiento

² Esta idea fue establecida tras la revisión de algunas de las páginas web de entidades educativas, principalmente universidades latinoamericanas, que en sus documentos institucionales disponibles en sus portales web indican lo que es para cada una de ellas las acciones de proyección social. Ejemplo de ello corresponde a: Corporación Universitaria Uniminuto-Colombia.

(<http://www.uniminuto.edu/web/llanos/proyeccion-social>, citado 22 enero 2021). Adicionalmente, la Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN) realizó un estudio sobre cómo es la proyección social que realizan las universidades de este país que se puede encontrar en el vínculo: <https://ascun.org.co/noticias/detalle/ascun-presenta-resultados-proyeccion-social-universitaria>, citado 22 enero 2021.

³ ISO, *Guía de responsabilidad social ISO 26000:2010*, Iso, Ginebra 2010, 1-5. En adelante, ISO 26000:2010.

ético y transparente”⁴. Este tipo de intervenciones en muchos sentidos podrían tener como propósito contribuir a alcanzar lo que se menciona en el apartado 6 de la encíclica *Populorum progressio* de San Pablo VI sobre las aspiraciones del hombre “Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable”⁵.

Al momento de concebir, diseñar o ejecutar este tipo de proyectos puede caerse en el riesgo de buscar el logro, el cumplimiento completo del objetivo principal, a expensas por ejemplo de los componentes culturales, de tal forma que al final no se alcance a potenciar lo humano, sino que, muy por el contrario, este se considere un mero instrumento y los resultados del proyecto solo se conviertan en estadísticas o reportes que se consolidan en un informe. Esto se puede observar en fallos cometidos en proyectos de cooperación ejecutados en diversas regiones del mundo que al excluir la participación de las comunidades o dejar que intervengan solo al final, más como receptores de la ayuda que como actores fundamentales, dejaron de ser viables una vez que la intervención concluye. Otros elementos que se pueden sumar a las dificultades de las acciones de proyección social están ligados a los enfoques que se adoptan, por ejemplo, cuando tienen matices con una marcada visión técnica pueden tener a excluir o minimizar el valor de la social, o en el sentido opuesto un enfoque más social tiene a excluir o relegar el técnico. De este último aspecto puede surgir una nueva dificultad y es que las personas más ligadas a las áreas técnicas pueden tender a auto marginarse o preferir, en lugar de utilizar su potencial y capacidad, orientar sus formas de actuar hacia otras áreas o incluso excluirse completamente y dedicarse a ser simples donantes pasivos que no se involucran. La pérdida que aquí ocurre no solo es de la posibilidad de disponer de múltiples miradas para reconocer la realidad, de por sí muy valiosa, sino además de los ya probados beneficios que sobre la salud humana tiene participar en estas acciones tal como diferentes estudios neurocientíficos indican, el ejercicio de acciones de caridad genera efectos positivos sobre la bioquímica del cuerpo⁶.

⁴ ISO 26000:2010.

⁵ PABLO VI, *Carta Encíclica Populorum progressio*, n. 2, disponible en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, citado 27 enero 2021.

⁶ Cf. N. LAURENDEAU, “Christian mysticism and science. The psychological dimension”, *Theology and Science* 11/1 (2013), 24-26.

Por otro lado, se puede considerar que las actividades de proyección social pueden guardar relación con la caridad, pues si se considera al menos bajo una de las definiciones de la RAE, caridad es la “actitud solidaria con el sufrimiento ajeno”⁷, justo lo permita superar las causas que le generan el sufrimiento actual. Como lo menciona R. Muñoz, han existido diferentes revisiones desde múltiples ópticas sobre el tema de la caridad y la mayoría de ellas la ven como algo que debe ser suprimido, porque en lugar de liberar al hombre lo esclaviza⁸.

Al revisar ambos planos de intervención, el con orientación más humano o el más técnico, es necesario entonces continuar en la construcción de una visión más multidisciplinar y por ello surge la pregunta ¿cómo poder potenciar las experiencias que en diseño, producción, ejecución y evaluación de proyectos tienen muchas profesionales de áreas técnicas, como ingenieros, diseñadores industriales o arquitectos, de tal forma que las actividades de proyección social puedan ser un verdadero aporte y generen bienestar no solo en las poblaciones directamente beneficiadas sino a todas las personas involucradas en la cadena y que incluyen personas de múltiples profesiones así como a los benefactores que realizan sus aportes bien sea en dinero o en especie?. Para abordar este tema, es necesario considerar pensadores en los cuales lo humano y lo científico-técnico sean complementarios y uno de los mejores exponentes de este sentido es el Papa emérito Benedicto XVI, quien tanto previamente como a lo largo de su pontificado dio claras indicaciones sobre la importancia del enfoque interdisciplinario y de lo que aporta al analizar realidades complejas⁹, como se evidencia cuando indica en su encíclica *Caritas in Veritate* que “solo con la caridad, iluminada por la luz de la razón y de la fe, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador”¹⁰. En el presente trabajo realiza un análisis básico de sus encíclicas *Deus caritas est* y *Caritas in Veritate*,

⁷ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, RAE, consultado el 20 de enero de 2021.

⁸ Cf. R. MUÑOZ, “Caritas. Amor cristiano y acción social”, *Scripta Theologica* 38/3 (2006) 1005-1007.

⁹ Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *Ex aedibus academicis in civitate vaticana*, Editrice Vaticana, Roma 2015, 10.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate*, n. 8, en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado 27 enero 2021. (En adelante: CIV).

donde él aborda la caridad como eje central. Se buscan identificar aspectos que puedan ser de utilidad al momento de diseñar y realizar actividades de proyección social, que consideren una mirada más integral del ser humano, pues tanto la caridad como la técnica son expresiones profundamente humanas y a través de las cuales pueda ser posible establecer puentes de comunicación para este tan necesario diálogo entre saberes

2. Consideraciones básicas sobre las encíclicas

La encíclica *Deus caritas est* fue presentada el 25 de diciembre del 2005 y es la primera de las tres encíclicas de su pontificado. Tal como lo indica el Papa en la introducción está conformada por dos partes: La primera de ellas tal como se indica en el apartado 1 tiene un “carácter más especulativo” pues desea analizar “algunos puntos esenciales sobre el amor de Dios”¹¹. El comienzo de esta primera parte tiene un carácter claro y magistral, define los términos a usar incluso su origen etimológico y progresivamente va indicando al lector su visión del tema. La forma en que se encuentra dividida esta sección permite ver progresivamente la presentación de la temática de tal forma que es posible comprender su conclusión en la que da una noción de unicidad cuando dice “El amor crece a través del amor...a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa”¹². Establecidas las bases, en la segunda parte busca suministrar una “índole más concreta” para cumplir con este mandamiento del amor que define en la primera parte.

La encíclica *Caritas in veritate*, del 29 de junio del 2009, cuenta con más elementos prácticos que *Deus caritas est*, pues se encuentra orientada a un mundo, que no hace mucho, había experimentado la crisis económica del año 2008. Este texto, tal como se indica en el apartado 8, busca rendir un homenaje a la publicación de otro importante texto, la encíclica de Papa Pablo VI *Populorum Progressio*, que fue proclamada el 26 de marzo de 1967. Nuevamente encontramos la claridad en la definición de los términos

¹¹ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus caritas est*, n. 18, disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, citado 27 enero 2021. (En adelante: DCE).

¹² DCE 13.

y aspectos que desean resaltar y sobre los cuales se lanzan las propuestas allí consignadas.

Desde su publicación ambas encíclicas han sido sometidas a profundos análisis pues cuentan con una gran riqueza para variados públicos. Algunos de dichos autores como Múnera¹³ analizan estos textos en clave de la doctrina social de la Iglesia y enfatiza en los elementos relacionados con la justicia y la actuación de la Iglesia Católica; por su parte Monseñor Paul Cordes realiza un análisis más teológico a la primera de ellas, cuando por ejemplo indica que la afirmación central de *Deus caritas est* es “el hecho de que toda caridad entre los seres humanos está enraizada teocéntricamente, esto es, tenga su fuente en Dios”¹⁴. Por su parte, J. Sapena y otros las toman como documentos de apoyo en su análisis sobre la pobreza, el desarrollo y la sostenibilidad para indagar sobre aspectos que, como los reducidos ingresos, el papel de las instituciones y la pérdida de valores tienen influencia sobre lo complejo que es para algunas comunidades el escapar de la llamada trampa de la pobreza¹⁵. Por otro lado, Frémeaux y otros consideran estos textos para una reflexión sobre el papel de la tecnociencia y la economía¹⁶. A su vez Vaccaro y Sison concentran su estudio en *Caritas in veritate* para realizar un análisis sobre la ética en los negocios, la responsabilidad social y la transparencia en diferentes organizaciones¹⁷. A lo anterior es posible sumar el uso que realiza de estos textos Luque para abordar el tema de la educación, en especial la educación del espíritu tanto en contextos religiosos como seculares¹⁸.

Estos ejemplos sobre el uso de las encíclicas para abordar temas tan diversos ejemplifican que el pensamiento del Papa Benedicto XVI es integra-

¹³ D. MÚNERA, Curso de doctrina social de la Iglesia: humanismo cristiano y desarrollo humano, Industria Gráfica Litoservicios, Medellín 2012, vol. 2, 250.

¹⁴ J. CORDES, “Deus caritas est. Sobre la primera encíclica del Papa Benedicto XVI”, *Scripta Theologica* 38/3 (2006) 972.

¹⁵ J. SAPENA, ET AL., “Some reflections on poverty eradication, true development and sustainability within CST”, *Journal of Innovation & Knowledge* 3/2 (2018) 90.

¹⁶ Cf. S. FRÉMEAUX – F. R. PUYOU – G. MICHELSON, “Beyond accountants as technocrats: A common good perspective”, *Critical Perspectives on Accounting* 67-68 (2020) 8.

¹⁷ Cf. A. VACCARO – A. J. G. SISON, “Transparency in business: The Perspective of Catholic Social Teaching and the “Caritas in Veritate”, *Journal of Business Ethics* 100/1 (2011) 19-20.

¹⁸ Cf. D. LUQUE, “La educación del espíritu. Líneas de pensamiento para una teoría de la educación”, *Edetania* 57 (2020) 39-43.

dor, multidisciplinar y que al realizar aproximaciones entre áreas como la teología, la filosofía, la tecnología y la ciencia le permiten al lector acercarse a esferas de conocimiento que le son ajenas, pero que en lugar de alentar la separación, invita de una forma magistral a que persevere y encuentre elementos de valor para su propia búsqueda, para su propia reflexión.

3. Metodología

Para realizar este análisis se tomaron elementos de la investigación cualitativa. Para ello las dos encíclicas fueron analizadas inicialmente de forma separada considerando aislar unidades de texto. Tras su repetida lectura, se procedió con la codificación y cada grupo de códigos fue agrupado en subcategorías que a su vez fueron ordenadas en categorías y éstas fueron relacionadas con parte de los corpus teóricos ligados a las acciones comunes, similares o complementarias que deben ser consideradas tanto en la conceptualización como en la realización de proyectos de diseño, ingeniería e innovación. El sistema de categorías construido busca cumplir con las características de ser exhaustivo, cubrir unidades diferencias de información, que exista exclusión mutua y que cada unidad se incluye en una sola categoría. Además, que las categorías sean relevantes tanto respecto a la pregunta de investigación realizada como al contenido analizado.¹⁹ Para la identificación de las acciones comunes, similares o complementarias que tienen los diferentes tipos de proyectos se consideraron variadas fuentes bibliográficas que incluyen: Para los proyectos de diseño las consideraciones en Pugh, Ulrich y Eppinger²⁰; para los de proyectos de ingeniería García Melón y otros, Glorioso y Cross, y en Fargnoli y Sako²¹; en cuan-

¹⁹ Cf. G. RODRÍGUEZ - J. GIL- E. GARCÍA, *Metodología de la investigación cualitativa*, Aljibe, Málaga 1996, 200; S. OSSES BUSTINGORRY- I. SÁNCHEZ TAPIA- F. M. IBÁÑEZ MANSILLA, "Investigación cualitativa en educación. Hacia la generación de teoría a través del proceso analítico", *Estudios pedagógicos* 32/1 (2006) 123-124.

²⁰ Cf. S. PUGH, *Total design: integrated methods for successful product engineering*, Prentice Hall, Harlow 1991, 278; K. ULRICH- S. EPPINGER, *Product design and development*, McGraw-Hill, Nueva York 2012, 368.

²¹ Cf. M. GARCÍA MELÓN, ET AL., *Fundamentos del diseño en la ingeniería*, Limusa, México 2010, 380; R. GLORIOSO, *Introduction to engineering*, Prentice Hall, New York 1974, 461; N. CROSS, *Engineering design methods: Strategies for product design*, Wiley, New York 2020, 230; M. FARGNOLI- T. SAKO, "Uncovering differences and similarities among quality function deployment-based methods in Design for X: Benchmarking in different domains", *Journal Quality Engineering* 29/4 (2017) 690-712.

to a la innovación se consideraron autores como Pérez Brea y Salame²².

Las acciones comunes, similares o complementarias que se identificaron en las diferentes metodologías para realizar proyectos corresponde a: a) Identificar una necesidad considerando aspectos como los tomados de la innovación relacionados con un análisis de contexto que permite generar o conceptualizar un proyecto; b) generar especificaciones preliminares que permitan brindar una solución a la problemática planteada, generar y analizar alternativas - generar los prototipos una vez ha sido analizadas las viabilidades técnicas, económicas, éticas, normativas y ambientales; c) ejecución del proyecto.

4. Resultados y análisis

En las dos encíclicas analizadas el Papa Emérito busca instar a los feligreses a ser metódicos al momento de considerar la realización de una actividad de caridad, esto implica tener en consideración aspectos como lo indica de “una orientación decisiva”²³, y por ello es importante contar con una metodología que oriente la acción. Como se mencionaba en otro momento del presente texto, las encíclicas comienzan indicando claramente su propósito, su intencionalidad, la estructura que tienen, lo que allí encontrará el lector además de definir los términos centrales de tal forma que no se presten a significados o interpretaciones que puedan generar ambigüedad. Con esto también busca homologar los conceptos que se trabajan y establecer distancia con interpretaciones o precisiones de otros autores. De forma adicional en ambas es posible resaltar el profundo conocimiento que sobre el tema de la caridad y de la relación entre la caridad y la verdad tiene el Papa, pues la extensa bibliografía que plantea, su revisión y la forma en que se encuentran estructurados los textos facilitan su lectura y comprensión. Incluso en el caso de DCE es posible encontrar el análisis de posiciones contrarias a los postulados defendidos por el autor.

²² L. PÉREZ BREVA, *Innovating: a doer's manifesto for starting from a hunch, prototyping problems, scaling up, and learning to be productively wrong*, The MIT Press, Cambridge 2018, 424. Cf. H. A. SALAME, *La planeación y el desarrollo de productos*, Universidad Piloto de Colombia, Bogotá 2013, 219.

²³ BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia: un diálogo necesario*, Sal Terrae, Santander 2011, 222.

Pese a que ambos documentos son fundamentales dentro de la doctrina social de la Iglesia católica²⁴ independientemente de los aspectos confesionales, en algunos apartados son altamente orientadores respecto a la importancia que se deben relacionar las acciones de caridad y la ciencia y la importancia del conocimiento multidisciplinar, que se evidencian por ejemplo cuando se menciona en *CIV* que “el desarrollo humano integral como vocación exige también que se respete la verdad” o cuando indica que “Al afrontar los fenómenos que tenemos delante, la caridad en la verdad exige ante todo conocer y entender, conscientes y respetuosos de la competencia específica de cada ámbito del saber”²⁵.

En un análisis más detallado sobre este papel interdisciplinar que puede orientar las acciones de caridad o de proyección social, según la definición que se tome, se puede resaltar lo que se indica en *CIV* cuando se expresa que:

“... el tema del desarrollo humano integral adquiere un alcance aún más complejo: la correlación entre sus múltiples elementos exige un esfuerzo para que los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos, con vistas a la promoción de un verdadero desarrollo de los pueblos. Con frecuencia, se cree que basta aplicar el desarrollo o las medidas socioeconómicas correspondientes mediante una actuación común. Sin embargo, este actuar común necesita ser orientado”²⁶.

En las dos encíclicas se reconoce la importancia y el valor que los conocimientos técnicos tienen en el progreso del hombre, además de su impronta en el carácter profundamente humano de los mismos, se insiste a tal punto que en *CIV* en el apartado 69 se indica que:

“La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano... Por eso, la técnica nunca es sólo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales”²⁷.

Es entonces necesario que en todas las acciones que se enfocan en el mejoramiento de la calidad de vida, como es justo lo que buscan los de

²⁴ Cf. D. MÚNERA, *Curso de doctrina social...*, 200.

²⁵ *CIV* 18, 30.

²⁶ *CIV* 30.

²⁷ *CIV* 69.

proyección social, exista una visión multidisciplinar en donde la técnica y la ciencia no se encuentren desconectadas, que tengan una relación armónica con lo humano, a través de la cual sea posible establecer un diálogo respetuoso y permanente y que propugne por “en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón”²⁸ y que permita poner el conocimiento técnico y científico al servicio del bienestar humano²⁹. Este diálogo, tal como se indica en *CIV* debe ser “un diálogo que, para ser eficaz, ha de tener como punto de partida una toma de conciencia de la identidad específica de los diversos interlocutores”³⁰.

Con este reconocimiento de la importancia que tiene la interdisciplinariedad para el desarrollo de cualquier proyecto a continuación se presenta el análisis de las encíclicas considerando siempre identificar elementos que puedan ser de utilidad para apoyar la realización de las actividades de proyección social. Las categorías y subcategorías identificadas de la lectura de las dos encíclicas seleccionadas se presentan en la tabla 1, mientras que en la tabla 2 se realiza una relación con algunas de las acciones comunes, similares o complementarias que tienen los proyectos de investigación, ingeniería, diseño e innovación, previamente identificadas, buscando establecer efectivamente este punto de unión entre la caridad y las etapas para la realización de estos.

La primera categoría, indicada en la tabla 1, corresponde a los múltiples elementos que pueden definir, caracterizar y abarcar la caridad, se agruparon como elementos de la caridad. Al ser textos con elementos y bases teológicas que hacen parte de la doctrina social de la Iglesia es necesario considerarlos como bases para la caridad y así lo hace evidente el Papa cuando en *CIV* indica que “la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”³¹. Además de esto es posible identificar que la caridad está vinculada a otros elementos centrales como es el ser una expresión de auténtica humanidad y que por demás debe tener muy claramente estableci-

²⁸ BENEDICTO XVI, *Fe y ciencia...*, 50.

²⁹ Cf. P. GAÑAN ROJO, “En el ejercicio de la caridad confluyen tecnología, ingeniería y humanismo”, *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 58/158 (2019) 42-43; P. GAÑAN ROJO “Responsabilidad individual y compromiso ambiental en los tiempos del COVID-19”, *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* 59/159 (2020) 130.

³⁰ *CIV* 26.

³¹ *CIV* 2.

do su objetivo de tal forma que no se convierta como indica el Papa en una actividad de asistencia social. Un elemento clave para la realización de todo proyecto, tal como se menciona en la tabla 2, es definir o acotar el problema que se desea resolver o abordar. En relación con esto, es posible encontrar explícitamente esta indicación en las encíclicas cuando se menciona que es preciso saber que las acciones realizadas deben dar respuesta a una necesidad y esto se manifiesta en DCE en varias partes y directamente donde indica que “la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación”³². Otros elementos relevantes, que son posibles considerar, tanto en la concepción en las acciones de caridad, como los de proyección social y que se resumen en la tabla 1, son: la independencia de ideologías pues “el compromiso por el bien común, cuando está inspirado por la caridad, tiene una valencia superior al compromiso meramente secular y político”³³; el reconocimiento que, pese a realizarlas, siempre serán necesarias de continuar llevándose a cabo, pues bien, se indica “nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad”³⁴.

En estas encíclicas se resalta el sentido práctico que se revela en ambas, y muy al comienzo cuando en *Deus caritas est* en su introducción indica que en la segunda parte del texto busca hacerlo de una forma más práctica cuando menciona que “tendrá una índole más concreta, pues tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo” y tal como lo menciona también allí el Papa Emérito su propósito es “insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino.”³⁵. Con esta base y siguiendo con la segunda categoría de la tabla 1 que corresponde a la relación entre la caridad y verdad es posible, tal como se indica en la tabla 2, relacionar con la etapa de concepción de los proyectos, pues en este punto es fundamental considerar las opiniones de otros, incluso cuando algunas de ellas puedan ser contrarias en especial porque muchas visiones permiten establecer una más completa de la realidad y a su vez facilitan el delimitar el problema a abordar.

³² DCE 31.

³³ CIV 7.

³⁴ DCE 29.

³⁵ DCE 1.

Tabla 1. Resultados del análisis del texto de *Caritas in veritate* y *Deus caritas est*

CATEGORÍAS	SUBCATEGORÍAS
Elementos de la caridad	Doctrina social
	Ágape
	Dios es caridad
	Expresión de auténtica humanidad
	Caridad es amor
	Caridad como don
	No es una actividad de asistencia social
	Desarrollo humano como vocación
	Elemento fundamental en las relaciones humanas
	Actividad ordenada
	Siempre necesaria
	Debe ser ejercida de forma respetuosa
	Libre de ideologías
	Respuesta a una necesidad
Relación entre caridad y verdad	Verdad que libera la caridad
	Valoración entre caridad y verdad (razón)
	Interacción entre ambas
Riesgos que enfrenta la caridad sin verdad	Caridad mal entendida
	Pérdida de contexto
	Irrelevancia
	Fidelidad a la verdad
	Caer en mero sentimentalismo
	Ser excluida
	Perder su rumbo u orientación
	Convertirse en una farsa

Riesgos que enfrenta la razón sin la caridad	Solo establecer relaciones de conveniencia
	Ilusión de omnipotencia
	Visión empirista y escéptica de la vida
	Posición ambivalente: Omnipotente o antihumana
	Insuficiente para resolver los problemas del hombre
	Sectorización del saber
	Incertidumbre sobre las consecuencias
Concepción de la acción o solución	Acción ética y responsable
	Conciencia sobre el bien común
	Respeto por las personas y los pueblos
	Ser flexibles
	Involucrar a los beneficiarios desde la planificación
	Considerar los impactos en las generaciones sucesivas
	Considerar involucrar todos los actores posibles
	Contar con los recursos necesarios para su ejecución
Desarrollo del proyecto o de la acción	Aplicar criterios de seguimiento y acompañamiento
	Humanismo cristiano clave para el desarrollo de un proyecto
	Transparencia en la acción - información oportuna sobre los avances
	Cualidades de las personas que realizan o ejecutan la actividad

Tabla 2. Relación entre los conceptos vinculados a proyectos con las categorías identificadas en las encíclicas

Acciones comunes, similares o complementarias de proyectos de diseño, investigación o innovación	Definición	Categorías o subcategorías identificadas en la lectura de las encíclicas
Identificar una necesidad -análisis de contexto - conceptualización de un proyecto	Fases ligadas a establecer el objetivo general de una actividad y que brinde la respuesta más adecuada a una problemática claramente definida y delimitada	<ul style="list-style-type: none"> - Elementos de la caridad - Relación entre caridad y verdad
Generar especificaciones preliminares que permitan brindar una solución a la problemática planteada, generar y analizar alternativas – generar los prototipos una vez ha sido analizadas las viabilidades técnicas, económicas, éticas, normativas y ambientales	<p>Con la claridad del problema es posible comenzar un proceso, que puede ser iterativo donde se analizan diferentes alternativas de solución.</p> <p>Las acciones principales pueden ser subdivididas en tareas con el fin de que cada una de ellas permita cumplir con el cumplimiento del objetivo central Son procesos que requieren de una observación, planeación y análisis para establecer las alternativas más viables</p> <p>Riesgos de estos procesos: alejarse de los objetivos planteados</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Riesgos que enfrenta la caridad sin verdad - Riesgos que enfrenta la razón sin la caridad - Concepción de la acción o solución
Ejecución del proyecto	Una vez establecidas claramente las acciones a realizar, la forma de llevarlas y los sistemas de monitoreo y control se procede con su ejecución.	<ul style="list-style-type: none"> - Desarrollo del proyecto o de la acción

En este sentido la verdad libera la caridad entre otros aspectos cuando en CIV se indica que “La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de

un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal”³⁶. El éxito entonces de una acción debe estar mediado por la relación entre ambos componentes, de tal forma que como se indica en CIV:

“La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser”³⁷.

Una vez que se tiene definido el problema y se han establecido los objetivos o las preguntas base, y según la metodología respectiva que se siga en cada proyecto, una siguiente fase común en todos, como se indica en la tabla 2, se encuentra asociada con el generar especificaciones preliminares, esto puede implicar la generación de una serie de propuestas de solución que deben ser analizadas en función de su viabilidad técnica, económica, ética, normativa y ambiental. Para apoyar este aspecto, es preciso considerar una serie de alertas que permiten que las soluciones finalmente aceptadas puedan ser potencialmente implementadas o ejecutadas y que no se desvíen de su objetivo. Estas alertas cubren tanto los riesgos a los que se enfrenta la acción de caridad o de proyección social sin el apoyo de la razón como los que enfrenta la razón sin la caridad. En los textos es posible encontrar claves para tener en cuenta no solo en esta fase de desarrollo de los proyectos, sino en otros momentos como en su ejecución. En cuanto a los riesgos que enfrenta la caridad sin verdad están no solo los ligados a que pueda caer en interpretaciones indebidas, sino que pierda su sentido o el contexto bajo el cual la acción deba ser realizada a tal punto que se torne irrelevante. En toda acción de proyección social, tal como lo ratifica el Papa, para las acciones de caridad es de vital importancia evitar caer en el mero sentimentalismo. Esto se hace más concreto en *DCE* donde se indica:

“... una fuerza purificadora para la razón misma. (...) La libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio”³⁸.

Por otra parte, dejar de lado los elementos de caridad y formular y

³⁶ DCE 3.

³⁷ CIV 70.

³⁸ DCE 28.

orientar las soluciones solo considerando aspectos netamente técnicos “no se asegura sólo con el progreso técnico”³⁹ pues este puede tener graves riesgos que se enumeran en la tabla 1 y entre los que se pueden resaltar: que las acciones emprendidas solo tiene valor o son importantes en la medida en que se puedan establecer relaciones de conveniencia; también la alerta sobre caer en el peligro que la técnica y la ciencia resuelven todos los problemas cubriendo así la razón de una ilusión de omnipotencia, que a su vez puede generar una visión más escéptica de la vida. La técnica tal como se ha mencionado en otros apartados del presente análisis, es considerada con un componente altamente humano “vinculado a la autonomía y libertad del hombre” que lo atrae fuertemente “porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte”⁴⁰, además de lo expresado en CIV:

“la técnica permite dominar la materia, reducir los riesgos, ahorrar esfuerzos, mejorar las condiciones de vida. Responde a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad”⁴¹.

Pero esta misma técnica también podría adoptar una posición ambivalente, por un lado, como se mencionaba antes, tener la visión que todo lo puede y por el otro alejarse del hombre, incluso hasta llegar a ser considerada como algo antihumano, punto que se viene discutiendo por varios autores como Gómez sobre las implicaciones de la tecnociencia⁴². Es de vital importancia continuar insistiendo que al analizar sobre cuáles deben ser las soluciones más apropiadas para implementar con el fin de resolver o contribuir a la problemática previamente planteada se tenga conciencia sobre la incertidumbre que pueda existir sobre las consecuencias de su aplicación.

Una vez considerados los riesgos, es necesario que la solución concebida y que se espera implementar sea ética, cumpla con las condiciones de aportar al bien común, no afecte a los implicados y que durante este proceso de definición fuera tan analizada y meditada con la participación de

³⁹ CIV 8.

⁴⁰ CIV 70.

⁴¹ CIV 69.

⁴² V. GÓMEZ, *La técnica: El umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2020, 114.

todos los agentes posibles. Involucrar a los beneficiarios desde la planificación es indispensable, porque como se indica en *CIV* “Las soluciones se han de ajustar a la vida de los pueblos y de las personas concretas, basándose en una valoración prudencial de cada situación”. Además “porque no hay recetas universalmente válidas”⁴³.

Dentro de los elementos también clave de tener presente en la selección de esta acción es considerar la disposición de contar con todos los recursos necesarios para realizarla.

Una vez que se ha seleccionado la acción a realizar y comience su implementación o ejecución, de las encíclicas es posible obtener nuevas guías en este sentido. En este caso en la tabla 1 se encuentran en la categoría desarrollo del proyecto o de la acción. Dentro de los aspectos a considerar están la ratificación de la importancia de la transparencia en la acción que puede llevarse a cabo mediante una entrega de información oportuna sobre los avances de los proyectos. Otros aspectos por resaltar es el ligado a las cualidades de las personas que participan en la ejecución de los proyectos quienes debe ser competentes y además de contar con cualidades humanas pues como se indica “... los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta”⁴⁴. Esto implica que es preciso evitar adoptar posiciones de superioridad, ser capaces de reconocer también ellos serán beneficiados:

“Quien es capaz de ayudar reconoce que, precisamente de este modo, también él es ayudado; el poder ayudar no es mérito suyo ni motivo de orgullo. Esto es gracia”⁴⁵.

Ya el Papa con esta exhortación se adelantaba a indicar los beneficios que para la salud humana supone el ayudar a otros, tal como lo viene estudiando y comprobando la neurociencia.⁴⁶ Estas personas realizarán con humildad su actividad evitando que en la medida de lo posible esto las desborde, a tal punto que pueda afectar su integridad. Sumado a lo anterior, también estas personas deben contar con las competencias técnicas requie-

⁴³ *CIV* 47.

⁴⁴ *DCE* 31.

⁴⁵ *DCE* 35.

⁴⁶ Cf. N. LAURENDEAU, “Christian mysticism and science...”; M. JAKOVljeVIC, “Psychiatry and religion: Opponents or collaborators – The power of spirituality in contemporary psychiatry”, *Psychiatria Danubina* 29/1 (2017) 82-88.

ridas, pues tal como se indica en DCE:

“... es preciso que sean competentes profesionalmente: quienes prestan ayuda han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera más adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúe después las atenciones necesarias”⁴⁷.

Además, de siempre poder suministrar una atención cordial, pues es imperativo como se indica en DCE estas personas:

“deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una «formación del corazón» ... que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro”⁴⁸.

Al considerar la necesidad de apoyar a los otros también se puede considerar la propuesta que el Papa Emérito realiza cuando indica que “No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don”⁴⁹. Allí ratifica que en estas actividades es necesario que consideremos la reciprocidad.

Conclusiones

En este estudio de las dos encíclicas ligadas con la caridad del Papa Emérito Benedicto XVI realizado con el apoyo de herramientas de la investigación cualitativa ha permitido identificar algunas claves que pueden ser de utilidad o apoyo para llevar a cabo actividades de proyección social, en especial cuando estas son adelantadas u orientadas por profesionales más ligados a las áreas técnicas. Las claves identificadas pueden ser empleadas tanto en las fases de formulación, diseño o ejecución de los proyectos e incluso podrían ser considerados más allá de los entornos ligados a la proyección social, en especial cuando se desea enriquecerlo con una mirada multidisciplinar y con un profundo sentido humano.

⁴⁷ DCE 31.

⁴⁸ DCE 31.

⁴⁹ DCE 7.

Bibliografía

- BENEDICTO XVI, Carta encíclica Caritas in veritate, n° 1- 62, disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado 27 enero 2021.
- _____, Carta encíclica Deus caritas est, n 1-31, disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, citado 27 enero 2021.
- _____, Fe y ciencia: un diálogo necesario, Sal Terrae, Santander 2011.
- CORDES, J., “Deus caritas est. Sobre la primera encíclica del Papa Benedicto XVI”, Scripta Theologica 38/3 (2006) 971-981.
- CROSS, N., Engineering design methods: Strategies for product design, Wiley, New York 2020.
- FARGNOLI, M.- SAKO, T., “Uncovering differences and similarities among quality function deployment-based methods in Design for X: Benchmarking in different domains”, Journal Quality Engineering 29/4 (2017) 690-712.
- Frémeaux, S.- Puyou, F. R. - Michelson, G., “Beyond accountants as technocrats: A common good perspective”, Critical Perspectives on Accounting 67-68 (2020) 1- 14.
- GAÑÁN ROJO, P., “En el ejercicio de la caridad confluyen tecnología, ingeniería y humanismo”, Revista Universidad Pontificia Bolivariana 58/158 (2019) 37-45.
- _____, “Responsabilidad individual y compromiso ambiental en los tiempos del COVID-19”, Revista Universidad Pontificia Bolivariana 59/159 (2020) 123-135.
- GARCÍA MELÓN, M. et al., Fundamentos del diseño en la ingeniería, Limusa, México 2010.
- GLORIOSO, R., Introduction to engineering, Prentice Hall, New York 1974.
- GÓMEZ, V., La técnica: El umbral entre la cultura material y el materialismo de consumo. Por un debate social sobre la tecnociencia, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2020.
- ISO, GUÍA DE RESPONSABILIDAD SOCIAL - ISO 26000:2010, Iso, Ginebra 2010, 1-5.
- JAKOVLJEVIC, M., “Psychiatry and religion: Opponents or collaborators – The power of spirituality in contemporary psychiatry”, Psychiatria Danubina 29/1 (2017) 82-88.

- LAURENDEAU, N., "Christian mysticism and science. The psychological dimension", *Theology and Science* 11/1 (2013) 8-31.
- LUQUE, D., "La educación del espíritu. Líneas de pensamiento para una teoría de la educación", *Edetania* 57 (2020) 39-61.
- MÚNERA, D., *Curso de doctrina social de la Iglesia: humanismo cristiano y desarrollo humano*, vol. 2, Industria Gráfica Litoservicios, Medellín 2012.
- MUÑOZ, R., "Caritas. Amor cristiano y acción social", *Scripta Theologica* 38/3 (2006) 1005-1022.
- OSSES BUSTINGORRY, S.- SÁNCHEZ TAPIA, I.- Ibáñez Mansilla, F. M., "Investigación cualitativa en educación. Hacia la generación de teoría a través del proceso analítico", *Estudios pedagógicos* 32/1 (2006) 119-133.
- PABLO VI, Carta Encíclica *Populorum progressio*, n. 2, disponible en: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, citado 27 enero 2021.
- PÉREZ BREVA, L., *Innovating: a doer's manifesto for starting from a hunch, prototyping problems, scaling up, and learning to be productively wrong*, The MIT Press, Cambridge 2018.
- PUGH, S., *Total design: integrated methods for successful product engineering*, Prentice Hall, Harlow 1991.
- RODRÍGUEZ, G.- GIL, J.- GARCÍA, E., *Metodología de la investigación cualitativa*, Aljibe, Málaga 1996.
- SALAME, H. A., *La planeación y el desarrollo de productos*, Universidad Piloto de Colombia, Bogotá 2013.
- SÁNCHEZ SORONDO, M., *Ex aedibus academicis in civitate vaticana*, Editrice Vaticana, Roma 2015.
- SAPENA, J., et al., "Some reflections on poverty eradication, true development and sustainability within CST", *Journal of Innovation & Knowledge* 3/2 (2018) 90-92.
- ULRICH, K.- EPPINGER, S., *Product design and development*, McGraw-Hill, Nueva York 2012.
- VACCARO, A.- SISON, A. J. G., "Transparency in business: The Perspective of Catholic Social Teaching and the "Caritas in Veritate", *Journal of Business Ethics* 100/1 (2011) 17-27.

CLAVES HERMENEUTICAS PARA UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

HERMENEUTICAL KEYS FOR A THEOLOGICAL REFLECTION

Antonio Bentué¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

ORCID: 0000-0001-9404-7587

Recibido: 28.12.2020

Aceptado: 20.04.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.004>

Resumen

Este artículo intenta mostrar el proceso histórico experimentado por la hermenéutica aplicada al mensaje bíblico, en la dialéctica entre la postura tradicionalista y la inculturación adaptadora de la Palabra, tal como lo postula el Vaticano II. Mostrando la necesidad de esa *inculturación* a partir de tres características hermenéuticas fundamentales: el carácter salvífico (DV 11), jerarquizado (UR 11) y analógico (DV 12) de la Palabra revelada.

Palabras clave: tradicionalismo, salvación, relatividad, sentido, analogía.

Abstract

This article inquires into the hermeneutics about biblical message, showing the dialectical process between traditionalism and cultural accommodation of the Word, according to its three fundamental hermeneutical attributes: salvific character (DV 11), hierarchical order of truths (UR11) and analogical meaning (DV12) character of the revealed Word.

Keyword: Biblical language, traditionalism, salvation, analogy, meaning

¹ Doctor en Ciencias de la Religión (Mención Teología Protestante), Universidad de Strasbourg, Francia. Profesor Titular Adjunto de teología fundamental en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico, abentue@uc.cl

La teología es tan antigua como la fe misma. Es el *intellectus fidei*, o la *fides quaerens intellectum*, según la expresión clásica acuñada por San Anselmo²; aunque ya mucho antes San Agustín había desarrollado esa misma perspectiva, advirtiendo que *fides non cogitata nulla est quia nemo potest aliquid credere nisi prius cogitaverit esse credendum*³. Con esto, tanto Agustín como Anselmo prevenían ya del riesgo sobre el que advertirá Mark Twain al caracterizar a los creyentes como personas que “poseyendo la facultad de razonar, no la usan cuando se trata de cuestiones religiosas”⁴.

Pero, para poder comprender razonablemente, hay que interpretar, sobre todo cuando se trata de tradiciones o escritos elaborados en una cultura que, en gran parte, ya no es la nuestra. Por lo mismo, el quehacer que han tenido que asumir los teólogos a lo largo de la historia, marcada por cambios culturales sucesivos, ha sido siempre una tarea *hermenéutica*, o sea la de interpretar, para poder comprender el sentido razonable de la fe. Es lo que ya aconsejaba la Primera carta de Pedro a los cristianos que, en el mundo gentil, se encontraban con nuevos desafíos culturales: “Estén siempre dispuestos a dar razón (*pros apologian*) de su esperanza a todo aquel que se lo pida” (1Pe 3,15).

La interpretación teológica más originaria corresponde a la misma presencia del ser humano en el mundo donde Dios no aparece ni habla; y, por lo mismo, el creyente teólogo debe dar razón de ¿por qué Dios tiene que ser, si *nunca lo ha visto nadie*? ¿Qué indicios permiten interpretar la ausencia o silencio divinos como mensajes que la divinidad da de su existencia? ¿Y cómo se muestra esa presencia del Dios que le habla al ser humano? En nuestro contexto cultural judeo-cristiano, el ser humano ha descubierto tal presencia particularmente en determinadas experiencias del antiguo pueblo de Israel, que con el tiempo se sedimentaron en los Escritos del Antiguo Testamento. Luego, en ese mismo pueblo, tuvo lugar un nuevo acontecimiento centrado en la persona de Jesús de Nazaret, la *novedad* de cuyo impacto constituyó, para sus discípulos, la clave interpretativa de toda la Escritura veterotestamentaria. Tarea que no resultó nada fácil, como ya les reprochó el Cristo Resucitado a los discípulos de Emaús: “Oh tardos

² SAN ANSELMO, *Proslogion*, BAC, Madrid 1952.

³ “Una fe no razonable deja de ser fe, ya que nadie puede creer en algo, si antes no está convencido de que debe ser creído” en *De Praedestinatione sanctorum*, II, 5.

⁴ *Carta III*, 1998, Santiago: LOM

de corazón para comprender (=interpretar adecuadamente) lo que ya los profetas habían anunciado sobre el Mesías...Y empezando por Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les interpretó lo que decían de El las Escrituras” (Lc 24, 25-28).

Pero, a su vez, esa reinterpretación cristológica del Antiguo Testamento, al ser puesta por escrito en el Nuevo Testamento, enfrentó sus propios problemas que determinaron profundos conflictos *hermenéuticos* al interior de las comunidades cristianas. Todo el debate judeo-cristiano suscitado por Pablo, y resuelto inicialmente por el primer Concilio de Jerusalén (Hech 15,22-29), es buena expresión de ello. Pero, al interior de las comunidades del mundo gentil surgieron también desavenencias que forzaron la oposición de Pablo a falsas interpretaciones *gnósticas*, apelando a la clave fundamental de la autenticidad interpretativa o hermenéutica de la fe cristiana: “El amor no pasa jamás. En cambio, desaparecerá el don de hablar en nombre de Dios, cesará el don de expresarse en un lenguaje misterioso y desaparecerá también el don del conocimiento profundo” (1C 13, 8).

Y Pablo llega a esa conclusión a la luz de lo que significa que Dios se haya identificado con un crucificado, que constituye el criterio hermenéutico fundamental de toda teología cristiana “...porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres” (1C 1,25). Clave que corresponde a la recogida por Mateo en la tradición sinóptica, con la parábola del *juicio final* como expresión del criterio interpretativo fundamental para discernir lo que finalmente habrá o no habrá valido la pena decidir en la existencia humana: la decisión misericordiosa (Mt 25, 40ss), con respecto a la cual todo lo demás es relativizado.

1. El debate hermenéutico

A partir del momento en que la reinterpretación cristiana de la tradición véterotestamentaria entró de lleno en la cultura helénica, el problema hermenéutico siguió planteándose con fuerza. Las teologías gnósticas, arrianas, docetistas nestorianas o monofisitas y monoteletas, pelagianas y semipelagianas, estuvieron en el centro de los debates, todos ellos debates hermenéuticos. La obra *Adversus Haereses*, de Ireneo de Lion, o el *Peri Arjon* de Orígenes, marcan un hito particular en el intento de clarificar los criterios para esos debates. Más tarde, el monje Vicente de Lerins, intenta-

ría también evitar la dispersión teológica apelando a un criterio básico: la “*regula fidei*”, o “Tradición”, como clave hermenéutica de las fuentes escritas del cristianismo, que debe encontrarse en la transmisión de aquello que *ubique, semper et ab omnibus creditum est*⁵. Sin embargo, ese criterio es tan amplio que obliga a ir a algo muy de fondo y común para que pueda ser tan universalmente válido. O bien, lo “tradicional” puede interpretarse en forma tan restringida que contituya un criterio incapaz de asumir lo nuevo. Y de hecho así lo explicita el mismo *Commonitorium*, dando valor normativo único a la fórmula recibida, sin aceptar innovaciones: “Nada debe innovarse, sino que debe observarse siempre lo que ha sido transmitido”⁶.

De esta manera, la tensión entre “tradicición” e “innovación” pasó a constituir el nudo del problema hermenéutico⁷. Si el problema se intenta resolver por el lado de la mera tradición, tenemos una hermenéutica “fundamentalista o tradicionalista”. Si se intenta resolver por el lado de apertura a la innovación, puede arriesgarse la normatividad de la reinterpretación cristiana originaria y caer en la “relativización” de la norma no normada que es la Revelación bíblica.

Como resultado del impacto de la ilustración moderna, muy concretamente de la Crítica kantiana, se produjo la doble reacción hermenéutica, acentuando uno de esos dos aspectos. Kant, en su “Crítica de la pura razón”, llega a la conclusión de que la razón autónoma sólo puede llegar a afirmar con valor de verdad apodíctica el *fenómeno*, o sea lo que al sujeto *le aparece* como verdadero, pero nunca puede saber si eso que le aparece a él (fenómeno) corresponde o no a la realidad en sí (noumenon)⁸. Así, pues, por pura razón, no sabemos nunca si conocemos o no conocemos verdade-

⁵ “Lo creído en todas partes, por todos y en todos los tiempos”, *Commonitorium*, II, 5.

⁶ *Commonitorium*, VI.

⁷ Al respecto, Cf. la obra clásica de I. CONGAR, *La tradición y las tradiciones. I. Ensayo Histórico, II. Ensayo teológico*, 1964, San Sebastián: Dinor; también puede verse un desarrollo sistemático del concepto católico de *Tradición* en la obra de J. A. ALCAIN, *La Tradición*, 1998 Bilbao: Universidad de Deusto.

⁸ Así expresa: “Por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximaríamos a la naturaleza de las cosas en sí; porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestro modo de intuición, es decir nuestra sensibilidad; y esto siempre bajo las condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes en el sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos”, en: *Estética Transcendental*, II n. 8, en *Crítica de la razón pura*, 1961, Buenos Aires: Sopena.

ramente la realidad en sí. Y Kant, marcado quizá por su tradición luterana, se refugia en la “crítica de la razón práctica” para recuperar el valor de verdad y la ética universalmente normativa, en un “imperativo categórico”⁹, análogo a la *sola fides* de Lutero. Paradójicamente, la teología protestante postkantiana tomó el camino de la llamada “teología liberal” (Dibelius, Bultmann), la cual pretendía aplicar a la Escritura criterios hermenéuticos relativizadores de su valor de verdad “positiva”, intentando así desvirtuar, con la razón moderna, el valor de la razón histórica en el acceso al evangelio, para retener la “sola fe” identificada con el kerigma interpelador¹⁰. La exégesis desmitologizadora de la teología liberal protestante alemana provocó la reacción por parte de Karl Barth, con su “teología dialéctica” centrada en el positivismo de la Palabra bíblica, poniendo todo el acento en la irrupción “escatológica” de Dios, que no permite absolutizar ninguna realización mundana ni eclesiástica. Su postura marcó el inicio de la “iglesia confesante” que se enfrentó al intento de legitimación “cristiana” del tercer Reich.

En el ámbito norteamericano, esa misma reacción respecto a la “teología liberal”, aunque totalmente ajena a la “teología escatológica” barthiana, provocó el surgimiento del “fundamentalismo” protestante, representado por Curt Lewis con la publicación de sus doce fascículos titulados *The fundamentals: a testimony of the truth*, aparecidos entre 1910 y 1915. De ese movimiento derivaría, más tarde, la llamada *Moral Majority*, iniciada por el ultraconservador Jerry Falwell en 1979, con los tintes propios de un marcado narcisismo norteamericano.

Por parte católica, se produjo también una reacción análoga respecto

⁹ Y así expresa: “La verdadera religión única no contiene nada más que leyes; esto es, principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados, por la pura razón (y no positivamente)...”, en: I Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969, 164.

¹⁰ Es significativo en este sentido la forma con que Bultmann comienza su obra *Teología del Nuevo Testamento*: “La fe cristiana comienza a existir en el momento en que existe un kerigma; es decir, un kerigma que anuncia a Jesucristo como la acción salvífica escatológica de Dios. Este kerigma es en realidad Jesucristo, el crucificado y resucitado. Esto comenzó a suceder por primera vez en el kerigma de la primitiva comunidad, no ya en la predicación del Jesús histórico, aun cuando la comunidad con frecuencia haya introducido, en la relación sobre la predicación de Jesús, motivos de su propio kerigma”, en: R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme Salamanca 1987, 40.

a la “teología ilustrada”, surgida en diálogo con la primera modernidad, reacción conocida como “integrista” o “tradicionalista”. Dado que con la sola razón no podemos saber lo verdadero, y que el mismo uso de la razón lleva a su propia autodestrucción como medio válido para ello, viendo en el mismo Kant ese peligro autodestructor, el *tradicionalismo* concluye que *no podemos fiarnos de la razón, sino sólo de la tradición*; o sea, de lo que viene legitimado tradicionalmente, en la “integridad” (de ahí el término “integrista”) de la estructuración social, cognoscitiva y ética, según el prototipo constantiniano y carolingio medieval, y de las formulaciones de fe recibidas desde siempre. Es la hermenéutica tradicionalista asumida en el siglo XIX y principios del siglo XX en muchos sectores católicos, incluso oficiales. El tradicionalismo más radical fundaba esa certeza en los orígenes mismos de la humanidad, cuando Adán y Eva habrían recibido directamente de Dios los valores verdaderos, antes de ser obnubilados por el pecado original. Por lo mismo, aunque ensuciado por ese pecado que afecta a todo lo humano desde sus orígenes, en la naturaleza está inserta la *revelación primitiva* de los valores absolutos sobre Dios y sobre el hombre y sus deberes morales... Y así, toda *innovación* que se aparte de lo ahí transmitido, es contraria a la revelación divina. Frente a ese tradicionalismo radical¹¹, el Concilio Vaticano I tuvo que reaccionar, valorando el ejercicio de la razón natural con vistas al descubrimiento de la verdad: *Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido por la luz natural de la razón humana*.

Lo cual permitiría también la autonomía propia de la racionalidad moderna (ciencias) como punto de partida inductivo de esa afirmación de Dios. Sin embargo, el Concilio no deja por ello de condicionar esa razón a lo recibido por Revelación sobrenatural del mismo Dios:

Puesto que plugo a la sabiduría y bondad divina revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los mismos decretos de su voluntad (normas morales)¹².

¹¹ Así, el primer *Lamennais* apela a la *revelación primitiva*, de la que derivan los valores morales y de verdad, fuera de lo cual no habría en nosotros “ningún medio para reconocer cuándo nos hemos equivocado. Ninguna regla infalible de lo verdadero. Ello basta para que, -por la sola razón- no podamos rigurosamente afirmar nada, ni nuestra propia existencia”, en: *Essai sur L'indifférence en matière de religion, 1820, Paris: Flammarion 29*.

¹² Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, cap. 2 (DZS 3004).

Y no cabe duda que, en el concepto de *modernismo* asumido por la Encíclica Pascendi de 1907, con la subsiguiente sospecha respecto a todas las innovaciones hermenéuticas de la exégesis bíblica, había una concepción *tradicionalista* del criterio o *regla* de la verdad católica recibida. Es lo que más tarde objetó la Encíclica de PíoXII, *Divino Afflante Spiritu* (1943), saliendo en defensa de los nuevos exégetas católicos:

“Tengan presente todos los hijos de la Iglesia que los conatos de esos valientes operarios de la viña del Señor deben juzgarlos no sólo con justicia y ecuanimidad, sino también con suma caridad, y deben estar muy lejos de ese poco prudente espíritu que juzga que hay que rechazar todo lo nuevo por ser nuevo o tenerlo a lo menos por sospechoso [...] Son muy pocas las cosas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, y no son tampoco más aquellas en que unánimemente convienen los Padres. Quedan, pues, muchas y muy graves cosas en cuyo examen y exposición puede y debe ejercitarse libremente el ingenio y la agudeza de los intérpretes católicos”¹³.

Con lo dicho hasta aquí parece, pues, que el problema hermenéutico no es algo nuevo, sino curiosamente “tradicional”. La pregunta que surge ahora es: cómo se reubica actualmente ese problema y qué criterios hermenéuticos, también tradicionales, pueden servirnos para el servicio eclesial de la teología en la actualidad. Esa tarea quiso ya enfrentarla el Concilio Vaticano II, abriéndose al diálogo franco con el mundo moderno, para superar así el grave impasse que seguía pendiente desde los anatemas del Syllabus (1864)¹⁴.

2. Hermenéutica y postmodernidad

Desde los años 60 del Concilio Vaticano II, han ocurrido muchos acontecimientos que encuadran esa modernidad dentro de nuevos aspectos. Se trata de los fenómenos que han determinado el *desencanto* respecto a las tres grandes utopías modernas (Progreso, Nacionalismo y Socialismo) que

¹³ Pío XII, *Divino afflante spiritu*: sobre el promover oportunamente los estudios de la sagrada Biblia, Sígueme, Salamanca 1965, 25. (En adelante DAS).

¹⁴ Los anatemas culminan, en su número 80, con la siguiente advertencia: “Sea anatema si alguien dice que el Romano Pontífice puede o debe reconciliarse y dialogar con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna” (DZS 2980).

secularizaban las promesas escatológicas del Cristianismo: con el *Progreso*, como resultado de la eficiencia científico-técnica, se pensaba superar el problema de la inconsistencia de la vida, dando al hombre una existencia terrena paradisíaca; la utopía de la *Nación o la Raza* permitiría al individuo desproblematizar su finitud mortal gracias a la pertenencia a una nación o raza inmortal; y la utopía *socialista* haría posible lograr la igualdad y fraternidad social como resultado de la eficiencia política de la lucha de clases científicamente aplicada. Sin embargo, los acontecimientos del siglo XX fueron minando esas tres utopías, desvirtuándose cada vez con más fuerza sus *grandes discursos*.

La certeza de un Progreso creciente entró en crisis bajo el impacto de las dos guerras mundiales, las bombas atómicas en Japón y el problema ecológico que amenazan cada vez con mayor gravedad la supervivencia misma del planeta¹⁵; por otro lado, las barbaridades cometidas en la Alemania nazi o el Japón imperial durante la segunda guerra mundial en nombre de la superioridad de la propia nación o la propia raza, así como después en América Latina los abusos cometidos en nombre de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional¹⁶, durante las dictaduras militares, fueron minando el valor utópico de la nación o la raza como garantía de inmortalidad grupal, al experimentar una mayor cercanía de la muerte, como consecuencia precisamente de esas ideologías; finalmente, la utopía socialista se vio remecida por la hipocresía que encubría bajo sus grandes discursos altruistas, hasta reventar con la Perestroika y los fracasos de tantas revoluciones que derivaron en nuevas formas de poder al servicio de intereses de grupos, quedando así desprestigiadas.

Como consecuencia de esta triple decepción, surge una nueva situación cultural que suele denominarse *postmodernidad*, y que recoge las desconfianzas ambientales con respecto a los grandes discursos utópicos. El hombre postmoderno *no está ni ahí* con ellos y se refugia en la fugacidad de un

¹⁵ Es casi una premonición “profética” la que Freud señaló en *Malestar en la cultura*, en cuya obra, después de introducir las evidencias que lo llevan a postular, como reprimida en el inconsciente humano, junto a la pulsión de vida o Eros, una segunda pulsión, la de muerte Thanatos, termina su obra con estas palabras: “Sólo nos queda esperar que la otra de ambas ‘potencias celestes’, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario, el Thanatos. Pero ¿quién podría augurar cuál será el desenlace final?” en *Malestar en la cultura*, Obras Completas, 1948, Madrid: Biblioteca Nueva, III, 18.

¹⁶ Cf. Documento del Sínodo de PUEBLA, 547.

presente *leve* (light), aunque tal levedad pueda incluso hacerse insostenible¹⁷. La postmodernidad renuncia a los grandes discursos *tradicionales* del pasado y también a las grandes proyecciones utópicas de futuro. Y se conforma con el presente, el ahora y aquí, por banal que pueda resultar. La vida hay que vivirla sin hacerse mayores ilusiones y sin pensarla mucho, con un *pensamiento débil*, ya que pensar demasiado conlleva el riesgo de desesperar debido a los *vacíos de sentido*¹⁸ que pueda implicar ese absurdo. Y puesto que la conciencia del absurdo suscita la *angustia*, y sólo la conciencia de sentido puede aportar la esperanza de *felicidad*, ¿estamos condenados a la infelicidad? O bien, para huir del *vacío de sentido* que la provoca, ¿no nos queda otra salida que la alienación en un pensamiento débil, refugiándonos en las acciones sucesivas del ahora y aquí?¹⁹.

Y además esta huida cultural ante los problemas de sentido plantea, de paso, el problema del fundamento ético. Podemos quizá ponernos de acuerdo sobre una ética de mínimos²⁰, y consensuar también unos sentidos mínimos mutuamente respetados con vistas a la convivencia práctica; pero resultarán siempre pequeños sentidos pragmáticos, de meras formas pactadas incluso democráticamente, sin un fundamento que pueda trascenderlas. D. Hervieu-Léger describe esta situación como la pérdida de la “memoria” que caracteriza a la tradición religiosa semita. Y comenta:

La situación de amnesia que produce, en las sociedades tecnológicamente avanzadas, la dislocación pura y simple de toda memoria que no sea inmediata y funcional, es causa del vaciamiento religioso²¹.

En ese contexto resulta difícil acordar una hermenéutica convincente, que dé sentido a lo que creemos, puesto que a la cultura *light* le bastan razones meramente pragmáticas, asumiendo la forma que sea, mientras

¹⁷ Cf. M. KUNDERA, *La insostenible levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 1984.

¹⁸ Expresiones acuñadas por el teórico de la postmodernidad G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, 1983, Milan: Feltrinelli.

¹⁹ El mismo Nietzsche, considerado por algunos como el padre del pensamiento “postmoderno”, advertía sobre el riesgo de esa “huida en la acción no pensada”: “Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época se han cotizado más los activos, es decir, los desasossegados. Cuéntase, por tanto, entre las correcciones necesarias, que deben hacerse al carácter de la humanidad, el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo”, en *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid 2007, 180.

²⁰ Concepto elaborado especialmente por A. CORTINA, en *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986.

²¹ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Du Cerf, Paris 1993, 203.

funcionen, prescindiendo de que tengan o no sentido de acuerdo a lo que pudiera postular un *pensamiento fuerte*, ajeno al ambiente cultural del medio. Si bien, después de postular un a ética de mínimos, tengamos el riesgo de que, *habiendo descartado la transcendencia, podamos quedar sumidos en la intranscendencia, es decir en la banalidad...como resaca destructiva del abandono de la transcendencia*²². Resaca Que ya señalaba Nietzsche en las expresiones puestas en boca del loco que buscaba a Dios en pleno mercado y a pleno día, con una linterna en la mano, mientras muchos representantes de la muerte de Dios no cesaban de reírse. Pero él les gritaba.

¿Dónde se ha ido Dios?, voy a decírselo: ¡Nosotros lo hemos matado! Somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja capaz de borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar la tierra de su sol? ¿Hacia dónde va ahora? ¿A dónde vamos alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente, hacia atrás, hacia delante, hacia todos los lados? ¿O es que existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando a través de una nada infinita? ¿No cae constantemente la noche y cada vez más oscura, que haga preciso encender las lámparas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos todavía la podredumbre divina? ¡Pues los dioses también se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! Y nosotros lo hemos matado²³.

Y es quizá esa misma sensación de banalidad la que explica el *boom* religioso del politeísmo *light* característico de la postmodernidad, con la proliferación de todo tipo de movimientos en competencia, como un intento desesperado de llenar el vacío producido por el olvido de los criterios fundantes de Sentido, como consecuencia de la muerte cultural de Dios. El mismo Vaticano II asumió con indudable coraje la propia responsabilidad en el origen del reduccionismo ateo, al reconocer:

“En la génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la presentación inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado, en lugar de revelado, el genuino rostro de Dios y de la religión”²⁴.

²² F. SABATER, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid 1988, 312.

²³ NIETZSCHE F., *La Gaya ciencia*, Fontamara, 1966 México, 163.

²⁴ GS 19.

Esta fuerte advertencia, obliga a una adecuada hermenéutica sobre el verdadero sentido de la tradición creyente que sustenta a la Iglesia, llamándola a su deber evangelizador, que implica la inculturación de la fe y no la mera inercia transmisora. Para ello, el mismo Concilio hace un poderoso llamado a inculturar la fe católica en la nueva cosmovisión moderna, discerniendo en ella los *signos de los tiempos*, como presencia interpeladora del Espíritu de Dios en medio de la ambigüedad propia de todo lo humano:

El pueblo de Dios, movido por la fe que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o del plan de Dios²⁵.

Y tal requerimiento de atención a los *signos de los tiempos* no es por la necesidad que tiene la Iglesia de estar al día, sino por fidelidad al sentido *salvífico* de su misión como transmisora de la Palabra. Es por eso que:

“... la adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda evangelización. Pues así se hace posible, en toda nación, expresar el mensaje de Cristo a su modo y, al mismo tiempo, se promueve un intercambio vital entre la Iglesia y las culturas diversas de los pueblos. Para aumentar ese intercambio, la Iglesia, sobre todo en nuestros tiempos en que tan rápidamente cambian las cosas y tanto varían los modos de pensar, necesita de modo particular la ayuda de quienes viven en el mundo, conocen sus diversas instituciones y disciplinas y asimilan su mentalidad, sean creyentes o no”²⁶.

Y consecuente con ese llamado del Espíritu, señala la tarea para la misma Iglesia en sus diversas instancias:

Es propio de todo el Pueblo de Dios, aunque principalmente de los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada²⁷.

Se trata, pues, de la labor hermenéutica que compete al Pueblo de Dios y, dentro de él, al servicio teológico.

²⁵ GS 11.

²⁶ GS 44.

²⁷ GS 44.

3. Tres claves hermenéuticas fundamentales

1. Primero, la clave *salvífica*, recogida en forma explícita en el texto de Dei Verbum: *Scripturae libri veritatem quandam Deus 'nostrae salutis' causa...consignari voluit*²⁸. La razón de ser de la Palabra es, pues, que el ser humano experimente su impacto *salvífico*, sin que pretenda con ello interferir en la autonomía de los conocimientos científicos que él mismo pueda ir descubriendo. Para explicitar esta perspectiva, según la cual la Palabra no pretende tanto *informar*, sino *salvar*, el mismo texto conciliar remite, en nota, al comentario de San Agustín sobre el Génesis que, siendo *ad litteram*, es de acuerdo a la intención salvífica de la Palabra, puesto que “el Espíritu de Dios, que hablaba por su boca, no ha querido enseñar a los hombres estas verdades concernientes a la constitución íntima de los objetos visibles, porque ellas no debían servirles de nada *para su* salvación”²⁹. Así, pues, la Biblia no puede ser usada para justificar contradicciones respecto a las nuevas evidencias científicas y, por lo mismo, la teología y la misma Iglesia deben dejar definitivamente atrás el tipo de penosa controversia entre el Magisterio y Galileo Galilei³⁰, que dio pie a tantos conflictos ulteriores entre la Iglesia y el mundo moderno. Aunque, como vimos anteriormente, ese enfrentamiento fue en buena parte superado ya con la Encíclica de Pí XII, *Divino Afflante Spiritu* (1943).

Decir que la Palabra tiene por objeto *nuestra salvación*, constituye, por lo demás, el objetivo de todas las formulaciones del Credo, puesto que expresan que la voluntad eterna de Dios, así revelada, es *propter nostram salutem*.

²⁸ “Los libros de la Escritura que Dios quiso consignar *por nuestra salvación*”, DV 11.

²⁹ AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, II, 9,20.

³⁰ Tal como muestra el texto que Galileo tuvo que firmar para evitar la condena del Vaticano: “Como este Santo Oficio me había jurídicamente conjurado a abandonar del todo la falsa opinión que afirma que el sol es el centro y es inmóvil y que yo no podía sostenerla ni defenderla, ni enseñarla de ninguna manera, en forma oral o escrita, y como después que me fue dicho que la susodicha doctrina era contraria a la Sagrada Escritura, he escrito y hecho imprimir un libro que trata de esta doctrina condenada y aporta razones de gran eficacia en favor de tal doctrina sin agregar ninguna solución, es por todo eso que he sido juzgado gravemente de herejía, por haber sostenido y creído que el sol era el centro del mundo y que era inmóvil, y la tierra no era el centro y se movía...”, en BUBLEINIKOV F.D., *Galileo Galilei*, Col. ABC Tecnociencia, Montevideo 1964, 2-3.

Sin embargo, nuestra cultura secularizada ha perdido, en gran medida, el interés por lo que el término teológico de *salvación* pueda significar. Debido a la misma capacidad de autonomía, propia de la cultura científico-técnica, muchos se preguntan hoy *¿salvarnos de qué?*. Y esa misma pregunta refleja ya precisamente la situación cultural de *vacíos de sentido* a la que antes aludimos. Nuestra cultura ambiental tiende a concentrar las *razones para vivir* en el consumismo que permite sensaciones, a menudo frenéticas, de placer. Y cuando el objeto de consumo es particularmente ostentoso y caro, el placer va asociado también a la sensación de poder y de riqueza. Placer, poder y riqueza, son así las características de nuestra cultura valórica consumista y hedonista³¹. Aunque siempre han estado presentes en la historia humana como las tres *tentaciones* que la primera carta de Juan identifica en las tres *epithümiai*, que no vienen del Padre, sino del mundo: la concupiscencia de la carne (*epithümia tes sarkós*), la ambición del poder (*epithümia ton ofthalmón*) y la vanagloria de la riqueza en la vida (*alatsoneia tou biou*) (1 Jn 2,16). A esas mismas tres concupiscencias, como supuestos criterios del valor del ser humano en el mundo, remiten los tres tipos de falsos valores, cuya relativización marca el camino de la Felicidad: Felices (*makarioi*) quienes toman conciencia de que el criterio de Felicidad no radica en el placer (*felices los que pasan hambre, pasan sed, lloran y son puros*), ni en el poder (*felices quienes son mansos, pacíficos y perseguidos*), o en la riqueza (*felices los pobres*) (Mt 5,4-10). Aun cuando no se trata con ello de proponer una visión dualista de la existencia humana, que considera como un mal el placer, el poder o la riqueza. Lo que propone el evangelio es la relativización de esos criterios, situándoles realmente en relación a lo que constituye el valor absoluto: el Reino de Dios, comprendido como el fundamento de sentido de la existencia que, como tal, hace feliz, superando el riesgo de absurdo cuya conciencia es la angustia³². Son felices quienes han descubierto ese *Reino de sentido* y, motivados

³¹ Aun cuando el “hedonismo” postmoderno se sostiene sobre criterios más pragmáticos y sensoriales que filosóficos, pueden encontrarse antecedentes filosóficos en pensadores de la antigüedad griega, particularmente en Aristipo de Cirene. Respecto a ello, remito a la obra reciente de LAMPE Kurt, *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and the Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press, New Jersey 2015,

³² Cf. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria (trad.de Jorge Eduardo Rivera), Santiago 1997, 209.

por la felicidad de ese descubrimiento (Mt 13, 44-46), deciden libremente seguir ese camino, desapegándose de los estímulos esclavizantes³³.

El impacto cultural de los medios de comunicación social ha situado ante los ojos de la gente el atractivo de la vida de protagonistas, reales o ficticios, como los “hombres o mujeres de mundo”, convirtiéndolos en ideales, particularmente para la juventud, de acuerdo al prototipo de sociedad según el modelo neoliberal capitalista. Un modelo de ser humano pretendidamente libre, aunque poniendo su libertad al servicio del ansia de producción y de consumo, para lograr aquellos mismos ideales, aun cuando llevan a la sociedad a convertirse en una “sociedad del cansancio”³⁴, debido a que el ser humano pierde así contacto con los fundamentos del sentido de la vida:

“Frente a la vida desnuda, convertida en algo totalmente efímero, reacciona justo con mecanismos como la hiperactividad, la histeria del trabajo y la producción. También la actual aceleración está ligada a la falta de ser. La sociedad de trabajo y rendimiento no es ninguna sociedad libre...En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados...Así, uno se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin límite... La sociedad del rendimiento es una sociedad de auto-explotación. El sujeto, obligado a aportar rendimientos, se explota a sí mismo hasta quemarse del todo. En ello se desarrolla una auto-agresividad que no rara vez recrudece hasta llegar al suicidio”³⁵.

Es, pues, desde el corazón de esta sociedad, que la Palabra *salvación*, vaciada hoy de sentido, puede retomar su verdadero significado *propter nostram salutem*. Ese sentido remite a experiencias propias de la conciencia humana al descubrir una *buena noticia* que le impacta de forma tanto más convincente cuanto más le permite abrirse a la esperanza, en un mun-

³³ Análogamente al descubrimiento hecho por Siddarta Gautama al experimentar la “iluminación” que lo constituyó en el Buda, cuando hubo tomado conciencia de las causas del sufrimiento y el camino de su superación, expresado con las cuatro nobles verdades: primera, *existir es sufrir*; segunda, *la raíz del sufrimiento es el deseo*; tercera, *para dejar de sufrir hay que dejar de desea*; y cuarta, *los ocho caminos (yogas) del desapego*, cf. BENTUÉ A. *Dios y dioses. Historia religiosa del hombre*, Ed. PUC, Santiago 2004, 87-88 y 318-319.

³⁴ Cf. H. BYUNG-CHUL, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2017.

³⁵ H. BYUNG-CHUL, *La sociedad...*, 96.

do amenazado de inconsistencia y aniquilación³⁶. Debe ser, por lo mismo, un sentido motivador de la propia libertad, que pueda hacernos realmente libres al liberarnos, es decir salvarnos, de la esclavitud del trabajo explotador con vistas al consumismo inhumano. En una cultura marcada así por los *vacíos de sentido*, la Palabra evangelizadora tiene que ser descubierta como convincente por el sentido que aporta a la propia existencia. Tal como lo expresaban los obispos, de forma casi profética, al final del Concilio: “El porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones futuras razones para vivir y razones para esperar”³⁷. Es decir, *Sentido*. Y lo retomará después el Magisterio de Puebla al expresar: “El sentido último de la existencia radica en aquella zona más profunda, donde el ser humano encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan...”³⁸.

La transmisión de esa Palabra no puede prestarse a identificar, con su verdadero sentido, un conjunto de fórmulas dogmáticas, presentadas en un pensamiento culturalmente ajeno al receptor, más aún si le resultan sospechosas de intereses de poder.

La Palabra no pretende informar o dominar, sino *salvar*. La experiencia salvífica supone, pues, descubrir la profunda *correlación* entre la interpretación de la Escritura y la propia situación vital. Tal como lo expresaba la genialidad exegética de Orígenes:

“Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo... A medida que penetro en su sentido, la Escritura me hace penetrar en el sentido último de mi ser; ella es así el signo que me revela mi alma. Pero también la recíproca es verdadera: La una sirve de reactivo a la otra. Cada vez que soy fiel al

³⁶ Es significativa, todavía hoy, la obra del joven autor alemán MAINLÄNDER PH., *Filosofía de la Redención. Antología*, 2011, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, (Ed. Sandra Baquedano). En dos volúmenes, el autor desarrolla su tesis sobre la intencionalidad divina que funda el cosmos a fin de que toda la vida que ahí surja tenga como orientación final la aniquilación: “El universo es un acto unitario...y permanece por eso en una conexión dinámica insoluble, a partir de la cual surge un movimiento unitario: es el movimiento hacia la aniquilación completa, el movimiento del ser hacia el no-ser”, Coherente con esa tesis, e identificando la aniquilación completa con lo que él denomina *redención*, o *salvación final*, el mismo día 1 de abril de 1876 en que Mainländer recibió el último volumen editado de su obra, se suicidó.

³⁷ GS 31.

³⁸ *Documento de Puebla*, 389.

Espíritu de Dios en la interpretación de las Escrituras, mi interpretación es válida...”³⁹.

Un modelo notable de esa primera clave hermenéutica lo constituye el trabajo misionero de Fray Bartolomé de las Casas, con su notable obra *De único vocationis modo omnium Gentium ad veram religionem*⁴⁰, en que sintetiza esa primera clave fundamental de toda labor teológica:

“Queda, pues, de manifiesto que la voluntad para mover al entendimiento de aquel que ha de ser instruido en la fe y la verdadera religión, para que preste su asentimiento y adhesión a las cosas de esa fe y religión, se atrae, se estimula e inclina de un modo delicado y suave, con libre albedrío, más aún, con gusto, placer y amor. Por consiguiente, es verdadero y muy verdadero que la norma para enseñar y encaminar o atraer a la fe y la religión cristiana a quienes están fuera de ella ha de ser persuasiva del entendimiento y atractiva, excitativa y exhortativa de la voluntad”⁴¹.

Tal correlación salvífica entre Palabra de Dios y existencia humana ha sido desarrollada después por grandes teólogos, sirviéndose incluso de elementos filosóficos extraídos de la fenomenología existencial heideggeriana⁴². En esa línea destaco también parte de un discurso de Juan Pablo II, dirigido a los teólogos de la Universidad de Salamanca, en que expresaba:

“Si la teología siempre ha necesitado de la filosofía, hoy esa filosofía deberá ser antropológica; es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana, las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre para ser interpelado por el mensaje cristiano al comprenderlo como *salvífico*, o sea como respuesta de plenitud gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana. Este fue el proceso de reflexión teológica seguido por el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*: la *correlación* entre los problemas profundos y decisivos del hombre y la nueva luz que irradia sobre ellos la persona y el mensaje de Jesús”⁴³.

Pero ¿cuáles son esas estructuras esenciales, o dimensiones trascendentes, de la existencia humana? ¿Y cuál es el nivel del problema al que se

³⁹ Comentario de H. LUBAC, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture de l'après Origène*, Du Cerf, París 1950, 348.

⁴⁰ Norma única para invitar a todas las gentes a la verdadera religión, en: B. LAS CASAS, *Obras Completas*, II Alianza Editorial, Madrid 1990.

⁴¹ B. Las Casas, *Obras...*, 35.

⁴² El más clásico es P. TILICH, *Theologie Systématique*, I, Du Cerf, París 1991, 32.

⁴³ *Ecclesia*, 6 de noviembre, (1982) 3.

refieren, desde el cual pueda ser razonable postular o intuir *salvación*? En definitiva, son tres las coordenadas fundamentales de la misma existencia experimentadas como problemáticas, de las que ya hablamos anteriormente: a/ la muerte, b/ la vida y c/ la convivencia.

a/ Aunque sea el último acontecimiento para cada viviente, la muerte se convierte en el primer problema para el ser humano, debido a su capacidad de anticiparla por la conciencia, que puede, así, angustiarse la vida. Debido a ello tendemos a enajenar esa conciencia, convirtiendo la muerte en noticia, de manera que siempre mueren los demás. O también, reducimos teóricamente la muerte a algo que no nos afecta, tal como lo expresaba el antiguo Laercio:

“El más horrible de los males, la muerte, en realidad no nos atañe. Pues, mientras existimos no hay muerte, y cuando habría muerte para nosotros, ya no existimos. Luego, no atañe ni a vivos ni a muertos, a los primeros no los toca y los segundos ya no existen⁴⁴.”

O aún, pretendemos identificarnos con nuestro propio ADN,⁴⁵ o bien con el Género humano⁴⁶, participando así de su secuencia inmortal. Pero yo no soy ni mi ADN ni el Género Humano. Y con la evidencia de que cada uno de los individuos muere, puede uno concluir que de la suma de muertes no podrá nunca resultar inmortalidad. Experimentamos la muerte humana siempre como el fin de la existencia de un “tú”, en relación a quien sentimos la inevitable angustia por la cercanía del ser querido⁴⁷. Y, al mismo tiempo, experimentamos en ella que yo en cuanto yo dejaré también de ser yo.

⁴⁴ Cf. DIÓGENES LAERCIO, *vida y opiniones de los filósofos*, Alianza Editorial, Madrid 2013, X, 124.

⁴⁵ Cf. M. BURNETT, “Es literalmente cierto que las moléculas diseñadas por el ADN proceden, en una secuencia inmortal que no se ha roto nunca desde hace 3 mil millones de años, del microorganismo único del cual el código genético universal tomó su forma definitiva. En ese sentido, la vida es inmortal...”, en *The endurance of Life: The implications of Genetics for human life*, 1978, Londres: Cambridge University Press, 7.

⁴⁶ Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del Cristianismo*, 1975, Salamanca: Sígueme. Aun cuando el mismo Marx criticó a Feuerbach esa pretendida identificación teórica de los atributos de inmortalidad del Género humano con la realidad mortal de cada individuo, objetándole: “Lo que han hecho hasta ahora los filósofos es interpretar el mundo; pero lo que hay que hacer es cambiarlo”, en: *Tesis sobre Feuerbach*, 1848 (Tesis 11).

⁴⁷ Cf. D. VON HILDEBRAND, “Quien nunca en su vida ha amado, quien nunca realmente ha regalado su corazón a otra persona, nada sabe del horror abismal de la muerte que se abre ante nosotros con la muerte del ser querido”, en *Sobre la muerte*, 1983, Madrid: Ediciones. Encuentro, 20.

b/ El problema radical de la vida es la inconsistencia. Un proceso de facticidad sin fondo, que constituye el concepto de *maya* en el hinduismo⁴⁸, o de apariencia, tal como lo concibe la filosofía griega⁴⁹. Esa apariencia engañosa determina el concepto griego de verdad como *a-letheia*, (descubrimiento). Para lograr la verdad hay que ir más allá de lo que aparece, puesto que las apariencias engañan. Pero la cultura moderna y postmoderna tiende a considerar la realidad que aparece como la única realidad, sin que haya un fondo verdadero, más allá de las múltiples formas cambiantes propias de la facticidad misma. De esta manera, lo que aparece coincide con lo único que es. El ser se reduce al mundo fenoménico que aparece. Aun cuando ya Aristóteles había rechazado esta postura reduccionista de algunos filósofos anteriores a él⁵⁰, esa es también la perspectiva propia del Positivismo moderno, agudizada en la postmodernidad debido al derumbe de las utopías modernas, que radicaliza aún más la insoportable experiencia de la *levedad* del ser⁵¹.

c/ Finalmente está el problema de la convivencia, cuyo fundamento radica en la selección natural como ley de la naturaleza, que se replica, en el mundo cultural humano, con la ley de la competencia entre individuos y entre grupos, derivando en los peores escándalos de discriminación y abandono que desangran a nuestra sociedad a lo largo y ancho del planeta.

Es en correlación a esos tres niveles radicalmente problemáticos de la existencia humana que la Palabra puede y debe cobrar un sentido convincente para toda conciencia angustiada por la amenaza de absurdo que conlleva la existencia consciente. Desde esa misma perspectiva cobran especial significado, por un lado, las tres promesas que constituyen el hilo conductor de toda la Biblia⁵²: la Tierra (Vida), la Descendencia (Inmortalidad) y

⁴⁸ “Lo irreal (Maia) nunca es. Lo real (Sat) nunca deja de ser. Esta verdad la han visto quienes realmente ven lo verdadero” en: BHAGAVAD GITA, II,16.

⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES, *La apariencia no es la verdad*, en *Metafísica*, libro IV, 5.

⁵⁰ “Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por así decirlo, del universo. De suerte que hubiera sido más justo absolver a este bajo mundo en favor del mundo celeste, que condenar el mundo celeste a causa del primero”, en *Metafísica*, IV, 5.

⁵¹ Esa expresión, acuñada en la famosa novela de Milan KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*, remite también al concepto heideggeriano de *in-hospitalidad* (*unheimlichkeit*), o de *carencia de hogar* (*nicht zu Hause*), sentimientos experimentados en la vida humana (*Ser y Tiempo*, 212).

⁵² BENTUÉ A., *La experiencia bíblica: Gracia y ética*, PPC, Madrid 1997.

la Alianza (común unión). Y, por otro lado, es en profunda correlación *salvífica* a los mismos niveles problemáticos de la existencia humana⁵³, que ofrece, en respuesta, el triple anuncio de la Palabra revelada y celebrada en los tres misterios centrales del Cristianismo: Navidad, Pascua y Pentecostés. Por la Encarnación, Dios se hace hombre para que el ser humano pueda recibir gratuitamente la consistencia propia de la Vida divina; por la Pascua, Dios muere para que el ser humano pueda abrirse a la Esperanza de Resurrección inmortal; y en Pentecostés, Dios irrumpe en medio de nuestros desencuentros y confrontaciones, simbolizados por el derrumbe de la torre de Babel, para introducir dentro de nosotros su propio Espíritu de Amor, dándonos así la Esperanza de superación de los egocentrismos.

2. Una segunda clave hermenéutica del quehacer teológico es la relatividad.

Así como el mismo Concilio confiesa la responsabilidad de los creyentes en la génesis del ateísmo⁵⁴, deberíamos preguntarnos si la crisis relativizadora de los valores, propia de nuestra época, no se debe también, en buena parte, a una reacción contra el *abuso absolutista* de un magisterio teológico demasiado centrado en transmitir la *seguridad* de las fórmulas dogmáticas.

Contra ese riesgo absolutizador, el mismo Concilio, en su llamado al diálogo interreligioso y ecuménico, señala ese criterio *relativizador* de las formulaciones de la fe: Al confrontar las doctrinas, no olviden que hay un orden *o jerarquía* de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con *el fundamento de la fe cristiana*⁵⁵.

Los dogmas definidos, aun cuando, para la fe católica, sean considerados como infalibles, deben ser *jerarquizados en relación* al fundamento cristológico de nuestra fe cristiana común con las iglesias no católicas. Y esa jerarquización resulta también fundamental en el proceso pastoral de la transmisión de la fe católica, en la línea pedagógica de la misma transmisión del mensaje bíblico desde el Antiguo al Nuevo Testamento, con el pa-

⁵³ Cf. Documento de Santo Domingo, 230.

⁵⁴ Cf. GS 19.

⁵⁵ *Unitatis redintegratio* (UR) 11.

ciente respeto a los procesos que requieren tiempo para su desarrollo y descubrimiento pleno⁵⁶. Tal como lo expresaba Pablo VI, en un texto notable:

“El pensamiento humano se mueve hacia adelante... Por dialéctica, de una verdad infiere otra; confrontada por la realidad, que le da una certeza inicial, pero que está llena de complejidades, inclina su mente ya sea a uno de sus aspectos, ya sea a otro. Así se desenvuelve el pensamiento. El curso de su evolución puede trazarse en la historia. Ha llegado el tiempo, creemos, en que la verdad con respecto a la Iglesia de Cristo exige un examen más íntimo, una reflexión más profunda y una expresión mejor”⁵⁷.

La conciencia de esa *relatividad* de las formulaciones dogmáticas, en relación al fundamento de la fe cristiana, exige actitudes coherentes con ello también en la pastoral, como lo destaca el Papa Francisco:

“La centralidad del *kerigma* demanda ciertas características del anuncio que hoy son necesarias en todas partes: que exprese el amor salvífico de Dios, previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas, a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayuden a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena”⁵⁸.

3. Finalmente, está la clave propia del carácter *analógico* de todo el lenguaje de la fe y, por lo mismo, de la teología. Y radica precisamente en la conciencia de que lo único absoluto sólo puede constituirlo la Realidad misma de Dios, que impulsa a la necesaria relativización de todas las formulaciones que intenten expresarlo. Por ello el mismo Catecismo, antes de comenzar la detallada presentación catequética de las fórmulas dogmáticas del Credo, advierte:

⁵⁶ Tal como lo expresaba el Cardenal Newman: “el tiempo es necesario para el desarrollo de las grandes ideas”, en: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Londres, 1845.

⁵⁷ Discurso de re-apertura del Concilio Vaticano II, en *Acta Apostolicae Sedis*, 55 (1963) 848.

⁵⁸ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 165.

“No creemos en las fórmulas, sino en la Realidad que estas fórmulas quieren expresar y que la fe nos permite ‘tocar’”. Puesto que el acto de fe del creyente no termina en los enunciados, sino en las Realidades (enunciadas). Pero llegamos a encontrar esas *realidades* a través de las formulaciones de la fe, que nos permiten expresarla y transmitirla, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivirla cada vez más”⁵⁹.

La distinción fundamental entre la Realidad creída y las fórmulas, que buscan orientarnos hacia ella, permite que la fe no confunda nuestras imágenes de Dios con su Realidad, *en relación* a la cual aquellas fórmulas valen sólo como mediaciones necesarias, y no como formulaciones absolutas en sí mismas. Esta temática fue abordada ya por Santo Tomás, en la cuestión *De divinis nominibus*, de la Suma Teológica. Y, a partir de la alternativa entre el valor *unívoco* o *equivoco* de los enunciados sobre lo divino, señala la inadecuación de las ideas unívocas para referirse a Dios. Lo cual constituiría un lenguaje idolátrico, al aplicar a Dios nuestras propias imágenes sobre él, sacadas siempre inductivamente de la experiencia mundana. Pero, si no pueden ser unívocos los conceptos teológicos, entonces Tomás se pregunta: *Utrum de Deo et creaturis omnia praedicentur aequivoce?* Y responde que son equívocos; pero, después de reconocer esa equivocidad, agrega: *non pure aequivoce, sed per analogiam*⁶⁰. Analogía que, en todo caso, es más cercana a la equivocidad que a la univocidad. Puesto que, entre lo que decimos de Dios y lo que El pueda ser en su Realidad Trascendente, siempre es más la diferencia que la semejanza⁶¹. Y esa afirmación relativizadora, en lugar de incitar al desinterés *niahista* respecto al Dios oculto sobre lo que ya advertía el profeta Isaías (Is 45,15), como lo hará después San Juan (Jn 1,18; 1Jn 4,12), abre más bien el corazón humano al silencio de la plegaria contemplativa en la que culmina toda la *teología negativa*. Como lo expresa con profundidad el mismo Tomás de Aquino:

“Cuando subimos hacia Dios por la vía de la negación... el espíritu se encuentra finalmente en una especie de oscuridad y de ignorancia. Y es

⁵⁹ Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 170.

⁶⁰ TOMÁS, *Summa Theologica*. I, q. 13, ar.5.

⁶¹ Según la formulación del Concilio IV de Letrán “*Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*”, DZS 806.

precisamente con esta ignorancia, propia de un ser que está en camino, como estamos más unidos a Dios”⁶².

Quizá es por ello que el discurso teológico debe ser, en definitiva, un llamado profundo al verdadero silencio, puesto que *sobre lo que no se puede hablar, hay que callar*⁶³. En forma similar, comentando el texto del profeta Isaías que dice: *Israel, en verdad tu Dios es un Dios oculto (45,15)*, el filósofo Blas Pascal comenta:

“Así, pues, estando Dios oculto, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera y ninguna teología que no dé razón de esto es instructiva. Eso es todo para nosotros, *Vere Tu es Deus absconditus...* Pero la naturaleza es tal que por todas partes nos indica (con indicios) a un Dios oculto, tanto en el hombre como fuera del hombre”⁶⁴.

4. La experiencia numinosa

Los *indicios* a que alude Pascal, podríamos encontrarlos en aquellas características fundamentales de toda experiencia religiosa que Rudolph Otto describe como lo *Numinosum*, con sus sentimientos concomitantes del *Tremendum Mysterium* y *Fascinans*⁶⁵.

Con el neologismo *numinoso*, Otto intenta expresar el sentimiento más profundo de esa experiencia religiosa, remitiendo a Schleiermacher, quien había expresado el sentimiento religioso fundamental como un “sentimiento de dependencia” respecto al Absoluto divino. Si bien Otto considera que ese sentimiento “no es más que la sombra del sentimiento numinoso, pero no este mismo”. Puesto, que, según Otto, Schleiermacher “no se percató de que el nombre ‘sentimiento de dependencia’ sólo es una aproximación por analogía al verdadero sentimiento que quería definir” y que Otto describe como “sentimiento de creaturidad o numinoso”. Y precisa:

⁶² I *Sententiae*, Dist. VIII, q.1,a.3 ad 4m. “Desde la tradición budista encontramos textos en esa misma línea, como la descripción negativa con que el Buda intenta decir lo indecible, del Nirvana: Hay, oh monjes, algo no nacido, no originado, no creado, no compuesto. Si no hubiese, oh monjes, algo no nacido, no originado, no creado, no compuesto, no habría tampoco posibilidad de liberarse de todo aquello que es nacido, originado, creado y compuesto. Pero como que hay, oh monjes, algo no nacido, no originado, no creado y no compuesto, hay, por tanto, posibilidad de liberarse de todo lo que es nacido, originado, creado y compuesto”, en: UDANA, *La palabra de Buda*, Buenos Aires: Trotta, 8,3.

⁶³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, 1981, Barcelona: Laia, n.7.

⁶⁴ B. PASCAL, *Pensées*, 1976, Paris: Flammarion, VIII y XIV, 585 y 876.

⁶⁵ R. OTTO, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 1985, Madrid: Alianza Editorial.

“El sentimiento religioso sería inmediatamente y desde luego un sentimiento de ‘mí mismo’, el condicionamiento de una peculiar condición mía, a saber, de mi dependencia. ...En cambio, el sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo, por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y es este precisamente al que denomino lo *numinoso*...Sólo por el uso de la categoría de *numinoso*, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como un sentimiento *concomitante*”⁶⁶.

En su análisis de la experiencia religiosa, Otto distingue los sentimientos, que hacen referencia al mismo sujeto que los experimenta, del sentimiento *numinoso* que sería un indicio del objeto (trascendente) mismo que suscita tales sentimientos psicológicos. Pero de ese “objeto numinoso únicamente se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo... y la expresión que más próxima se nos ofrece para compendiar todo esto es la de ‘mysterium tremendum’⁶⁷.

Con ese doble adjetivo, Otto encuentra la forma de expresar características fundamentales que acompañan el sentimiento numinoso. Es el temor sagrado frente al misterio indecible. Un temor que es *estremecimiento* (*Erschütterung*), producido por una fuerza absoluta desconocida (misteriosa). Y expresa esa experiencia con un texto de Goethe, con el que inicia el libro: “*El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a los sentidos, siempre uno sentirá lo misterioso profundamente conmovido*”⁶⁸. Y los ejemplos bíblicos más relevantes para expresar ese sentimiento de lo *tremendo misterioso*, la toma de la experiencia de Abrahán al atreverse a pedirle a Yahvé el perdón para los habitantes de Sodoma: “He aquí que me atrevo a hablaros, yo, yo que soy polvo y ceniza” (Gn 18,27), o también la que experimenta Job al final de su discusión con Dios: “Sólo de oídas te conocía; pero ahora te han visto mis ojos. Por todo me retracto y hago penitencia en el polvo y la ceniza” (Jb 41,5-6). Al respecto, Otto comenta:

“Aquel estremecimiento primario vuelve a repetirse en la forma infinitamente ennoblecida de un temblor y enmudecimiento del espíritu, que

⁶⁶ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 17-21.

⁶⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 24-25.

⁶⁸ R. OTTO, *Lo Santo...*, 7.

llega hasta sus últimas raíces...Ha quedado convertido en místico temor y da rienda suelta, como reflejo concomitante en el sujeto, al *sentimiento de criatura*, de propia nulidad y anonadamiento ante lo tremendo que se experimenta. Este componente sentimental del *tremor*, al ser referido a un objeto *numinoso* que es su causa, descubre una propiedad correlativa en el numen, la cual desempeña un papel importante en nuestros textos sagrados y ha producido, a causa de su incomprensible y enigmático sentido, grandes dificultades para teólogos y exegetas⁶⁹.

De nuevo, en este comentario, se ve la distinción que hace Otto entre el sentimiento sicológico del sujeto y la referencia al objeto experimentado subjetivamente, lo cual constituye propiamente el sentimiento numinoso, sobre el que se funda la experiencia del estremecimiento y del misterio. Lo propio del misterio es precisamente su carácter indecible. Es un sentimiento cuyo referente trasciende todo lenguaje y suscita más propiamente el silencio al que antes hicimos referencia.

Pero esa misma indecibilidad confiere a la experiencia religiosa una última característica recogida por Otto: lo *Fascinante*. Y lo describe así:

“El contenido cualitativo de lo numinoso—que se presenta bajo la forma de misterio— está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su *majestad*. Pero, de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina...Este enorme contraste armónico, este doble carácter de lo numinoso, se descubre a lo largo de toda la evolución religiosa. Es el hecho más singular y notable de la historia de la religión”⁷⁰.

Esa dimensión propia de lo *fascinante* tiene especial importancia en el contexto de nuestra *sociedad del cansancio* a que antes nos referimos⁷¹. Ese cansancio supone lo contrario a la experiencia fascinante, puesto que es producido por una cultura que ilusiona o “fascina” de entrada, por sus constantes novedades y aparatosa exterioridad, pero que rápidamente produce la sensación de aburrimiento o de cansancio, por su carencia de sentido de fondo. Lo cual explica la necesidad constante del cambio, al hacerse insoportable la mantención de las mismas sensaciones sin profundidad.

⁶⁹ R. OTTO, *Lo Santo...*, 28-29.

⁷⁰ R. OTTO, *Lo Santo...*, 51.

⁷¹ Nota 34.

Esa misma carencia de profundidad tiene que ver con cierta deformación del concepto oriental, y también platónico, de reencarnación, como si se tratara de una instancia que permite seguir, con esa misma superficialidad de cambios sucesivos, en otras vidas. Prefiriendo el retorno a una superficialidad en constante cambio, más que el del acceso a un cielo eterno, al final de una sola existencia en el tiempo, proyectando en ese cielo eterno la misma experiencia temporal del cansancio y aburrimiento, mantenido igual “por los siglos de los siglos”.

Sin embargo, el verdadero concepto de *fascinante* no es estático, sino una experiencia de dinamismo eterno; es la experiencia, en Esperanza, de un fondo sin fondo, siempre nuevo, como *el abismo que llama a otro abismo con el rumor de tus cascadas* (Salmo 42,8). El verdadero significado de la experiencia *fascinante*, concomitante del sentimiento numinoso descrito por R. Otto, puede, así, constituir un factor hermenéutico muy significativo en nuestra cultura ansiosa de trascendencia, que supere las inercias religiosas consideradas a menudo irrelevantes por su falta de correlación salvífica con las carencias fundamentales de esta misma sociedad del cansancio.

Concluyendo

A la Iglesia actual le ha tocado vivir en una cultura marcada por nuevas evidencias, nuevas sensibilidades y sospechas. La fe en que es el Espíritu mismo del Jesús del Evangelio que, siendo el Verbo realmente encarnado y, por lo mismo, en un determinado espacio y tiempo, es la Palabra *salvífica* para todo espacio y todo tiempo, obliga a la Iglesia a inculturar esa experiencia dada en Cristo de una vez para siempre, de tal manera que todo hombre y toda mujer pueda descubrirla como salvífica para él o ella, sin la sospecha de que se le quiere imponer otra cultura correspondiente a intereses que le son ajenos.

Lo convincente del cristianismo radica, pues, sobre todo en la profunda y auténtica relación de lo que la Iglesia cree y celebra respecto al *absoluto único de la Misericordia revelado plenamente en el rostro de Jesús, Verbo Encarnado*, de cuyo designio salvífico participan *todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la Gracia de una manera invisible*,

que Dios conoce⁷². Es en relación a esa Gracia que está el lenguaje *analógico* de toda la dogmática, la moral, la celebración y la institucionalidad de la Iglesia. Y esa realidad a la cual apunta nuestra fe, con sus mediaciones, cuando es buscada con autenticidad, permite experimentar el sentimiento fascinante de numinosa creaturidad como indicio del tremendo misterio que nos inunda y sostiene.

Bibliografía

Acta Apostolicae Sedis, 55 (1963)

AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.

ALCAIN J. A., *La Tradición*, Universidad de Deusto, Bilbao 1998.

ARISTOTELES, *Metafísica*. Espasa-Calpe S.A. España 2007.

BENTUÉ A., *La experiencia bíblica: Gracia y ética*, PPC, Madrid. 1997.

_____, *Dios y dioses. Historia religiosa del hombre*, PUC Santiago 2004.

BUBLEINIKOV F.D., *Galileo Galilei*, Montevideo 1964.

BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

BURNETT, M., *The endurance of Life: The implications of Genetics for human life*, Cambridge University Press, Londres 1978.

BYUNG-CHUL-HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2017.

CASAS, B. de las, *Obras completas 12*. Alianza Editorial, Madrid 1990.

CONGAR I., *La tradición y las tradiciones, I. Ensayo Histórico*, II. Ensayo teológico, 1964.

CORTINA A., *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid 1986.

FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas, Biblioteca*. Nueva, 1948-1968 Madrid.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria (trad. Jorge Eduardo Rivera), Santiago 1997.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*, Ed. du CERF, Paris 1993.

KANT, I, *Crítica de la razón pura*, Sopena Argentina, Buenos Aires 1961.

_____, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969.

⁷² GS 22.

- KUNDERA M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 1984.
- LAERCIO D., *Diógenes Laercio, vida y opiniones de los filósofos*, Alianza Editorial, Madrid 2013.
- LAMENNAIS: *Essai sur L'indifférence en matière de religion*, Flammarion, Paris 1820.
- LAMPE K., *The Birth of Hedonism. The Cyrenaic Philosophers and the Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press, New Jersey 2015.
- LUBAC H., *Histoire et esprit: l'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Du Cerf, Paris 1950.
- MAINLÁNDER PH., *Filosofía de la Redención. Antología*, Fondo de Cultura Económica, (Ed. Sandra Baquedano), Santiago de Chile 2011.
- MILAN K., *La Insoportable Levedad del Ser*, Tusquets, Buenos Aires 2008.
- NEWMAN JH., "el tiempo es necesario para el desarrollo de las grandes ideas", en *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Londres 1845.
- NIETZSCHE F. *La Gaya ciencia*, Fontamara, México 1966.
- _____, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid 2007.
- OTTO, R. Lo Santo. *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial Madrid 1985.
- PASCAL B., *Pensées*, Paris 1976.
- PIO XII, *Divino afflante spiritu: sobre el promover oportunamente los estudios de la sagrada Biblia*, Sígueme, Salamanca 1965.
- SABATER F., *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid 1988.
- SAN ANSELMO, *Proslogion*, BAC., Madrid 1952.
- TILlich P., *Theologie Systématique*, Du Cerf, Paris 1991.
- TOLA. D., *Udana La Palabra De Buda*, Buenos Aires: Trotta, 8,3.
- VATTIMO, G., ROVATTI P. A., and Leonardo Amoroso. *Il Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1987.
- VON HILDEBRAND, D. *Sobre la muerte*, Ediciones. Encuentro, Madrid 1983.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Laia, Barcelona 1981.

EL CUESTIONABLE REAPROVECHAMIENTO DE RECINTOS EN LA CREACIÓN DEL ESPACIO LITÚRGICO

THE QUESTIONABLE REUSE OF ENCLOSURES IN THE CREATION OF THE LITURGICAL SPACE

Rafael Ángel García-Lozano¹

Universidad Pontificia de Salamanca, España

ORCID: 0000-0003-4913-7019

Recibido: 08.03.2021

Aceptado: 02.05.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.005>

Resumen

La creación de espacios celebrativos a partir del reaprovechamiento y transformación de recintos arquitectónicos que nunca fueron concebidos para esta finalidad ha sido una constante en la Iglesia, y más especialmente intensa con la reforma litúrgica que antecedió y consagró el Concilio Vaticano II. Sus resultados han sido diversos, pues han dependido directamente de la aplicación de la normativa litúrgica y sus bases teológicas y pastorales, pero también de otro orden de circunstancias que resultaron determinantes y decisivas en algunos casos. El estudio de algunos ejemplos que pueden ser típicos nos ayuda a concretar esta reflexión que trata, precisamente, de aportar alguna consideración desde la teología sobre esta práctica común en toda la Iglesia.

Palabras clave: adecuación del espacio sagrado, arquitectura religiosa contemporánea, Concilio Vaticano II, espacio litúrgico, reaprovechamiento, reforma litúrgica.

Abstract

The creation of liturgical spaces from the reuse and transformation of architectural enclosures that were never conceived for this purpose has been a constant in the Church, and more especially intense with the liturgical reform that preceded and was consecrated by the Second Vatican Council. Its results have been diverse, because they have depended directly on the application of liturgical norms and their theo-

¹ Doctor en Historia del Arte, Licenciado en Teología, Licenciado en Estudios Eclesiásticos y Maestro. Es Profesor en la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Correo electrónico: ragarcialo@upsa.es

gical and pastoral bases, but also on other circumstances that have been decisive in some cases. The study of some examples that may be typical helps us to make this reflection more concrete. It seeks precisely to provide some consideration from theology about this practice that is common to the whole Church.

Keywords: adaptation of sacred space, contemporary religious architecture, Vatican Council II, liturgical space, reuse, liturgical reform.

1. Motivo inicial

La adecuación de espacios preexistentes para acoger recintos sagrados ha sido un hecho no exclusivo de época contemporánea, pero sí común desde mediados del pasado siglo, y especialmente en torno a la reforma litúrgica devenida del Concilio Vaticano II. Quizá a partir de los criterios desarrollados por el Movimiento Litúrgico en cuanto a la dotación y organización de espacios celebrativos, y su consagración e implementación por el sínodo ecuménico, ha sido más recurrente esta práctica. No resulta, pues, extraño encontrar espacios litúrgicos logrados a partir del acondicionamiento de recintos espacialmente capaces –como criterio casi exclusivo- para la celebración, y en ocasiones asociados a cierta laxitud en la forma de resolverlos. También ha sido habitual en algunos casos la multiplicación en varios recintos diferentes –oratorios o capillas más o menos dispersas- del único espacio celebrativo heredado. Numerosas instituciones religiosas –casas de ejercicios, seminarios, conventos, residencias de órdenes religiosas, albergues para convivencias, centros parroquiales e incluso iglesias instaladas en bajos comerciales de edificios- han adoptado desde entonces este modo de proceder. La habitual mediana calidad de estos espacios no ha sido consecuencia directa quizá de su proliferación sino probablemente de razones que tengan más que ver con su acomodación a los modos de vida del hombre contemporáneo o a la desatención de la normativa litúrgica. Y, cómo no, mayoritariamente quizá también a la adecuación a las posibilidades arquitectónicas y/o espaciales reales con que han contado sus promotores.

En este trabajo vamos a considerar la adecuación a posteriori de recintos que simplemente nunca fueron pensados, ni concebidos, ni ejecutados para asumir las prerrogativas del espacio litúrgico. En muchos casos los resultados han sido aceptables, si bien de forma mayoritaria adolecen ciertas carencias programáticas sumamente importantes, y más bien cumplen

su misión como para salir del paso. En estos casos los aspectos asociados a la dimensión cósmica de la celebración quedan muy diluidos, otras veces la escala del recinto es insuficiente, su capacidad para responder con solvencia a algunos ritos de la celebración no es adecuada o incluso la simple unidad de las partes que constituyen el todo está en entredicho. En otras ocasiones se sacrifican ámbitos específicos para el desarrollo de determinados ministerios o carismas que entran en juego en la asamblea litúrgica. Incluso en ocasiones son aspectos meramente arquitectónicos los que denotan alguna falta. Al fin y al cabo, nos referimos al acondicionamiento con las mayores garantías de recintos originariamente desvinculados de cualquier referencia religiosa para su transformación en lugares sacros.

Consideramos que quizá una manera adecuada de abordarlo es tomando algunas realizaciones como ejemplo. Lejos de hacer un catálogo tipológico o una prospección sistemática de las soluciones que se han llevado a cabo (tarea imposible por lo inabarcable de éstas en número) hemos optado por dos intervenciones efectuadas en la ciudad de Zamora. Por tratarse ésta de una sede diocesana modesta y de carácter eminentemente tradicional, situada en la periferia de España y de un tamaño medio, alejada de los centros eclesiales y de producción arquitectónica puede ejemplificar las condiciones contextuales de numerosas intervenciones. Asimismo, hemos optado por estas dos adecuaciones que fueron ejecutadas antes y después del Concilio, y en las que podemos apreciar la influencia o no de éste sobre esta práctica. Finalmente, sendos ejemplos fueron llevados a cabo respectivamente por una instancia secular y una orden religiosa, lo que nos permite evidenciar también si se aprecia diferencia alguna entre ellas. Todas estas razones hacen que nuestra propuesta pueda ser prototípica del que fue el proceder ordinario que se adoptó ante estas circunstancias. Efectivamente el reaprovechamiento de recintos en la creación del espacio litúrgico fue un lugar común y una práctica tan extendida que entendemos que requiere de cierta reflexión. Más aún al ser complementario de la otra gran adaptación litúrgica llevada a cabo en las iglesias históricas heredadas a lo largo de los siglos².

² Cf. E. FERNÁNDEZ-COBIÁN, "La renovación litúrgica de las iglesias en España tras el Concilio Vaticano II", *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 6 (2019) 84-113.

2. Aproximación teológica

No podemos entender completamente un edificio sin conocer las claves que lo constituyen. En el caso de la arquitectura litúrgica católica los templos son lugares ideados para acoger a una comunidad que se reúne para celebrar la fe común, propiciar ámbitos de relación entre sus miembros y facilitar el encuentro con Dios. Precisamente de la concepción de Dios encarnado (cristología) y de la autocomprensión de la comunidad cristiana (eclesiología) se derivan todas las correcciones de la vida de la Iglesia, y por supuesto también de su arquitectura. Para definir ésta adquiere especial relevancia la forma en que la comunidad desarrolla estas relaciones, que en gran medida no están al albur de la espontaneidad. De modo que para que un templo sea litúrgica y pastoralmente adecuado debe atender a ciertos principios directores radicados en la teología católica, y que hemos tenido la oportunidad de desarrollar en otros lugares³. Principios que experimentaron un desarrollo y transformación con la reforma iniciada con el Movimiento Litúrgico y que cristalizaron en el Concilio Vaticano II.

Esta reforma fijó su foco en la riqueza de la liturgia, puesta en su máximo valor como oración oficial de la Iglesia y fuente de la vida cristiana⁴. Este movimiento de renovación desarrolló una nueva comprensión de la liturgia como “la oración por excelencia del Espíritu Santo en la Iglesia, es la voz del Cuerpo de Cristo, es la esposa orante en el Espíritu”⁵. De modo que en la liturgia se encuentra la expresión más genuina de la Iglesia y su Tradición, y una presencia privilegiada de la gracia. Asimismo, la liturgia se comprende como la alabanza a Dios y la oración continua en el tiempo de los hombres, santificando el tiempo desde una lectura cristiana del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento apoyada en el Antiguo⁶. Así la

³ Cf. R. Á. GARCÍA-LOZANO, “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea 2-II* (2011) 22-8. Ídem, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción 12.1* (2010) 75-90.

⁴ Cf. *Sacrosanctum Concilium* 10 (en adelante SC).

⁵ J. A. GOENAGA – X. BASURKO, “La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica”, en: D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia I*, Sígueme, Salamanca 1995, 162.

⁶ Cf. J. LÓPEZ, *La oración de las horas. Historia, teología y pastoral del oficio divino*, Sígueme, Salamanca 1984.

liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Cristo y, por ello, actualización de la historia de la salvación.

Este desarrollo de la liturgia desembocó en una nueva eclesiología que descubría a la Iglesia como misterio. A ello contribuyeron decisivamente la experiencia de los Santos Padres y los estudios de Odo Casel sobre el significado de los términos *mysterium* y *sacramentum*, privilegiando su valor como significado universal⁷. Entendida como tal, se dan en ella cita lo celeste y lo terrestre, lo divino y lo humano. De este modo, en las celebraciones litúrgicas se hace presente y se actualiza la comunión entre Dios y los hombres, haciendo así de la existencia un acontecimiento salvífico primordial. Así la liturgia cristiana es la obra redentora de Cristo con su pueblo bajo el velo de los símbolos, comunicándonos su obra salvadora de forma metahistórica y eterna. Cristo se muestra en su misterio revelador y salvífico. Y por ende, la Iglesia entendida como su cuerpo y esposa, logra superar la piedad individualista postridentina para inspirar la piedad y la vida de los cristianos en el culto auténtico, que no es otro que la oración compartida como unidad creyente en el Dios de Jesucristo⁸. En virtud de la dimensión misteriosa brotaron una auténtica espiritualidad cristocéntrica y una eclesiología marcada por el descubrimiento de su profunda raíz sacramental entroncada en el designio salvífico de Dios⁹. La igualdad fundamental de todos los fieles en virtud del bautismo y su llamada universal a la santidad hicieron de las categorías Pueblo de Dios y Comunión una base eclesiológica profunda. Del mismo modo, la colegialidad episcopal, la importancia de las iglesias locales y la centralidad de la escatología abrieron nuevas expectativas¹⁰.

De todo ello brotó con fuerza un nuevo sentido eclesial, así como la puesta de relieve de los valores comunitarios del culto cristiano. La consecuencia inmediata vino con la promoción de la participación activa de todos los bautizados en la liturgia, en la eucaristía y en la celebración comunitaria de la liturgia de las horas principalmente. Entre otras acciones, la asamblea fue sumiendo todo el protagonismo en la oración y el canto

⁷ O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953 e Ídem, *Das christliche Kultmysterium*, Friedrich Pustet, Regensburg 1960.

⁸ Así lo recogerá *Mediator Dei* 4.

⁹ Cf. LG 1-8.

¹⁰ Cf. E. BUENO, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, 16

comunes en voz alta, se fueron incorporando las lenguas vernáculas y se promovió la recepción frecuente de los sacramentos, todo ello con el fin de lograr una participación más activa de todos los fieles en las celebraciones. Fue decisiva la contribución del libro *El espíritu de la liturgia* publicado en 1917 por Romano Guardini¹¹. Treinta años más tarde la encíclica *Mediator Dei et hominum* de Pío XII oficializó los planteamientos de esta reforma proponiendo la liturgia como el medio principal, aunque no el único, de la Iglesia para continuar el sacrificio ininterrumpido de culto al Padre. Por su parte el Concilio Vaticano II promulgó el 4 de diciembre de 1963 la constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium* recogiendo los esfuerzos de este proceso por situar la liturgia, y en especial la eucaristía, como fuente y cumbre de la Iglesia¹². Quedaron así establecidas las bases de la reforma de la liturgia de rito romano, desarrolladas en directrices concretas en septiembre de 1964 en virtud de la instrucción *Inter Oecumenici*¹³. A lo largo de este proceso se fueron dando pasos hacia una nueva forma de celebración y, consecuentemente, la óptima adecuación de los lugares sagrados a ella.

Esta conciencia renovada de la liturgia inspiró una nueva arquitectura religiosa¹⁴. Y una nueva arquitectura religiosa no arraigada en la mera renovación del lenguaje arquitectónico sino asentada sobre estos fundamentos teológicos. Fueros decisivos el abandono de los historicismos¹⁵, la incorporación de nuevos materiales con mayores posibilidades constructivas y la influencia de tendencias centroeuropeas hacia una tipología más racional¹⁶. El protagonismo del despojamiento la esencialidad y la sinceridad se pusieron al servicio del funcionalismo de la liturgia hacia una más adecuada

¹¹ R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, CPL, Barcelona 1999.

¹² Cf. SC 10.

¹³ AAS 56 (1964) 877-900 y C. MORCILLO (dir.), *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, BAC, Madrid 1965, 609-72.

¹⁴ Cf. J. PLAZAOLA, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 1996, 969-70.

¹⁵ Cf. E. FERNÁNDEZ-COBIÁN, "Arquitectura religiosa del siglo XX en España", *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 22 y P. GIL, *El templo del siglo XXI*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1999, 24-34.

¹⁶ Cf. R. Á. GARCÍA-LOZANO, "El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante", *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 5 (2017) 308-15.

reestructuración de los espacios¹⁷. Se apostó por las plantas centralizadas por su adecuación como espacio celebrativo de la comunidad en torno a la presencia de Cristo en medio de ella¹⁸. Consecuentemente se privilegió el diseño de aulas litúrgicas asamblearias, o que al menos pusieran de relieve del altar en medio de la asamblea. Ésta, protagonista en tanto que todos sus miembros son concelebrantes activos en la acción litúrgica, urgía a la existencia de espacios propios para el desempeño de algunos ministerios o carismas en clave de verdadera participación y no como meros espectadores¹⁹. El presbítero, además de girarse hacia el pueblo en una medida casi experimental que acabó consolidándose, contó con sede para remarcar su presidencia, mientras que la palabra de Cristo y los sacramentos comenzaron a tener también sus espacios propios con categoría de lugares, si bien integrados en la unidad del espacio celebrativo²⁰. Se ensayaron no sólo la forma y organización del presbiterio, sino también de las capillas específicas – penitencial o eucarística principalmente – así como los espacios para la fuente bautismal o los coros. Incluso se amplió el concepto de templo más allá de su función casi exclusivamente celebrativa hacia el modelo programático de centros parroquiales que integran otras funciones eclesiales. Efectivamente, a lo largo de este proceso se pusieron las bases para la creación de espacios que ayudaran a tener experiencia de Dios por la participación en la liturgia²¹. Este renovado espíritu fue el auténtico núcleo de la renovación de la arquitectura religiosa.

Seguida la reforma con verdadero entusiasmo generalizado, los resultados conseguidos fueron realmente diversos, óptimos en muchos casos, pero meramente epidérmicos también en otros muchos. Incluso en no po-

¹⁷ Cf. S. DIANICH, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008 y G. SANTI, *Architettura e teologia. La Chiesa committente di architettura*, Giancarlo, Trapani 2011. Ha pasado casi desapercibido un breve texto del arquitecto Antonio Fernández Alba, Premio Nacional de Arquitectura de España en 1963 precisamente por una obra religiosa, en el que considera esta cuestión. A. FERNÁNDEZ, “El espacio sagrado en la problemática religiosa contemporánea”, *Arquitectura 17* (1960) 8.

¹⁸ Cf. K. RICHTER, “Espacios sagrados”, *Selecciones de Teología 39* (2000) 149.

¹⁹ Cf. A. GARCÍA, “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo”, en: *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte 1*, Madrid 2003, 56.

²⁰ Cf. J. M. ÁGUILAR, “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia”, *Art Sacré*, COACB, Gerona 1965, 46-56.

²¹ Cf. COMISIÓN LITÚRGICA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana, en: J. PLAZAOLA, *El arte sacro actual*, Madrid 1965, 570.

cas ocasiones afectaron casi exclusivamente a la separación del altar del testero o del retablo. Nuevas arquitecturas ejemplares en cuanto a su organización convivieron con intervenciones que rozaron lo grotesco, fruto del falso convencimiento de que cualquier cosa podía ser cambiada y casi de cualquier forma sin apenas discernimiento²². Otras veces fueron la pretensión de espacios polivalentes, los escasos recursos económicos, la prisa o la falta de planificación la causa de resultados insatisfactorios²³. No obstante la reforma se desarrolló de ordinario equilibrando la prudencia con la innovación, sin perder de vista el objetivo del acondicionamiento del espacio celebrativo a la liturgia. Efectivamente hay que destacar que eclosionó una auténtica voluntad de proyectar verdadera arquitectura religiosa y en su caso de acometer reformas en las iglesias históricas ajustadas a la nueva comprensión de la liturgia y su expresión en la nueva forma de celebración, y también conforme a los criterios de la arquitectura del hombre contemporáneo.

3. Capilla en el colegio La Purísima Concepción

El colegio de La Purísima Concepción, situado en la calle Ramos Carrión número 59 de Capital Zamorana, fue creado y regido por Arturo Roldán Prieto, sacerdote diocesano de Zamora que ejerció como director del centro. Este presbítero estaba vinculado a la docencia desde hacía más de una década, pues había participado como profesor de religión²⁴ en el centro educativo homónimo que habían fundado en 1930 en la capital sus hermanos Enrique y Gilberto frente al Instituto General y Técnico²⁵. La documentación conservada confirma que aquella fue una institución promovida como una obra familiar hasta que finalizaron sus actividades en el curso 1941-42²⁶. El presbítero también había dirigido el colegio-internado Virgen

²² Cf. J. M. Pozo, "El templo, un espacio rebelde para la arquitectura moderna", En: *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Madrid 2000, 197.

²³ Cf. S. GARCÍA, "Discurso de apertura en las XXII Jornadas Nacionales de Patrimonio Cultural de la Iglesia", *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 15-6.

²⁴ Información aportada por Tomasa Miguel Gallego en una entrevista mantenida el 26 de octubre de 2012.

²⁵ Archivo Histórico Provincial de Zamora (AHPZa). Sección Archivo Municipal de Zamora (AMZa). OyU. 758/11.

²⁶ *Ibidem*. Expediente administrativo y Memoria, 1. El hecho de que Arturo Roldán mantuviese la denominación del centro familiar en el nuevo colegio de su propiedad en la calle Ramos Carrión parece confirmar este planteamiento.

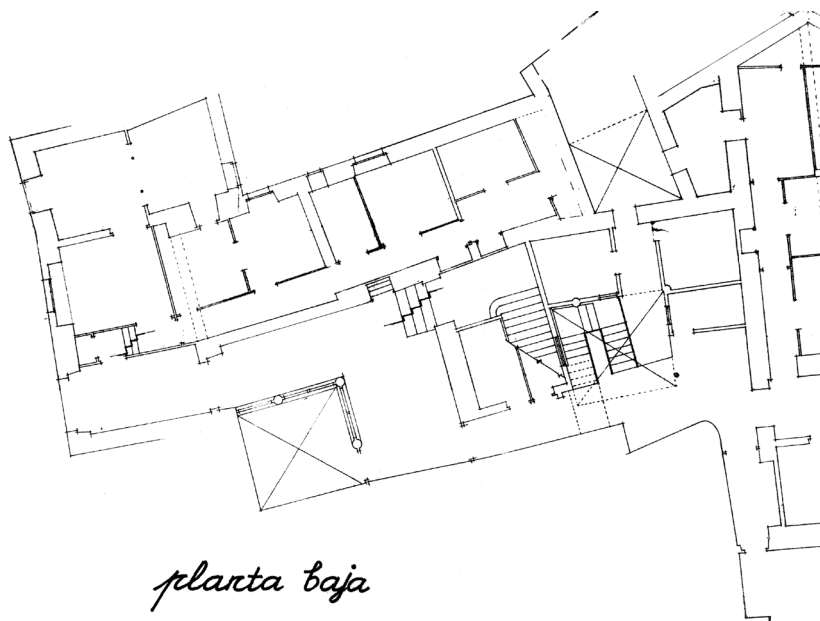


Figura 1. Sede de Acción Católica Masculina. Plano de planta del estado previo. AHPza. DPV. 11/35. Foto: RAG-L.

de la Vega en Benavente junto con el sacerdote diocesano José Fernández²⁷. Seguramente Arturo Roldán decidió continuar en solitario con la labor emprendida años antes²⁸. De este modo decidió establecer el colegio en el que había sido domicilio social de Acción Católica masculina. Aquella casa había cobijado desde su inauguración en 1935 la Juventud Católica masculina –con su sección de aspirantado aneja-, la U. D. de J.J. MM. de Acción Católica, el secretariado diocesano, la Asociación Católica de Propagandistas, la Asociación de Padres de Familia y la Hermandad médico farmacéutica de los Santos Cosme y Damián²⁹. [Figura 1].

Como propietario del inmueble, Arturo Roldán Prieto encargó a comienzos de 1946 al arquitecto Salvador Álvarez Pardo la redacción de un

²⁷ *El Correo de Zamora*, 29 de septiembre de 1939, 3.

²⁸ Archivo de la Comunidad. Siervas de San José. Crónica 1935-1946. s/p. (11 de mayo de 1941 y abril de 1942).

²⁹ *El Correo de Zamora*, 28 de octubre de 1935, 3.

proyecto de reforma y ampliación de la casa para convertirla en colegio y vivienda para el director³⁰. El inmueble se alzaba en una finca de 1.580 metros cuadrados de superficie y estaba formado por planta baja y principal³¹. La intervención supuso la conversión del edificio en un centro educativo de segunda enseñanza para ciento cincuenta alumnos, de los que treinta serían internos, mediante la variación de tabiquería y el adecentamiento de las instalaciones³². Los trabajos supusieron la creación de tres salas para la dirección, secretaría y espera respectivamente, además de hall, capilla, comedor, cocina, despensa, dormitorio para el servicio, dependencia para el portero y aseos en la planta baja. La intervención conllevó también la conversión de parte del espacio de la planta principal en una vivienda para el director, formada por tres dormitorios, sala de estar y baño³³, además de cuatro dormitorios, baño y aseos para dependencias colegiales³⁴.

Además de las obras de reforma, el proyecto previó también la construcción de un nuevo pabellón de dos plantas en sustitución de unas viejas edificaciones, conectado con la casa por medio de un patio-jardín y un paso cubierto. Su espacio se distribuyó en tres aulas, una más para impartir dibujo, dos vestíbulos y dos aseos en la planta baja, y una sala de conferencias y estudio, además de tres aulas y vestíbulo en la planta principal³⁵. Los alumnos externos entraban al centro a través de este pabellón al que se accedía por la calleja del Tránsito –hoy Peñasbrinques–, logrando así la independencia del internado³⁶. El colegiado firmó en Madrid en marzo de 1946 la relación de los trabajos previstos, cuyo presupuesto ascendió a 300.000 pesetas³⁷.

La memoria redactada por el arquitecto no enumera ni detalla las dependencias que tendría la casa una vez reformada, cosa que sí hace en el caso del nuevo pabellón a construir³⁸. Este particular queda relegado únicamente para el plano que la acompaña, donde sí queda reflejada cada una

³⁰ AHPZa. Sección Delegación Provincial de la Vivienda (DPV). 11/35. Oficio de 27 de agosto de 1946.

³¹ *Ibidem*. Informe de datos para la Fiscalía de la Vivienda.

³² *Ibidem*. Memoria..., 1.

³³ *Ibidem*. Informe de datos para la Fiscalía de la Vivienda y Plano.

³⁴ *Ibidem*. Plano.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*. Memoria..., 2.

³⁷ *Ibidem*, 4.

³⁸ *Ibidem*, 1-4.

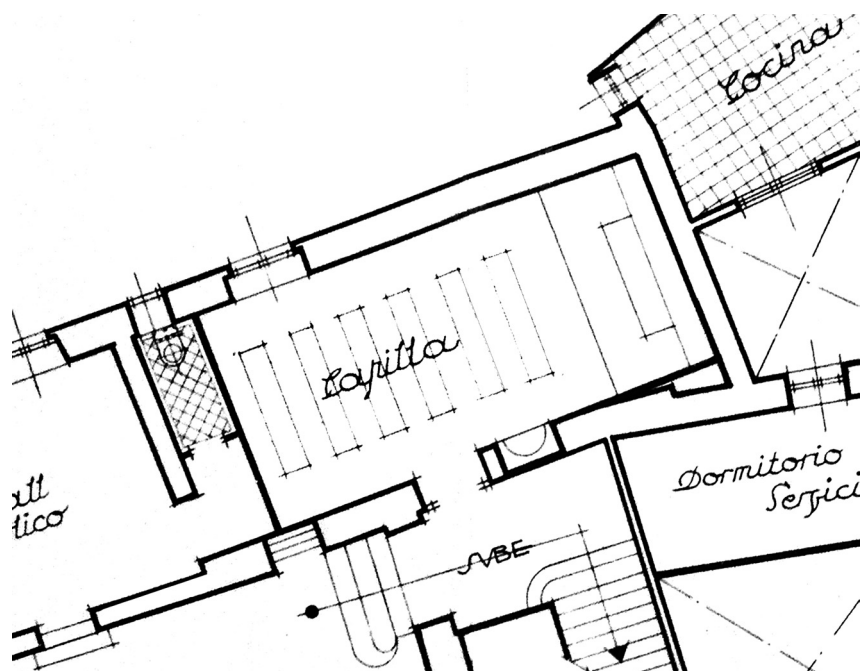


Figura 2. Colegio La Purísima Concepción. Capilla. Detalle del plano de plantas reformadas. AHPZa. DPV. 11/35. Foto: RAG-L.

de ellas³⁹. Sin embargo, el colegiado sí aportó estos datos en el informe que elaboró para la Fiscalía de la Vivienda, en el que además consta la superficie, espacio para ventilación y cubicación de las mismas. Sin embargo, en este último documento tampoco se constata la existencia de capilla, espacio del que únicamente se da cuenta, como hemos señalado, en el plano del proyecto⁴⁰. [Figura 2].

La capilla del centro quedó instalada en una estancia ubicada en la planta baja del inmueble, resultado de la unión de una habitación y dos alcobas de la antigua distribución de la casa. De planta rectangular y 33 metros cuadrados de superficie⁴¹, el plano da cuenta de una disposición marcadamente longitudinal conforme al modelo unidireccional celebrativo preconiliar. Manifiestamente sencilla en la concepción de su espacio y aún

³⁹ *Ibidem*. Plano.

⁴⁰ *Ibidem*. Informe de datos para la Fiscalía de la Vivienda.

⁴¹ La superficie se ha calculado aplicando la escala del plano.

mermada en superficie, el arquitecto dispuso el presbiterio en uno de los extremos menores de la sala, elevado sobre una única grada y dotado de un altar apoyado directamente en el testero conforme a la liturgia preconiliar. Nada se indica en la documentación respecto del ambón o la sede. El plano nos informa de la dotación de seis bancos para los fieles en la nave formando batallón, en una propuesta perfectamente acompañada con la direccionalidad del espacio y diametralmente alejada de esquemas asamblearios, asimismo imposibles en tan reducido recinto. Principalmente por esta misma razón y también por no ser preceptivo de la liturgia previa a la reforma, la capilla carece de ámbitos particulares para el ejercicio de ministerios o servicios particulares. Cuenta con una hornacina y pila para el agua bendita empotrada en el muro Suroriental, inmediatamente a la derecha del ingreso en la capilla. Se accedía a ella a través del descansillo de la escalera que conducía a la planta principal y tenía ventilación y entrada de luz directa desde el exterior por medio de una ventana abierta en un muro lateral a los pies⁴². Atendiendo a las características constructivas generales, la capilla estaba pintada al temple en color claro, a excepción del zócalo perimetral pintado al óleo y trazado a 1,50 metros sobre el suelo⁴³. Por su parte, el pavimento estaba resuelto en baldosín hidráulico⁴⁴. En cualquier caso, la modestia de los materiales se ajusta a la austera condición del recinto alejado de cualquier estilo artístico. Ciertamente las pretensiones de este oratorio, fruto de la adaptación de un espacio preexistente, fueron simplemente las de dotar el centro educativo de un recinto litúrgico sin más objetivo que salvar los mínimos que permitieran la dignidad de la celebración. Se pone así de relieve la escasa valoración de que gozaron estos espacios religiosos.

Los trabajos de reforma del inmueble comenzaron el 16 de septiembre de 1946⁴⁵, y no estuvieron exentos de algunos problemas para la instalación de la acometida y evacuación de aguas, paralizándose incluso las obras durante algunas semanas⁴⁶. Tras la ejecución de las obras el centro quedó

⁴² La ausencia de testimonios fotográficos nos impide ser más precisos en la descripción de la capilla.

⁴³ *Ibidem. Memoria...*, 3.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.* Carta de 11 de octubre de 1946.

⁴⁶ Hasta entonces un inquilino había ocupado la planta baja de la casa y se negaba a dejarla libre. Cf. *Ibidem.* Oficio dirigido por el propietario al Fiscal Provincial de la Vivienda.

dispuesto para su funcionamiento. Algunos años más tarde el colegio quedó en manos de los padres del Sagrado Corazón de Jesús. El 1 de diciembre de 1949 el director del centro, el padre Valentín Pérez Serrano, solicitó al obispo diocesano la erección de la capilla como oratorio semipúblico al servicio de la institución. Tras el preceptivo examen canónico del recinto, el prelado concedió licencia el 31 de diciembre siguiente, además de autorizar la reserva del Santísimo en ella⁴⁷. Tras unos años de funcionamiento el colegio fue clausurado. El 6 de noviembre de 1952 se firmó un contrato de compraventa de la casa, pasando a ser propiedad de la diócesis por un total de 400.000 pesetas para establecer nuevamente en ella la casa social de Acción Católica masculina⁴⁸. Una vez adecuado para su nuevo uso, los miembros de este movimiento siguieron contando con la antigua capilla del centro. Cabe reseñar que durante el tiempo que duró la construcción del nuevo colegio Divina Providencia, de la congregación de las Siervas de San José, entre los años 1968 y 1969, la casa alojó a las internas y a las hermanas de la orden que habitaban el antiguo centro educativo de la calle La Reina⁴⁹. Tras su marcha, en 1969 el obispo Martínez González concedió este inmueble a Caritas diocesana para destinarlo a residencia de ancianos, entregándose definitivamente las llaves dos años más tarde⁵⁰. Finalmente, la finca fue canjeada por un solar ubicado en el ensanche de la ciudad con el fin de construir la residencia de ancianos de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados⁵¹.

4. Capilla en el Colegio menor Alfonso de Castro

La presencia francisca masculina en Zamora se remonta al siglo XIII y en dos comunidades diferenciadas. Por un lado, en 1233 fue erigido un

⁴⁷ Archivo del Obispado de Zamora (AOZa). Curia. 1949. Zamora 68. Después de haber investigado en los archivos diocesanos, no hemos logrado averiguar la fecha de establecimiento en Zamora de la congregación de los padres del Sagrado Corazón de Jesús. Por otra parte, la asociación que aglutina a los religiosos de España (FERE) tampoco ha podido ofrecernos datos sobre este particular ni sobre la propia orden.

⁴⁸ AOZa. Curia. Caja de documentos de los edificios de Acción Católica 1945-1977. Casa de la calle Ramos Carrión nº 59.

⁴⁹ Información aportada por la Sierva de San José Manuela Miguel Gallego en una entrevista celebrada el 24 de septiembre de 2012.

⁵⁰ *Ibidem*. Comunicado del vicario capitular.

⁵¹ Información aportada por Juan Manuel Hidalgo Manteca, exsecretario general de la diócesis, en una entrevista realizada el 13 de agosto de 2012.

convento bajo la advocación de Nuestra Señora del Emporio, ubicado en las proximidades de la desembocadura del arroyo de Valorio en el río Duero. Por lo insalubre de sus condiciones de vida y por amenazar ruina en 1672 el cenobio se trasladó de este lugar a extramuros de la puerta de Santa Clara, en el inicio del camino a Toro. Superada la primera década del siglo XVIII la comunidad aceptó la reforma de San Pedro de Alcántara, a pesar de que ya desde el siglo anterior estuviera dedicado a San Juan Bautista. La pujanza del cenobio queda puesta de manifiesto con la construcción de un potente cuerpo de enfermería en 1780, bajo proyecto de Francisco Flores firmado el 4 de abril de ese año⁵². En ese lugar permaneció el convento hasta que las tropas francesas lo derribaron en 1809, trasladándose los religiosos en 1814 a una casa inmediata a la calle Santa Clara frente al convento de las Marinas, bendecida por Pedro Samaniego con permiso del cabildo y aprobación del arzobispo de Santiago de Compostela, y a cuya jurisdicción pertenecía la demarcación parroquial donde se establecieron⁵³. En 1824 iniciaron las obras de construcción de un nuevo templo y ampliación del convento, pero con la exclaustración de 1835 los religiosos fueron expulsados de su casa y ésta transformada en escuelas públicas, convertidas en 1846 en Escuela Normal, función que se extendió hasta 1919⁵⁴.

Por otra parte, en la margen izquierda del Duero ya se habían establecido frailes observantes de San Francisco en la ermita de Santa Catalina antes de 1246. El papa Inocencio IV concedió ese mismo año favores espirituales para la construcción de un convento, acción que se vio refrendada en 1260 con la intervención del arzobispo de Santiago y el obispo de Zamora. Con el favor de algunos fieles como los nobles Gallinato, Arnaldo Solier y Leonor Muñiz se elevó el nuevo cenobio dedicado a Nuestra Señora de los Milagros en un lugar muy próximo al anterior y cerca del puente de piedra⁵⁵. En él llegaron a vivir simultáneamente hasta sesenta y cinco religiosos, y se impartieron estudios de Humanidades, Filosofía y Teología⁵⁶.

⁵² AHPZa. AMZa. M,PyD. 6/ 12 y 6 /13.

⁵³ Cf. A. PIÑUELA, *Descripción histórica de la ciudad de Zamora, su provincia y Obispado*, IEZFO, Zamora 1987, 142-3.

⁵⁴ Cf. L. VEGA, *Las Escuelas Normales de Castilla y León (1838-1900)*, Amaru, Salamanca 1988, 88.

⁵⁵ A. PIÑUELA, *Descripción...*, 138-9.

⁵⁶ J. A. RIVERA, "San Frontis, Extra Pontem", *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 1 (1984) 101.

Con la Guerra de la Independencia los franceses ocuparon el convento y los franciscanos fueron expulsados, trasladándose en 1814 a la casa del Marqués de Valdegema, sita en el paseo de San Martín esquina a la calle de las Damas, utilizando para el culto la capilla de la Casa de la Misericordia⁵⁷. Posteriormente los religiosos se instalaron en el convento de Santa Marta entonces vacío, para retornar en 1824 a su primitivo monasterio, en el que permanecieron hasta la expulsión decretada con la exclaustación de 1835, a partir de la cual el inmueble fue saqueado y finalmente derruido⁵⁸.

La presencia franciscana en la ciudad después de la exclaustación quedó reducida a las comunidades femeninas de religiosas⁵⁹ y a la Tercera Orden seglar de San Francisco, radicada esta última en la iglesia de la Concepción de la capital, donde celebraba sus cultos, exposición permanente del Santísimo y confesiones diarias. Este templo mandado construir por fray Alfonso de Salizanes en 1675 formaba parte del convento⁶⁰ que daba cobijo a una comunidad de religiosas concepcionistas franciscanas que se había establecido anteriormente cerca del Campo de la Verdad y que se trasladó a este lugar en 1626 al comprar unas casas a Gonzalo de Valencia⁶¹. Suprimido el convento el 18 de mayo de 1837⁶², el edificio fue destinado en 1838 a Academia de Oficiales Distinguidos y dos años más tarde fue vendido por el Estado a la familia Varona, quien le dio hasta cuatro usos simultáneos⁶³

⁵⁷ A. PIÑUELA, *Descripción...*, 139.

⁵⁸ V. VELASCO, *Guía turística de la provincia de Zamora*, Cámara de Comercio e Industria de Zamora, Zamora 1961, 99 y Cf. J. VECILLA, "El convento de San Francisco de Zamora", *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo"* 12 (1995) 579-603.

⁵⁹ Franciscanas clarisas del convento del Corpus Christi -vulgo Tránsito-, del convento de Santa Clara y las religiosas Marinas.

⁶⁰ Cf. F. J. LORENZO, "Reseña histórica del convento de Nuestra Señora de la Concepción en Zamora", en: F. FERRERO (ed.), *389 años del convento de la Concepción*, Junta de Castilla y León, Zamora 2003, 104-5.

⁶¹ Cf. F. J. LORENZO - L. VASALLO., *Diario de Antonio Moreno de la Torre (1673-1679). Vida cotidiana de una ciudad española durante el siglo XVII*, IEZFO, Zamora 1990, 36.

⁶² A. PIÑUELA, *Descripción...*, 177.

⁶³ V. VELASCO, *Guía...*, 68.

La iglesia fue cedida en 1846 a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario⁶⁴, mientras que la parte al mediodía del convento se destinó a Instituto⁶⁵ y Biblioteca provinciales⁶⁶, el sector Norte se transformó en casas y tiendas y el flanco Oeste en vivienda y paneras⁶⁷. En 1919 el Instituto pasó a su nueva sede en la avenida Requejo y en sus antiguas dependencias se instaló la Escuela Normal de maestras, que convivió con la Biblioteca Provincial hasta que ésta se instaló en 1935 en la antigua casa de socorro ubicada frente a la iglesia de San Vicente y colindante con el Teatro Principal⁶⁸. Con la entrada en funcionamiento de la nueva sede de la Escuela Normal, las salas del antiguo convento de la Concepción, que estaba en manos de la Diputación Provincial, pasaron a acoger en 1942 el Archivo Histórico Provincial hasta su derrumbe, ocurrido el 10 de junio de 1965, uso que compaginó con algunas dependencias del hospicio⁶⁹. Sobre aquellas ruinas se construyó la Casa de la Cultura, inaugurada el 24 de abril de 1971⁷⁰, mientras que otras instalaciones del antiguo monasterio en la Rúa de los Francos, que habían sido convertidas en vivienda⁷¹, se transformaron en oficinas municipales⁷². Durante estas décadas la iglesia de la Concepción continuó abierta al culto.

En relación a la rama masculina franciscana, los padres capuchinos efectuaron gestiones para instalarse en la capital de la diócesis en el año 1900, habiendo comprado incluso una finca donde fundar su convento. La oposición del obispo Luis Felipe Ortiz y Gutiérrez a esta iniciativa en favor

⁶⁴ Archivo Histórico Diocesano de Zamora (AHDZa). Secretaría de Cámara. Leg. 40. Carpeta 3. Doc. 3. Este legajo corresponde a una colección de documentos compilada en los años setenta y que en el momento de nuestra primera consulta estaba bajo la denominación de iglesia de La Concepción. En él existían documentos de los siglos XIX y XX sobre este templo, la mayoría pertenecientes originalmente a otras secciones del AOZa. A raíz de esta consulta, el archivero aseguró que devolvería cada ejemplar a su lugar original y dejar copia de cada documento en esta colección. Esta tarea aún no ha sido llevada a cabo íntegramente, por lo que las referencias que aportamos corresponden a los emplazamientos originales siempre que éstos no sean desconocidos, aportando en caso contrario el criterio que encabeza estas líneas.

⁶⁵ *Ibidem*. Doc. 9. Aparece consignada la fecha en 4 de agosto de 1846.

⁶⁶ Cf. U. MARTÍNEZ, "Reseña histórica de la biblioteca pública", *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 25 (2008) 137.

⁶⁷ Cf. A. PIÑUELA, *Descripción...*, 178.

⁶⁸ Cf. U. MARTÍNEZ, "Reseña...", 137-8.

⁶⁹ *Ibidem*, 141.

⁷⁰ *Ibidem*, 142.

⁷¹ Se trata de la casa de José Aguirre Gómez.

⁷² AHDZa. Secretaría de Cámara. Leg. 40. Carpeta 10. Doc. 6 y Carpeta 11. Docs. 3 y 12.

de los claretianos frustró aquel proyecto⁷³. Años más tarde, en 1917 se produjo un intento de fundar en la diócesis zamorana una residencia de franciscanos en la localidad de Alcañices, pero esta tentativa tampoco llegó finalmente a fraguar⁷⁴. A raíz del incremento de las vocaciones sacerdotales y religiosas acontecido al amparo del régimen político surgido tras la Guerra Civil, el ministro provincial de la provincia franciscana de Santiago, Delfín Fernández, solicitó el 2 de mayo de 1941 autorización para restablecer una comunidad en Zamora, siendo Manuel Arce Ochotorena obispo de Oviedo y administrador apostólico de la diócesis zamorana⁷⁵. Demandó para ello la iglesia de la Concepción, debido a la destrucción de su antiguo convento y haber sido ésta una iglesia perteneciente a la orden, aunque en su rama femenina. Desde la comunidad de franciscanos de la localidad zamorana de Castroverde de Campos, aunque entonces territorialmente radicada en la diócesis de León, se hicieron algunos intentos para llevar a cabo esta fundación en Zamora⁷⁶. También contribuyó a ello el padre Manuel Fernández Diéguez, en su condición de franciscano y capellán de las religiosas clarisas de Benavente, localidad zamorana entonces perteneciente a la diócesis de Oviedo⁷⁷.

Paralelamente, los capuchinos realizaron un nuevo intento de establecerse en la capital zamorana y, precisamente, en la misma iglesia, remitiendo el ministro provincial de la provincia de Castilla de esta congregación, José María de Chana, una solicitud al administrador apostólico de la diócesis fechada el 25 de mayo de 1942⁷⁸. A pesar de lo farragoso del acontecer histórico del carisma franciscano en esta diócesis, consideramos

⁷³ *Ibidem*. Secretaría de Cámara. 136. Libro 2, 246-7. Carta del 4 de noviembre de 1900 transcrita en el segundo libro copiator de correspondencia oficial del pontificado de monseñor Luis Felipe Ortiz y Gutiérrez.

⁷⁴ Cf. AOZa. Curia. 1917. Aliste. 5.

⁷⁵ AHDZa. Secretaría de Cámara. Leg. 40. Carpeta 8. Doc. 1. El 28 de julio de 1949 el provincial de Santiago dirigió una nueva misiva, en este caso destinada al vicario general de la diócesis, insistiendo en su propósito. En ella solicitaba a este eclesiástico que intercediera ante el futuro nuevo obispo de la diócesis por los deseos de esta orden. Cf. *Ibidem*, Doc. 2.

⁷⁶ El padre Mariano Fernández, franciscano en Castroverde, fue amonestado por utilizar modos poco correctos e impudentes para ello. Carta del nuevo provincial de Santiago, Francisco Aldegunde, al vicario general de Zamora. Cf. *Ibidem*, Doc. 3.

⁷⁷ Información aportada por el franciscano zamorano fray Gaspar Calvo Moralejo en una entrevista mantenida el 1 de noviembre de 2011.

⁷⁸ AHDZa. Secretaría de Cámara. Leg. 40. Carpeta 8. Doc. 4. Sin embargo, en AOZa. Curia. 1953. R 7 se asegura que la fecha del establecimiento canónico fue el 8 de agosto de 1949.

que es importante notar en este trabajo lo azaroso de su devenir para así comprender mejor nuestro objetivo. De algún modo los procesos históricos de esta orden denotan lo inestable de sus permanencias en los distintos lugares, como poniendo de relieve lo provisional de sus diferentes estancias y ocupaciones. Efectivamente este aspecto se trasluce también en las características de sus lugares de culto en estos establecimientos.

Así las cosas, siendo ya obispo de Zamora Jaime Font Andreu, éste concedió finalmente a los padres franciscanos la autorización para establecer una comunidad de religiosos de la orden en la ciudad el 11 de agosto de 1949⁷⁹. Les impuso como condiciones el uso únicamente de la iglesia y su sacristía, así como el mantenimiento del culto en el templo y la dirección de las cofradías en ella establecidas, además de la atención pastoral a la Venerable Orden Tercera y a la Asociación del Culto Continuo⁸⁰. El mes de octubre de 1949 los religiosos se hicieron cargo de la iglesia de la Concepción⁸¹. La comunidad franciscana, cuyo primer superior fue el padre Miguel Quecedo, instaló su residencia en unas casas particulares próximas al templo. Tras mantener algunas conversaciones con la Hija de la Caridad Sor Ignacia Idoate, que regentaba el hospicio en un sector del extinto convento, los franciscanos terminaron instalándose en antiguas dependencias conventuales contiguas al templo, aunque éstas no reunían unas condiciones mínimas de habitabilidad⁸².

Tras cuatro años de estancia en ese lugar los franciscanos solicitaron al obispo autorización para trasladarse a una nueva ubicación al no disponer de las condiciones adecuadas. Fue criterio principal de los religiosos establecerse en el ensanche de la ciudad con el fin de poder tener más actividad y mayor campo apostólico⁸³. La provincia franciscana de Santiago había adquirido poco antes un solar en el extremo del ensanche delimitado por las calles Cardenal Cisneros, Colón y Hernán Cortés con el fin de construir una casa religiosa y su iglesia aneja⁸⁴. Así, el 17 de septiembre de 1953 el

⁷⁹ *Ibidem.* Doc. 5.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.* Doc. 7.

⁸² Información aportada por el franciscano zamorano fray Gaspar Calvo Moralejo en una entrevista mantenida el 1 de noviembre de 2011.

⁸³ AOZa. Curia. 1963. R 7. Solicitud del vicario del ministro provincial fechada el 27 de noviembre de 1963.

⁸⁴ Cf. AOZa. Curia. 1953. R 7.

ministro provincial, José Furelos, remitió al obispo Martínez González un oficio en el que solicitó la autorización para emprender dicho proyecto⁸⁵. El prelado firmó el plázet a dicho traslado el 23 de septiembre de ese mismo año⁸⁶, pero los franciscanos no abandonaron su primitivo emplazamiento hasta marzo de 1965⁸⁷.

El proyecto inicial de instalarse en el solar referido y construir en él una casa religiosa e iglesia finalmente fue desestimado, por lo que la orden terminó adquiriendo un edificio levantado en el número 26 de la avenida Italia. El inmueble había sido proyectado como anteproyecto en enero de 1945 por Jesús Carrasco-Muñoz y Pérez de Isla para sede de la Delegación Provincial de Abastecimientos y Transportes⁸⁸. Paralizadas las obras de su construcción, el delegado provincial sindical, Ventura López-Coterilla y Coro, inició los trámites de adquisición del edificio para la institución que representaba, haciéndose efectiva el 16 de mayo de 1947⁸⁹. Aunque el edificio fue dedicado a Delegación Provincial Sindical de Zamora desde 1949⁹⁰, en 1955 el colegiado José Luis Gutiérrez Martínez redactó un proyecto de reforma para adecuarlo a sus nuevas necesidades⁹¹. Sin embargo, con el cese de la actividad por el traslado de esta última institución a su nuevo edificio proyectado en mayo de 1960 por Dacio Pinilla en la plaza de Alemania el inmueble quedó sin uso en septiembre de 1962⁹², oportunidad que los religiosos aprovecharon para interesarse por el mismo con el fin de trasladar a él su residencia. Las gestiones realizadas por el padre Que-

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ AHDZa. Secretaría de Cámara. Leg. 40. Carpeta 8. Doc. 9.

⁸⁷ *Ibidem*. Doc. 10.

⁸⁸ AHPZa. DPV. 10/23. Véase A. ÁVILA, *Arquitectura y urbanismo en Zamora (1850-1950)*, IEZFO, Zamora 2009, 473-5.

⁸⁹ Archivo General de la Administración (AGA). (6) 133. 34/972. Proyecto de reforma y reparación de la casa sindical. Memoria, 1. Las autoridades sindicales habían previsto inicialmente la creación de la casa sindical zamorana en un inmueble de nueva planta construido en la finca contigua al Noreste de la que nos ocupa y reservada para este fin, formando parte del conjunto de edificios oficiales en esta parte del ensanche de la ciudad. Finalmente, esta propuesta fue desestimada y en su lugar se abrió la calle Isaac Peral. Se conserva el plano de este sector de la ciudad en que se indican los usos de los distintos solares, reservados para la institución que nos ocupa, así como para necesidades del ejército. Cf *Ibidem* y 34/978.

⁹⁰ AHPZa. DPV. 58/14. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Memoria, 1.

⁹¹ AGA. (6) 133. 34/972. Proyecto de reforma y reparación de la casa sindical.

⁹² AHPZa. DPV. 58/14. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Memoria, 1.

cedo fructificaron y en la sesión de defensorio de 13 de mayo de 1963 el provincial de la orden y su consejo aprobaron comprar el inmueble⁹³. Así las cosas, la provincia franciscana de Santiago adquirió finalmente el edificio. Con el horizonte de disponer de las nuevas instalaciones los religiosos decidieron continuar con la actividad pastoral que habían desempeñado hasta entonces, pero ampliando su misión con otras tareas apostólicas, de entre las que se barajó la creación de un colegio de enseñanza o una residencia de estudiantes. En la sesión de 13 de mayo de 1963 el provincial de la orden y su consejo aprobaron dedicar el inmueble a colegio menor para alumnos de enseñanzas medias, descartando la opción de centro escolar al existir en la ciudad ya otro dirigido por los misioneros claretianos⁹⁴. El obispo diocesano autorizó la erección canónica de la nueva casa religiosa el 20 de diciembre de 1963⁹⁵.

En origen el edificio había sido concebido para la función oficial que iba a desempeñar, y su diseño obedeció a la división de “los servicios en dos grupos, los que tenían contacto con el público y los relacionados entre sí dentro de la Delegación”⁹⁶. Jesús Carrasco-Muñoz y Pérez de Isla firmó en enero de 1945 el proyecto de este inmueble caracterizado por “el empaque y señorío inherente a toda dependencia estatal, acusado claramente en la fachada principal con un ingreso bajo pórtico, una escalinata como basamento y el balcón-terraza cerrando la composición con su pétreo antepecho centrando la misma el escudo Nacional bajo la bicéfala águila”⁹⁷.

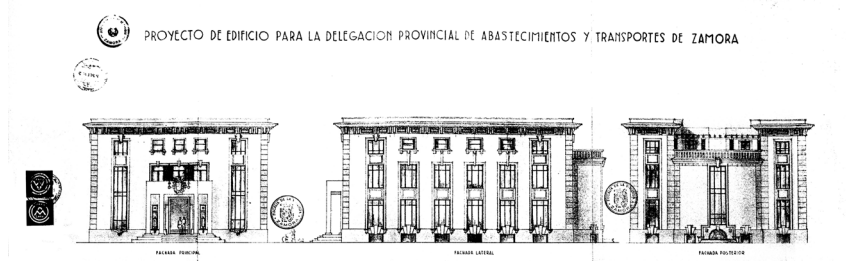


Figura 3. DPAyT. Detalle del plano de alzados y secciones. AHPZa. DPV. 10/23. Foto: RAG-L

⁹³ AOZa. Curia. 1963. R 7. Cartas del vicario del ministro provincial de la provincia de Santiago al obispo y al vicario general de la diócesis, fechadas el 13 de diciembre de 1963.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*. Decreto de erección.

⁹⁶ AHPZa. DPV. 10/23. Memoria, 1.

⁹⁷ *Ibidem*, 2.

De este modo el inmueble se convertía en icono del poder político y en hito representativo del nuevo Estado⁹⁸, conseguido a partir de la sencillez compositiva, la sobriedad material y formal y la inclusión de ciertos detalles historicistas. El arquitecto puso especial cuidado para que el inmueble armonizase también con los edificios colindantes⁹⁹. [Figura 3].

Situado en pleno ensanche de la ciudad, frente al cuartel Viriato y próximo a las nuevas residencias militares, se levantó en una finca de 1.046,54 metros cuadrados ubicada en el número 26 de la avenida Italia –actualmente avenida Requejo–, de los que la planta del inmueble ocupaba 559,04 metros cuadrados¹⁰⁰. Construido en estructura de hormigón armado y muros portantes de ladrillo, se eleva exento en sus cuatro fachadas, conforma planta rectangular, y destacaba especialmente por su patio central –con singular importancia para nuestro estudio– y el cuerpo de escaleras dispuesto en la fachada posterior y claramente acusado al exterior¹⁰¹. El edificio poseía un semisótano y tres plantas, el primero dedicado a garaje, archivo, almacenes e instalaciones de calefacción. La planta baja se destinó para acoger el vestíbulo, despachos y el patio de operaciones para servicio al público, la primera se previó para dependencias y servicios de orden interno y despachos del personal rector, mientras que la segunda fue dispuesta para “tres o cuatro viviendas para el Sr. secretario, altos jefes y el conserje”¹⁰², aunque los planos únicamente consignan dos viviendas¹⁰³. [Figura 4].

Cuando los franciscanos adquirieron el inmueble encargaron a Dacio Pinilla Olea la redacción del proyecto de adecuación del edificio para su empleo como colegio menor. El arquitecto firmó dos proyectos distintos en marzo y mayo de 1964, en los cuales detalló las obras a realizar para elevar

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, 1.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, 5.

¹⁰⁰ Inscrita en el Registro de la Propiedad de Zamora, tomo 1346, libro 170, folio 47, finca número 10.975, inscripción 2^a. Cf. AOZa. Curia. 1963. R 7. Circular del ministro provincial, Serafín García, de 4 de noviembre de 1963.

¹⁰¹ AHPZa. DPV. 58/14. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Memoria, 1.

¹⁰² Cf. *Ibidem*. 10/23. Memoria, 1-5.

¹⁰³ *Ibidem*. Plano de plantas.

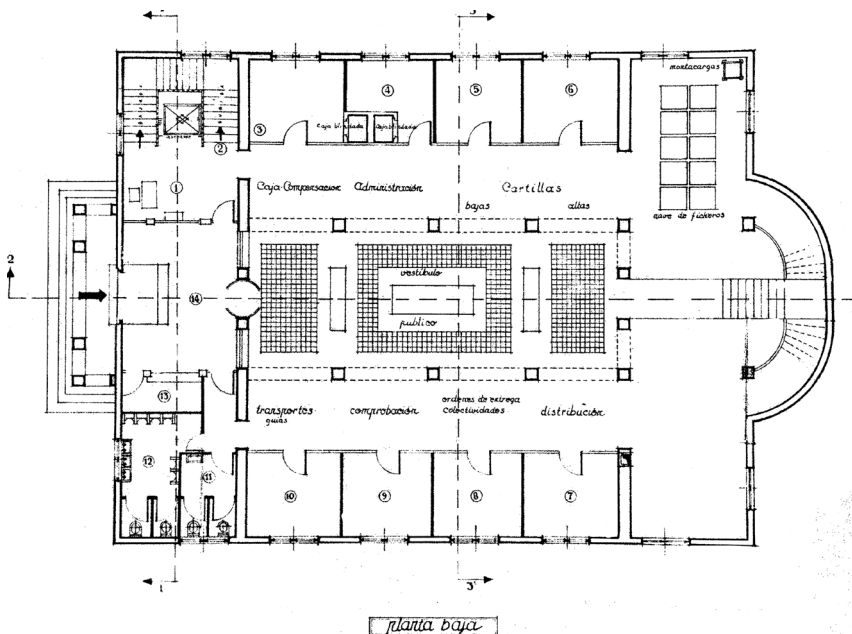


Figura 4. DPAYT. Planta baja. Detalle del plano de plantas. AHPZa. DPV. 10/23.
Foto: RAG-L.

una nueva planta en el edificio y reformarlo para su nueva finalidad¹⁰⁴. Así, el primero de los proyectos consideró únicamente la construcción de un nuevo piso para ser destinado a residencia¹⁰⁵, mientras que el segundo además del levante mencionado incluyó la adecuación integral del inmueble para su nuevo uso. Aprobada la última de ellas, en abril de 1964 se concedió la licencia de obra¹⁰⁶ y los trabajos estuvieron totalmente terminados el 14

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*. 58/14. Proyectos de marzo y mayo de 1964. Ambas redacciones dejaban constancia de que la obra consistía en la elevación de una planta y la adecuación del inmueble para colegio menor. Sin embargo, la diferencia presupuestaria era notablemente significativa, elevándose la primera a 925.000 pesetas y la segunda a 1.903.593,69 pesetas.

¹⁰⁵ El arquitecto dispuso la nueva planta para dos dormitorios de estudiantes, enfermería, dormitorio de un vigilante y aseos. Los primeros ocuparon sendas naves en los laterales mayores para veinticinco chicos cada uno, con acceso directo a los aseos, ubicados en el costado posterior. La enfermería se ubicaba junto al dormitorio del vigilante en la crujía que daba a la fachada principal. *Ibidem*. Proyecto de aumento de una planta en el número 26 de la avenida Italia. Marzo de 1964. Memoria, 1.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Notificación del arquitecto y del delegado provincial del Ministerio de la Vivienda.



Figura 5. Colegio menor Alfonso de Castro. Edificio en enero de 2011. Fofo: RAG-L.

de enero de 1965¹⁰⁷. La intervención respetó la configuración y estructura originales pero modificó la distribución de las cuatro plantas mediante el traslado de tabiques, apertura y cierre de huecos, reparación de revestimientos e instalación de servicios sanitarios y cocina, además de la construcción del nuevo piso mediante la elevación de los muros de carga de las fachadas y la instalación de un nuevo forjado de viguetas de hormigón prefabricadas, logrando plena continuidad con lo previamente existente¹⁰⁸. Del mismo modo el ingreso del edificio en la fachada principal permaneció tal cual había sido proyecto por Carrasco-Muñoz. Tras los trabajos el edificio quedó distribuido según el programa previsto. El semisótano acogió el comedor, cocina, almacenes de víveres y útiles, servicios, calefacción y sala de conferencias en lo que fue el salón de actos de la Delegación Sindical. La planta baja se organizó en capilla, sacristía, sala de formación, sala de juegos, sala de visitas y vestíbulos de acceso. La planta primera fue destinada a administración, biblioteca, gabinete psicopedagógico, residencia de educadores, coro y galerías altas de la capilla. La planta segunda a dormitorios para cuarenta y tres camas de estudiantes, aseos, sala de estudio y biblioteca, y la tercera a dos dormitorios con cuarenta y nueve camas, enfermería y aseos¹⁰⁹. [Figura 5]

En efecto, la capilla se instaló en el antiguo patio de operaciones, auténtico núcleo del inmueble, ocupando de este modo el lugar preeminente

¹⁰⁷ *Ibidem*. Oficio del arquitecto del servicio.

¹⁰⁸ *Ibidem*. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Memoria, 1.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 2.

del edificio. Su condición principal, y por ello su elección para esta nueva función religiosa, quedó puesta de relieve no sólo por su centralidad compositiva, sino también por concentrar –y conservar- los elementos decorativos del edificio, próximos a la estética Art Decó. Sin forzar demasiado las evocaciones, este patio remite al vestíbulo de la estación de ferrocarril de Bilbao-Abando, proyectada por el arquitecto Alfonso Fungairiño Nebot y los ingenieros de caminos canales y puertos Ramón L. García Fresca, José Manuel Fernández Oliva y Casimiro Juanes Santos, quienes presentaron el proyecto el 17 de junio de 1941¹¹⁰. De hecho, Alfonso Fungairiño no sólo había colaborado profesionalmente con Pedro Muguruza, momento en el que coincidió precisamente con Jesús Carrasco-Muñoz, proyectista de este edificio, sino que llegó a residir una temporada en la propia capital zamorana¹¹¹. De planta rectangular y originalmente delimitado por pilares revestidos de mármol travertino interconectados por mostradores, el patio tenía acceso desde el zaguán a través de tres vanos adintelados –recurso especialmente utilizado durante el Franquismo- cerrados con rejas decorativas y vidrio, el central dotado de puerta giratoria¹¹². Las obras de acondicionamiento del espacio arquitectónico para su nuevo uso litúrgico no fueron especialmente complejas, consistiendo en el cierre de los vanos de acceso desde el zaguán para convertir este flanco en el muro frontal del presbiterio, la colocación de pavimento hidráulico en sustitución de los prismas de vidrio prensado y la prolongación en línea de las paredes laterales en su último tramo hasta encontrarse con el cierre posterior¹¹³. El techo de cristal prensado suspendido de los cuchillos de la armadura que cubría el patio central en la segunda planta formando bóveda fue demolido¹¹⁴ y sustituido por uno translúcido colocado en la planta primera, inicialmente

¹¹⁰ F. J. MUÑOZ, “EL TREN DE POSGUERRA. LAS ESTACIONES FERROVIARIAS Y LA DEFINICIÓN DE UNA NUEVA IMAGEN URBANA EN BILBAO”, *TST: Transportes, Servicios y Telecomunicaciones* 18 (2010) 227-8. Véase también Ídem, “Una nueva ciudad para un nuevo Estado. La transformación de Bilbao en los años de posguerra”, *Bidebarrieta* 22 (2011) 74.

¹¹¹ Cf. J. MARTÍNEZ, *Arquitectos en Aragón. Diccionario Histórico, Vol. II*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001, 179.

¹¹² AHPZa. DPV. 10/23. Memoria, 2.

¹¹³ Según el testimonio de fray Gaspar Calvo Moralejo los religiosos mandaron retirar los símbolos estatales existentes en el edificio, como el escudo de España, porque los consideraban un recuerdo demasiado expreso del régimen político. Información aportada por este franciscano zamorano en una entrevista mantenida el 1 de noviembre de 2011.

¹¹⁴ AHPZa. DPV. 10/23. Memoria, 5.

proyectado también como bóveda de hormigón translúcido pero ejecutado finalmente en láminas de vidrio plano para otorgar iluminación cenital a la dependencia¹¹⁵.

Según hemos indicado más arriba, el espacio religioso creado mediante el reaprovechamiento del patio de operaciones y su conversión en un recinto sagrado era un hecho en enero de 1965. Por entonces aún quedaban once meses para la clausura del Concilio Vaticano II. Sin embargo, lo concerniente a la doctrina relativa a la reforma litúrgica ya había sido decretada por éste y llevaba desarrollándose algo más de un año desde que fuera aprobada la constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium* el 4 de diciembre de 1963, y desde el 26 de septiembre de 1964 estaba en vigor la instrucción *Inter Oecumenici* para su debida aplicación. En última instancia, la fecha de redacción de este proyecto fue contemporánea de sendas directrices y se produjo justamente entre la aprobación de ambas. No obstante, en virtud del proceso preparatorio que había supuesto el Movimiento Litúrgico así como la encíclica *Mediator Dei et hominum* como documento pontificio que oficializó las bases de la reforma litúrgica y marcó las líneas fundamentales para actuar, las disposiciones conciliares no dieron lugar a principios ordenadores del espacio litúrgico completamente desconocidos por los iniciados. Prueba de ello es que el altar de esta capilla fue el primero de la ciudad y segundo de toda la diócesis que se dispuso para la celebración cara al pueblo¹¹⁶. [Figura 6].

Tras la intervención para la transformación del espacio preexistente, las galerías de la planta primera configuraron la capilla en tres naves conforme a los modelos tradicionales, considerando la central el antiguo patio y sendas laterales los espacios existentes una vez retirados los mostradores de atención al público bajo las galerías perimetrales¹¹⁷. Ajustado quizá a las escasas posibilidades del recinto, el modelo de la planta quedó muy lejos del ideal asambleario, probablemente también sacrificado en pos de una mayor capacidad. Asimismo, se dispuso el coro elevado a los pies y dos

¹¹⁵ *Ibidem*. 58/14. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Presupuesto general, 3. Una cubierta plástica transparente a dos aguas protegía los vidrios.

¹¹⁶ La comunidad franciscana solicitó el 31 de diciembre de 1964 la colocación del altar cara al pueblo ante su inminente inauguración, siendo concedida el 2 de enero de 1965. AOZa. Curia. 1964. B. 15.

¹¹⁷ AHPZa. DPV. 58/14. Plano 2.

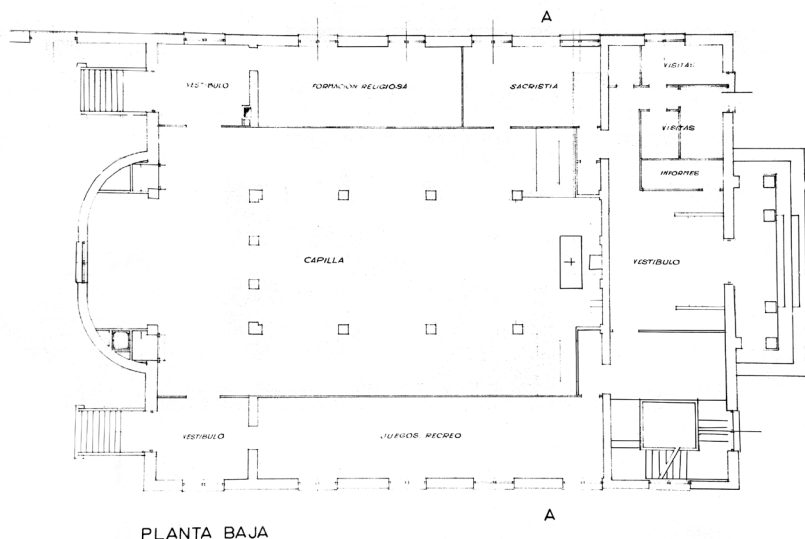


Figura 6. Colegio menor Alfonso de Castro. Planta de la capilla. Detalle del plano del proyecto de reforma y aumento de planta. AHPZa. DPV. 58/14. Foto: RAG-L.

galerías también elevadas, una a cada lado, rompiendo al menos espacialmente la unidad de la asamblea en un único nivel, solución que privilegia la mejor visibilidad como condición primera de una óptima participación. De este modo el aula litúrgica quedó constituida por un espacio celebrativo eminentemente preconiliar que remarcaba la direccionalidad hacia el altar, afianzado por la ubicación del acceso desde el exterior a los pies y la disposición de los bancos en batallón con pasillo central, así como cierta fragmentación de los espacios.

La adecuación del presbiterio consistió en la elevación del pavimento formando una grada de un solo nivel, el cierre de los vanos de conexión con el zaguán y su revestimiento con mármol de serpentina de Granada el central y gris los laterales –y los tres enmarcados con mármol travertino– y la instalación de dos peanas en estos últimos. Su organización y disposición prescindió de la sede y el ambón como lugares realizados de fábrica, y cuya función trataron de suplir sendos muebles portátiles en la medida en que éstos pueden reemplazar los polos litúrgicos. Sin embargo, el altar sí fue realizado de obra, afianzando de esta forma su condición de lugar permanente. Fue colocado exento, y estaba formado por dos prismas con moldu-

rados al frente y una losa sin labrar, realizados en mármol de serpentina. Se optó por un modelo más cercano a la mesa del banquete eucarístico que al de altar de sacrificio, si bien su material pétreo favoreció de algún modo este segundo significado. En el testero se colocaron al culto tres imágenes de la escuela de Olot, de San José y la Inmaculada a ambos lados sobre peanas y un Cristo crucificado en el eje presidiendo la capilla¹¹⁸. Por sus valores estéticos y devocionales estas imágenes emparentaban estilísticamente más con modelos preconciarios que con la estética de la renovación de las artes en el intento de la obra total con la arquitectura tan promovida por la reforma.

La capilla resultante de las obras de readaptación del espacio preexistente careció de ámbitos específicos para el ejercicio de algunos ministerios y la celebración de algunos sacramentos tales como capilla penitencial. Es probable que se considerase innecesario este ámbito por quedar suplido por el tradicional confesonario, o bien por razones de falta de espacio suficiente y adecuado para ello. Asimismo, se prescindió de baptisterio por la propia condición del centro como colegio menor y de orientación vocacional. Respecto de la capilla para la reserva del Santísimo se adoptó una solución que también se alejaba del ideal, ya que se dispuso el emplazamiento del sagrario en el testero de la nave lateral derecha. De este modo se conformó una suerte de reservado que de ninguna manera se acercó a las características de recinto autónomo y propio para el sacramento, tratando de compatibilizar sin conseguirlo el uso de esta nave como supuesto espacio de intimidad para la oración con funciones a medio camino entre ampliación de la nave central y lugar de tránsito. No obstante, en esta decisión sí se observa el firme propósito de retirar el sagrario hacia un ámbito diferenciado del lugar de la celebración eucarística.

A tenor de este particular se observa alguna evocación del aula litúrgica preconciar en tanto que el antiguo acceso al recinto bajo las galerías se suprimió desviando el tránsito hacia la sacristía y la sala de juegos respectivamente, permitiendo instalar así sendos altares colaterales en que

¹¹⁸ Donadas por los franciscanos al abandonar la diócesis, actualmente son propiedad del Seminario Diocesano San Atilano, junto con la imagen de San Antonio. El Cristo está cedido en depósito en la parroquia de San Félix de la localidad de El Perdigón.

culminaban las naves. En cada uno de los muros se practicó una hornacina y se dispuso un altar adosado al testero realizado en mármol de serpentina sobre una grada de un único nivel. Sobre la mesa de altar de la nave derecha se colocó el sagrario. La hornacina existente sobre éste acogió una imagen de San Antonio y su simétrica alojó una imagen de San Francisco procedente de la iglesia de La Concepción, de la que era propietaria la Tercera Orden¹¹⁹. Asimismo, la documentación proyectual previó también la instalación de un púlpito¹²⁰.

En lo referente a los materiales empleados en esta reforma se evidencia cierta nobleza confiada al uso de piedra, si bien consideramos que responde más a un deseo de mantener continuidad con los materiales preexistentes a la deliberada opción por destacar la especial dignidad de ciertos elementos litúrgicos, como los polos del altar. Entendemos que en esta intervención no existió ninguna pretensión de adherirse a ningún estilo concreto, sino que más bien prevaleció el criterio de no desentonar con lo preexistente. Ello acabó convirtiéndose en un elemento de notable peso simbólico, por medio del cual la sencillez fuera protagonista de la nueva capilla. Una sencillez efectivamente consagrada por la reforma litúrgica pero también decisiva no sólo en virtud de la contención económica de la institución sino también del propio carisma franciscano que indudablemente alentó la quizá más importante línea fuerza de la nueva capilla. [Figura 7].

El 6 de enero de 1965 fue inaugurado el colegio menor Alfonso de Castro¹²¹. Los actos consistieron en la celebración de la eucaristía en la capilla —puesta bajo la advocación de San José—, presidida por el padre franciscano

¹¹⁹ Información aportada por el franciscano zamorano fray Gaspar Calvo Moralejo en una entrevista mantenida el 1 de noviembre de 2011.

¹²⁰ *Ibidem*. 58/14. Proyecto de colegio menor Alfonso de Castro en Zamora. Mayo de 1964. Presupuesto general, 5.

¹²¹ Fray Alfonso de Castro nació en Zamora en 1495. Tras iniciar sus estudios en el convento zamorano pasó a la vecina ciudad de Salamanca, donde tomó el hábito franciscano en 1510. Dos años después sentó cátedra en el convento franciscano de esa ciudad. Llegó su fama al emperador Carlos V, quien lo tomó como consejero, acompañando al monarca en sus viajes por Italia en 1529 y más tarde por los Países Bajos. Permaneció en París y de regreso a tierras salamanquinas en 1535 continuó su tarea como docente y predicador. Fue teólogo destacado en el Concilio de Trento con el cardenal Pedro Pacheco, obispo de Jaén, desde sus comienzos hasta enero de 1547, retornando por mandato del emperador en 1551. Entre 1552 y 1558 fue predicador y consejero del Felipe II. Nombrado cardenal arzobispo de Santiago de Compostela a propuesta del monarca, falleció en Bruselas el 3 de febrero de 1558 sin haber sido ordenado. Cf. M. CASTRO, “Fray Alfonso de Castro, O.F.M. (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II”, *Salmanticensis* 5 (1958) 281-322.

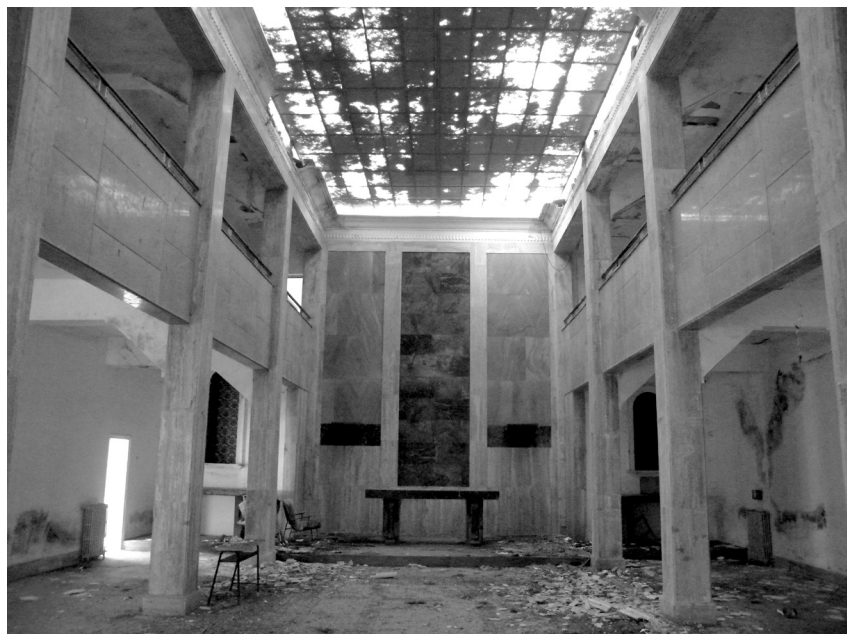


Figura 7. Colegio menor Alfonso de Castro. Capilla. Estado inmediatamente previo a su demolición. 2012. Foto: RAG-L.

provincial de Santiago, mientras que la homilía corrió a cargo del fundador y primer superior de la residencia, el padre Miguel Quecedo¹²².

Asistieron numerosos fieles, el obispo diocesano, el alcalde de la capital y el vicepresidente de la Diputación, así como el propio colegiado Dacio Pinilla Olea. Iniciado su funcionamiento, durante algunos años el centro acogió también el seminario menor franciscano de la provincia de Santiago. Después de treinta y cinco años de servicio los religiosos abandonaron la diócesis en el año 2000 ante la falta de efectivos, pasando el edificio durante una temporada a servir como centro de acogida bajo la gestión de la oenegé Mensajeros de la Paz. Tras su marcha, a comienzos de la segunda década del siglo XXI el inmueble evidenció que su conservación corría peligro, desprotegido por todos los instrumentos que habilitan las normativas

¹²² *El Correo de Zamora*, 3 de enero de 1965, 4 y 7 de enero de 1965, 5.

de conservación del patrimonio y en manos de una empresa inmobiliaria que deseaba su derribo para la construcción de viviendas. El inmueble fue brutalmente demolido entre junio y octubre de 2013, permaneciendo el solar sin edificar hasta el momento.

4. Conclusión

Vistos los planteamientos teológicos esbozados en este trabajo y los ejemplos estudiados, prototipos de algún modo de un importante número de actuaciones desarrolladas de modo general durante el proceso de implantación de la reforma litúrgica, pero también representativos de intervenciones contemporáneas que han dado lugar a espacios sagrados en recintos que nunca fueron concebidos como tal, podemos afirmar que Iglesia ha implementado de forma progresiva y de un modo desigual las actuaciones para el reaprovechamiento de recintos preexistentes como espacios litúrgicos. La universalidad de la Iglesia ha generado tal diversidad de realizaciones de este género que es imposible ofrecer una respuesta única, si bien efectivamente las categorías teológicas pueblo de Dios y Comunión, y la consiguiente primacía del criterio de participación en la celebración común de toda la Iglesia, han sido criterios mayoritariamente rectores de estas intervenciones. No obstante, los resultados han deambulado entre respuestas modélicas en la adecuación de espacios muy asociadas a la renovación de la arquitectura religiosa contemporánea conforme al programa organizativo al servicio de la función litúrgica y pastoral, mientras que otros muchos se han mantenido dentro de concepciones más tradicionales. Probablemente tal diversidad sea atribuible no tanto a una falta de criterios litúrgicos y arquitectónicos objetivables sino más bien a determinadas realidades pastorales o decisiones de las propias comunidades influenciadas más bien por la urgencia de dar respuestas evangelizadoras inmediatas, el criterio de ofrecer máxima acogida de fieles conforme a las posibilidades aún mermadas de ocupación espacial incluso en detrimento de otras dimensiones litúrgicas, la imposición de austeridad tanto económica como material o aún espacial, el miedo al cambio o a la introducción de respuestas arriesgadas, e incluso las propias inercias arrastradas durante siglos en la proyección de espacios religiosos. Desde luego el simple cambio en el

lenguaje arquitectónico no se traduce directamente en un nuevo paradigma adecuado a las demandas litúrgicas. Y a pesar de respuestas ejemplares, aún se efectúan intervenciones más bienintencionadas que juiciosas, y que quizá casi se conforman con colocar unas sillas en torno a un altar como si éste fuera en sí mismo el *súmmum* del modelo asambleario. Quizá circunstancias sociales, económicas, demográficas, culturales e incluso meramente arquitectónicas hayan sido más determinantes en numerosos casos para la creación del espacio litúrgico mediante el reaprovechamiento de recintos preexistentes que propiamente las teológicas o litúrgicas.

5. Bibliografía

- AGUILAR, J. M., “Esquema de una conferencia en el ciclo de arte sacro palabra-altar-eucaristía-penitencia”, *Art Sacré*, COACB, Gerona 1965, 46-56.
- BUENO, E., *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998.
- CASEL, O., *Das christliche Kultmysterium*, Friedrich Pustet, Regensburg 1960.
- CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.
- CASTRO, M., “Fray Alfonso de Castro, O.F.M. (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II”, *Salmanticensis* 5 (1958) 281-322.
- COMISIÓN LITÚRGICA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, “Directrices para la construcción de iglesias según el espíritu de la Liturgia Romana”, en: J. PLAZAOLA, *El arte sacro actual*, BAC, Madrid 1965, 550-79.
- DIANICH, S., *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- FERNÁNDEZ, A., “El espacio sagrado en la problemática religiosa contemporánea”, *Arquitectura* 17 (1960) 7-8.
- FERNÁNDEZ-COBIÁN, E., “Arquitectura religiosa del siglo XX en España”, *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 19-45.
- FERNÁNDEZ-COBIÁN, E., “La renovación litúrgica de las iglesias en España tras el Concilio Vaticano II”, *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 6 (2019) 84-113.
- GARCÍA, A., “Principios teológico-litúrgicos del espacio celebrativo”, en: *Templo cristiano y espacio litúrgico. Cuadernos de arte* 1, Granda, Madrid 2003, 51-81.
- GARCÍA, S., “Discurso de apertura en las XXII Jornadas Nacionales de Patrimonio Cultural de la Iglesia”, *Patrimonio Cultural* 36 (2002) 15-8.

- GARCÍA-LOZANO, R. Á., “El acento católico. El espacio sagrado conciliar y la influencia alemana y protestante”, en: *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 5 (2017) 308-15.
- _____, “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, en: *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* 2-II (2011) 22-8.
- _____, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, en: *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.1 (2010) 75-90.
- GIL, P., *El templo del siglo XXI*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1999, 24-34.
- GOENAGA, J. A. – BASURKO, X., “La vida litúrgico-sacramental de la Iglesia en su evolución histórica”, En: D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia I*, Sígueme, Salamanca 1995, 49-103.
- GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, CPL, Barcelona 1999.
- LÓPEZ, J., *La oración de las horas. Historia, teología y pastoral del oficio divino*, Sígueme, Salamanca 2019.
- LORENZO, F. J. – VASALLO, L., *Diario de Antonio Moreno de la Torre (1673-1679). Vida cotidiana de una ciudad española durante el siglo XVII*, IEZFO, Zamora 1990.
- LORENZO, F. J., “Reseña histórica del convento de Nuestra Señora de la Concepción en Zamora”, en: F. FERRERO (ed.), *389 años del convento de la Concepción*, Junta de Castilla y León, Zamora 2003, 101-24.
- MARTÍNEZ, J., *Arquitectos en Aragón. Diccionario Histórico, Vol. II*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2001.
- MARTÍNEZ, U., “Reseña histórica de la biblioteca pública”, *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 25 (2008) 135-42.
- MORCILLO, C. (dir.), *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, BAC, Madrid 1965.
- MUÑOZ, F. J., “El tren de posguerra. Las estaciones ferroviarias y la definición de una nueva imagen urbana en Bilbao”, *TST: Transportes, Servicios y Telecomunicaciones* 18 (2010) 220-40.
- MUÑOZ, F. J., “Una nueva ciudad para un nuevo Estado. La transformación de Bilbao en los años de posguerra”, *Bidebarrieta* 22 (2011) 61-77.
- PIÑUELA, A., *Descripción histórica de la ciudad de Zamora, su provincia y Obispado*, IEZFO, Zamora 1987.
- PLAZAOLA, J., *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid 1996.

- POZO, J. M., “El templo, un espacio rebelde para la arquitectura moderna”, en: *Arte Sacro: Un proyecto actual*, Granda, Madrid 2000, 195-208.
- RICHTER, K., “Espacios sagrados”, *Selecciones de Teología* 39 (2000) 143-52.
- RIVERA, J. A., “San Frontis, Extra Pontem”, *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 1 (1984) 99-128.
- SANTI, G., *Architettura e teologia. La Chiesa committente di architettura*, Giancarlo, Trapani 2011.
- VECILLA, J., “El convento de San Francisco de Zamora”, en: *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 12 (1995) 579-603.
- VEGA, L., *Las Escuelas Normales de Castilla y León (1838-1900)*, Amaru, Salamanca 1988.
- VELASCO, V., *Guía turística de la provincia de Zamora*, Cámara de Comercio e Industria de Zamora, Zamora 1961.

Virtualización de la Experiencia Religiosa: Algunas Interpelaciones de la Cibercultura a la Acción Evangelizadora de la Iglesia

Virtualization of the Religious Experience: Some Interpellations of the cyberculture to the Evangelizing Action of the Church

Alejandro Cerda Sanhueza¹

Universidad Católica del Norte, Chile

ORCID: 0000-0003-2009-1846

Recibido: 29.11.2020

Aceptado: 09.05.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.006>

Resumen

Las nuevas tecnologías que han transformado la vida cotidiana de hombres y mujeres también han traído oportunidades e interrogantes a las diferentes instituciones de la sociedad, incluyendo a las religiosas, que tienen que ser capaz de anunciar la buena nueva del Evangelio a una nueva cultura, denominada cibercultura. Cuáles son los nuevos escenarios en la que se tiene que evangelizar, en qué consisten las transformaciones que se tendrán que implementar para llevar adelante la misión, cómo será el tránsito de una evangelización centrada en la presencia y lo territorial a lo digital y virtual. El presente trabajo pretende plantear interrogantes que surgen del encuentro de la misión evangelizadora con la cultura emergente, y a su vez esbozar algunas directrices a considerar en el quehacer pastoral. Se realizará un breve Itinerario por estos nuevos escenarios para dar cuenta del tránsito de lo presencial a lo virtual (2) para esbozar lo que es la nueva cibercultura (3) posteriormente exponer la virtualización de la experiencia religiosa (4) algunas tensiones entre lo tradicional y virtual (5) para ir concluyendo con algunas implicancias en el quehacer pastoral (6) y una breve conclusión. Es un tema nuevo e incipiente, que requiere ser pensado desde la perspectiva de la fe en diálogo abierto.

Palabras Claves: Cibercultura, Nuevas Tecnologías, Manglares, Ciberteología.

¹ Magister en Ética Social y Desarrollo Humano, Master en Doctrina Social de la Iglesia, Académico del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte. Correo electrónico acerda@ucn.cl

Abstract

The new technologies that have transformed the daily lives of men and women, have also brought opportunities and questions to the different institutions of society, including religious ones. How will the good news of the gospel be communicated in a dynamic cyberculture? What are the new scenarios in which evangelization is done, what are the transformations that will have to be implemented to carry out the mission, and how will the transition from an evangelization centered on personal presence in a specific place to a digital and virtual world be made. This work aims to raise questions that arise from the encounter of the evangelizing mission with the emerging culture, and in turn outline some guidelines to consider in pastoral work. A brief tour through these new scenarios to account for the transition from face-to-face to virtual (2) to outline what the new cyberculture is (3) and later expose the virtualization of religious experience (4) and some tensions between the traditional and virtual (5) to conclude with some implications in pastoral work (6) and a brief conclusion. It is a new and rapidly changing social environment, which needs to be thought from the perspective of faith in open dialogue.

Keywords: Cyberculture, New Technologies, Mangroves, Cyberteology

1. Introducción

Dos hechos de vida: Hace más de 20 años atrás golpean en la noche la puerta de nuestro hogar, al abrir estaba el párroco del sector, un sacerdote anciano, visitando los hogares de los vecinos, lo invitamos a tomar una taza de café y conversar un momento sobre nuestra inexperta vida familiar. Fue una muy grata visita.

En la actualidad uno de mis mejores amigos, es de Vermont, Estados Unidos, nos conocemos hace ya unos 10 años, y ocurrió por internet, y gran parte de nuestra relación de amistad es por este medio. Es un gusto poder compartir su sabiduría y visión de la vida.

Estos dos hechos de vida y la exhortación que hace Pablo VI en *Evangeli Nuntiandi* “Alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación²”, son en cierto modo el contexto y pretexto para el presente artículo. El valor y el significado que en un momento tuvo y tiene la presencia

² PABLO VI, *Evangeli Nuntiandi*, 1975, n° 19, página web https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208-evangeli-nuntiandi.html, citado 03 marzo 2021.

física y lo mismo que hoy en día tiene la presencia virtual. Y la interpelación de Pablo VI de ser capaces de alcanzar y transformar los puntos de interés, las fuentes de referencia de la vida moderna son sin duda plenamente vigentes y urgentes hacerse cargo, bajo el riesgo de tener una presencia irrelevante en la vida de la sociedad moderna.

Los acelerados, constantes y profundos cambios culturales y sociales, a causa de las transformaciones científicas tecnológicas, imponen nuevos desafíos a la actividad evangelizadora de la Iglesia, no sólo se trata de la relación de la Iglesia frente a las nuevas tecnologías, sino a su relación con el surgimiento de una cultura, denominada, cibercultura que re-significa la experiencia religiosa y de la que aún no sé ha podido responder y acompañar teológica y pastoralmente³.

Este encuentro y articulación entre la cultura digital - virtual emergente con las instituciones religiosas plantean interrogantes que se deben considerar y profundizar, en función de un diagnóstico que movilice las estrategias de la acción evangelizadora de la Iglesia. ¿Cómo y en qué seguir creyendo en una sociedad digital?, ¿Catolicismo digital?, ¿La Iglesia necesita reflexionar sobre las formas virtuales de comunicar la fe?, ¿Cómo será la evangelización en el mundo virtual, especialmente en las redes sociales?, ¿Es hacer tradicionalmente lo mismo, pero ahora en modo digital?, ¿Las nuevas comunidades virtuales, que lugar ocuparán en la Iglesia institucional?

Estas y muchas otras son las interrogantes, que van surgiendo de esta interacción entre Iglesia y cibercultura⁴. La Iglesia está lejos de poder estar al ritmo de los cambios que van ocurriendo, por lo que habría que preguntarse si vale la pena intentar estarlo, o mejor revisar qué es lo fundamental que se tiene que comunicar y cómo hacerlo.

El presente trabajo pretende explorar algunos de estos cambios tecnológicos que forman parte de la cotidianidad de la nueva cultura y de qué

³ Varios autores en la actualidad están trabajando esta idea, entre ellos el italiano Antonio Spadaro, el brasileño Mises Sbardelotto y el colombiano Carlos Arboleda, Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura: Los retos de la ciberteología", *Revista Veritas* (38), (2017) 163-181.

⁴ C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 165. Este neologismo es utilizado por diversos autores para agrupar una serie de fenómenos culturales contemporáneos ligados principal, al impacto que tienen las tecnologías digitales de la información y la comunicación sobre aspectos como la realidad, el espacio, el tiempo, el hombre mismo y sus relaciones sociales.

manera este nuevo escenario afecta tanto la reflexión de la experiencia de fe, como la forma que tradicionalmente se ha tenido que transmitir o comunicar. El itinerario propuesto para este propósito es caracterizar esta nueva cibercultura y su relación con el ámbito religioso, el nuevo contexto en que se constituye esta nueva cultura, las respectivas tensiones que se establece desde una perspectiva más tradicional de transmitir la fe, y desafíos amplios y concretos a la acción evangelizadora.

2. De lo Presencial a lo Virtual: La cultura tecnológica emergente y antecedente al interior de la Iglesia

La forma de pensar y ejecutar lo pastoral siempre se ha considerado desde la territorialidad y la presencia, lugar central tienen los grupos de interés: ancianos, jóvenes, migrantes etc., los espacios de referencias; las diócesis que define las líneas pastorales a trabajar y la parroquia que es desde donde se ejecutan dichas líneas y opciones. Por ese motivo siempre resultó novedoso la pastoral ambiental y de movimientos, porque en cierto modo sacaba del centro lo territorial. Pero no lo suficiente como para seguir pensando desde esa perspectiva.

Las Orientaciones Pastorales, especialmente las últimas le han dado una gran relevancia al tema de la evangelización de la cultura. Tenemos antecedentes de aquello, especialmente en la del año 1996 - 2000 “Jesucristo Ayer, Hoy y Siempre”⁵, que se enmarca en el contexto del nuevo milenio que se iniciaba, lo mismo las posteriores, “Si Conocieras el don de Dios 2001 – 2005”⁶ y “Discípulos y Misioneros de Jesucristo, para que en él Tengan vida 2008 - 2012”⁷, con todo el impulso de Aparecida. Pero al parecer en todas las reflexiones que se hacen sobre la cultura emergente no tienen en consideración los cambios y características de esta cibercultura⁸.

Las nuevas tecnologías han transformado profundamente la cotidiani-

⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, “Jesucristo Ayer, Hoy y Siempre”, Editado área de Comunicaciones de la CECH, 1995.

⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, “Si Conocieras el don de Dios”, publicado por el CECH, 2000.

⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE “Discípulos misioneros de Jesucristo para que en Él Tengan Vida”, web iglesia.cl. dirección <http://www.iglesia.cl/3685-discipulos-misioneros-de-jesucristo-para-que-en-l-nuestro-pueblo-tenga-vida---orientaciones-pastorales-2008-2012-parte-ii.htm>, citado 15 agosto 2020

⁸ Cf. C. ARBOLEDA, “Evangelizar la Cibercultura...”, 169.

dad de la existencia humana y por lo tanto el modo de habitar, de relacionarse, es decir de su cultura, basta con constatar cómo la fotografía, el cine han cambiado la forma de representar la realidad y los acontecimientos; el avión ha hecho comprender el mundo de modo muy distinto al del automóvil; las publicaciones digitales han hecho comprender la cultura de manera diversa. Hoy en día, algunas de las acciones más vitales se pueden realizar por medio de la tecnología digital y remota: educación, entretenimiento, teletrabajo, la venta o compra de bienes o servicios, pedir un Uber o comprar comida. En la Red se intercambian mensajes, imágenes, emociones, testimonios, información privilegiada, se usa la “nube” para respaldar información, confiando en la seguridad de ella. Se depende en gran medida de los aparatos inteligentes sean estos computadores, tablet, celulares, relojes etc. para la realización de muchas de estas labores, no se requiere de la corporalidad o la presencia.

La llamada Cuarta Revolución Industrial (Revolución 4.0), sustentada en la Inteligencia Artificial (IA), ha permitido la ciber, nano, bio, neuro tecnología, la ingeniería genética, el Internet de las Cosas y un sinnúmero de otras nuevas disciplinas y dan cuenta del impacto y de la convergencia de la tecnología digital. Existen profundos y amplios estudios relacionados con las implicancias de las nuevas tecnologías, las Universidad de Oxford y Loyola (Chicago) cuentan con Laboratorios de ética digital, en la que estudian, temas relacionados con la economía circular y la Inteligencia Artificial, el uso de los datos e información de las personas que han fallecido y sus datos siguen en la red, implicancias éticas y sociales de la inteligencia artificial, ciencia de los datos, biotecnología y el ámbito sanitario, ciudades inteligentes, ética de los algoritmos etc.⁹

Todas ellas tienen un profundo impacto en la vida cotidiana y laboral de las personas. Los algoritmos pueden realizar de forma mucho más eficientes funciones que el mismo ser humano, y posibilita la existencia de casas, fábricas y ciudades inteligentes, que se caracterizan por la autonomía, automatización y optimización de los recursos y producción¹⁰. Las nuevas

⁹ OXFORD, UNIVERSIDAD DE, “Laboratorio de ética digital”, en: <https://digitalethicslab.ox.ac.uk/>, citado 10 octubre 2020.

¹⁰ Cf. Y NOAH HARARI, *21 Lecciones para el siglo XXI*, Debate, Chile 2019, 38-62

tecnologías, ponen en situación de desafío a las diversas instituciones tradicionales de la sociedad; colegios, universidades, iglesias, servicios sanitarios, fábricas, bancos, hoteles, los mismos hogares y familias, son interpe-lados, no sólo a adoptarlas y adaptarlas, sino también a adaptarse a ellas, son las personas las que se tienen que adaptar a la tecnología y no al revés, afirma el prestigioso filósofo italiano especialista en estos temas Luciano Floridi¹¹.

Algunos de los ámbitos de intervención de la Inteligencia Artificial y la ciber tecnología plantean debates éticos sobre qué será lo adecuado, lo bueno, lo correcto hacer o dejar de hacer¹², por lo tanto también tienen implicancias para pensar la acción evangelizadora y pastoral, es decir, la presencia y el aporte de la buena nueva del Evangelio en estos ámbitos en cuestión: la ciber seguridad, la transparencia y seguridad de la información sensible que se comunica, el uso benefactor o dañino que se puede hacer de las tecnologías, las posibles implicancias sociales y económicas de estas nuevas tecnologías, cómo segmentos de profesionales se ven profundamente afectados y otros favorecidos. Y quizás uno de los más relevantes es de qué forma este desarrollo y avance tecnológico acorta o a larga más la brecha entre los más ricos y los pobres e incluso ahora la clase media¹³.

La cibercultura o cultura de internet, sustentada en las tecnologías digitales, expresión de esta cuarta revolución industrial, no es solo un conjunto de objetos modernos y de vanguardia, como un recurso más. Es parte del obrar con que el ser humano experimenta una nueva manera de vivir, sentir y comunicar. Se presenta como el ambiente existencial para los humanos actuales y del futuro, en donde ejercita la propia capacidad de conocimiento, libertad y responsabilidad, ayudan también a explorar, a redescubrir al propio hombre, qué quiere ser, qué desea y qué tipo de sociedad

¹¹ Que acuña el neologismo, onlife, por lo que la conectividad y las redes ya son una dimensión existencial de la persona. Cf. FLORIDI L., "La era de Onlife, donde lo real y lo virtual se fusionan", página web Instituto Humanitas: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593095-luciano-floridi-vou-explicar-a-era-do-onlife-onde-real-e-virtual-se-com-fundem>, citado 25 julio 2020.

¹² El director del Laboratorio de Ética Digital, el filósofo italiano Luciano Floridi, tiene una nutrida bibliografía sobre los temas éticos relacionados con las nuevas tecnologías.

¹³ ¿Tiene el evangelio, y la pastoral algo que decir sobre estos temas en cuestión?

quiere construir. Las nuevas tecnologías dejan de ser un mero medio para comunicar la fe¹⁴.

¿Cómo debe la Iglesia responder a la cibercultura?, ¿Cómo reflexionar teológicamente sobre ella?¹⁵.

El uso de las nuevas tecnologías, hace tiempo que están presente en el ámbito eclesial, sin ser muy conscientes de su importancia en la acción evangelizadora. Se le ha tenido más bien como un recurso instrumental de comunicación, de allí que se asocie al ámbito exclusivo de los medios de comunicación social, donde la Iglesia tiene una larga reflexión y presencia.

Algunos antecedentes del uso y por lo tanto de la relación que la Iglesia establece con estas nuevas tecnologías, se encuentran con el papa León XIII en una imagen de película el año 1886, siendo el primer pontífice que aparece por estos medios. Posteriormente están la fundación de la Radio del Vaticano y los memorables radiomensajes del Papa Pio XI en 1931, desde ese momento un despliegue de iniciativas especialmente relacionadas con los medios de comunicación de masas, incluido el mismo Observatorio Romano que, si bien data de 1861, desde 1949 se comienza a masificar y publicar en diferentes idiomas. Así fue también el memorable primer email, enviado por Juan Pablo II a los obispos de Oceanía en 1995, mismo año que se inaugura la página Web del Vaticano, y la cuenta de twitter de Benedicto XVI el 2012 y la cuenta personal de Integram del Papa Francisco el 2016¹⁶.

Pasando por la infinidad de páginas web que hoy existen y tienen vínculos formales con la Santa Sede o las diferentes congregaciones religiosas, conferencias episcopales, diócesis y una infinidad de otras instancias pastorales. Y no sólo por parte de la Iglesia Católica, sino desde las confesiones más tradicionales, hasta iglesias en modalidad totalmente online.

3. De qué se habla cuando hablamos de la cibercultura

Es una cultura de la rapidez, la inmediatez, la telepresencia, que van formando nuevos valores, símbolos, sentidos y lenguajes que conforman

¹⁴ A. SPADARO, *Ciberteología, Pensar el cristianismo en tiempos de red*, Biblioteca Herder, Barcelona 2014, 22.

¹⁵ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 169.

¹⁶ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 166.

las nuevas subjetividades y las formas de encuentro y relación, del cara a cara, de producción basado en el trabajo físico, para dar paso a relaciones y formas de producción digital, por medio de las redes sociales, el teletrabajo o la producción computarizada, y la formación virtual a distancia¹⁷.

Está cibercultura se sustenta en grandes empresas tecnológicas, tales como Amazon, Apple, Microsoft, Google, Facebook que son dueño a su vez de WhatsApp e Instagram. Son todas empresas que en tiempo de pandemia no han visto dañada sus inversiones, sino exponencialmente han obtenido ganancias. Ellas son las que en cierto modo gobiernan y administran esta nueva forma de convivencia global. Son las que permiten hablar de ciberespacio, infoesfera, o del sujeto onlife¹⁸.

El ciberespacio es el lugar de encuentro de la cibercultura, encuentro de personas, de grupos de toda índole donde también convergen la mayoría de los medios de comunicación y las llamadas redes sociales. La revolución tecnológica y los procesos de globalización transforman el mundo actual como una gran cultura mediática. Esto exige una capacidad para conocer los nuevos lenguajes que puedan ayudar a una mejor humanización global¹⁹.

La cibercultura, ha penetrado profundamente en las familias, y abierto los hogares, que a diferencia de los de antaño, tienen paredes y espacios demarcados por la tecnología digital, es decir abiertos al mundo²⁰, se vive en la paradoja del espacio físico y el virtual, ambos espacios son reales y posibilitan una interacción de la que no teníamos precedente, surgen nuevas formas de comunidades y de participación²¹.

¿Puede la Red ser una dimensión en la cual vivir el Evangelio? La respuesta parece decisivamente positiva. Si la tecnología y, en particular, la

¹⁷ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 169.

¹⁸ Cf. De que se está conectado, aunque no se esté frente a un computador o en la red, los celulares, relojes se mantienen conectados y dan información más de lo que se cree o quisiera dar. Concepto acuñado por el filósofo italiano Luciano Floridi.

¹⁹ Cf. CELAM, *Documento de Aparecida*, Centro de publicación del CELAM, Brasil 2017, n. 484ss.

²⁰ Cf. M. SBARDELOTTO, "¿Virtualización de la fe? Reflexiones sobre la experiencia religiosa en tiempos de pandemia", página web Instituto Humanitas: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601104-virtualizacao-da-fe-reflexoes-sobre-a-experiencia-religiosa-em-tempos-de-pandemia>, citado 25 julio 2020.

²¹ Cf. L. FLORIDI, "La era de Onlife, donde lo real y lo virtual se fusionan", página web Instituto Humanitas: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593095-luciano-floridi-vou-explicar-a-era-do-onlife-onde-real-e-virtual-se-com-fundem>, citado 25 julio 2020.

revolución digital ejerce un impacto en el modo de pensar la realidad, ¿esto no terminará por afectar también, de algún modo, el cómo transmitir y vivir la fe? ¿No tendrá un impacto sobre el modo de pensar la fe? ¿Cómo?

4. Virtualización de la experiencia religiosa en la sociedad de los Manglares

Es un nuevo tipo de sociedad y cultura donde interactúa de forma espontánea y fluida diversidad de dimensiones y confluyen en una misma realidad un sinfín de experiencias, perspectivas, categorías, estereotipos, etc., una especie de zona de diversidad de formas de vidas. Al igual que Bauman acuñó el concepto de la Sociedad Líquida para hablar de un tipo de cultura que carece de estructuras rígidas, sino que es más bien fluida e indefinible, hoy en el contexto de la cibercultura se habla de la sociedad de los Manglares.

Los Manglares son las zonas donde los ríos se encuentran con los océanos, creando un hábitat híbrido de aguas dulce-saladas, tierras, flora y faunas inéditas, son considerados zonas desconocidas y con una inmensa riqueza bionatural. Es en este nuevo escenario híbrido en que tenemos que ser capaces de pensar la fe y la vida misma²².

Hay que partir superando algunas conjeturas que se han instalado desde el desconocimiento y la falta de apertura de perspectiva. Superar la dicotomía entre lo real y lo virtual, que las máquinas reemplazarían las relaciones humanas, que las personas abandonarían el mundo real de la fe, y que después de este aislamiento social consecuencia de la pandemia, no querrán regresar a los templos o comunidades parroquiales²³.

Juan Pablo II, en su mensaje en la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales (1990) El Mensaje Cristiano en la actual Cultura de la Informática, afirmaba que la Iglesia tiene que utilizar los nuevos recursos facilitados por la investigación humana en la tecnología de computadoras y satélites para su cada vez más urgente tarea de evangelización. Y que serán los jóvenes, las nuevas generaciones los que tendrán la tarea de buscar mo-

²² L. FLORIDI, "La era de Onlife, donde lo real y virtual se fusionan".

²³ M. SBARDELOTTO, "¿Virtualización de la fe? Reflexiones sobre la experiencia religiosa en tiempos de pandemia", página web Instituto Humanitas.

dos de utilizar los nuevos sistemas de conservación e intercambio de datos para contribuir a la promoción de una mayor justicia universal²⁴.

Benedicto XVI dice que el entorno digital no es un mundo paralelo, sino que es parte de la realidad cotidiana²⁵ y el actual papa Francisco habla de los Caminos Digitales. El entorno digital es una realidad de las personas²⁶. Ambos reconocen y valoran el aporte de la nueva cultura para la acción evangelizadora.

Benedicto XVI afirma que las redes sociales son fruto de la interacción de las relaciones humanas, pero a su vez dan nuevas formas a la dinámica de la comunicación que crea relaciones. Afirmará que la técnica es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del ser humano. Es a través de la técnica que la persona encuentra su propia humanidad²⁷. Indudablemente la relación tecnología y humano, es una relación de reciprocidad, la tecnología es resultado de la experiencia humana, pero a su vez transforma al ser humano. Antonio Spadaro concebirá al hombre como un ser religioso y tecnológico a la vez²⁸.

Benedicto XVI, reconoce que las redes sociales contribuyen a que surjan nuevas ágoras, una plaza pública y abierta, global y democrática. Llama a evangelizar el continente digital y llegar a ser heraldo del Evangelio en esta nueva ágora que está abriendo²⁹. Y afirmará que el espacio digital no es in-

²⁴ JUAN PABLO II, "El Mensaje Cristiano en la nueva cultura de la informática", 1990 http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html citado 20 octubre 2020

²⁵ BENEDICTO XVI, "Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización" 2013 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html, citado 20 octubre 2020.

²⁶ Cf. PAPA FRANCISCO, "Comunicación al servicio de una autentica cultura del encuentro" http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html, citado 30 octubre 2020.

²⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, Vaticano, 2009, numero 69. Página web del Vaticano: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado 20 octubre 2020.

²⁸ Cf. A. SPADARO, *Ciberteología...*, 29.

²⁹ Cf. BENEDICTO XVI, "Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización", Jornada Mundial de las Comunicaciones., 12 mayo 2013, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html, citado 20 de octubre 2020.

auténtico, alienado, falso o aparente, sino una extensión de nuestro espacio vital cotidiano, que reclama responsabilidad e interés por la verdad³⁰.

Uno de los nuevos desafíos que plantea la nueva cultura es promover una inculturación digital del evangelio y la experiencia religiosa, que permita reconocer las formas y valores positivos presentes en la cultura digital y que puedan enriquecer la evangelización, introduciéndolas en la cultura eclesial. Se trata de asumir las categorías propias de la cultura digital en la proclamación del Evangelio y permitir, a su vez, que la fuerza del Evangelio pueda provocar una nueva síntesis con esta cultura³¹.

5. Tensiones entre lo tradicional y lo virtual

Millones de internautas conectados han resignificado la experiencia religiosa, su identidad, lo imaginario, las creencias, prácticas, las mismas doctrinas, tradiciones religiosas actualizándolas, contextualizándolas e interpretándolas para otros nuevos inter-agentes digitales y sociales. ¿Qué y cómo han resignificado la experiencia religiosa?, los cibernautas han popularizado una suerte de nueva religiosidad digital, democratizaron la experiencia religiosa, cada uno se quiere sentir protagonista y no oveja de dicha experiencia, desacralizaron y destronaron a grupos de interpretación y toma de decisión. Han eliminado algunos componentes tradicionales, como la pertenencia a alguna institución en particular, ¿para qué sí se puede participar de varias a la vez o de ninguna? También se elimina el componente moral que se desprende del compromiso de fe, lo que importa es la experiencia de subjetividad que se puede lograr, en definitiva, hay una resignificación de lo sagrado.

Estos manglares en que se habita traen consigo indudables novedades, ambigüedades, incertidumbres y respectivas tensiones, propias de un proceso de afianzamiento, en este caso se dan entre la experiencia tradicional de transmitir la fe y vivir la experiencia religiosa, y las nuevas que van surgiendo de la cibercultura. Hay un doble movimiento a considerar, de qué manera la experiencia religiosa se ha incorporado al ámbito de la cultura digital y virtual y de qué forma este nuevo medio afecta y resignifica la

³⁰ Cf. BENEDICTO XVI, "Redes Sociales..."

³¹ A. SPADARO, *Ciberteología...*, 42.

experiencia religiosa. A modo sólo de ejercicio, enumero algunas de esas tensiones:

1.- La virtualización trae consigo la pérdida del contacto humano, así también lo territorial y temporalidad, esto al parecer tiene implicancias en la forma tradicional de la experiencia de fe, que considera la interacción en tiempo real, en un espacio y con un otro concreto. Esta “des carnación” de lo real por lo virtual, podría hasta poner en riesgo el sentido y comprensión de la misma Encarnación, que entre muchas otras cosas sustenta la incul-turación del evangelio, entendiendo la cultura como un espacio, un tiempo y sujeto concreto.

2.- Para muchos creyentes, Internet sigue siendo una suerte de limbo electrónico, un universo paralelo, se tiende a menos cavar la experiencia virtual, versus la “real” y directa. Esta idea es antigua y simplificada, que ya data de la década de los 90³². No se debe considerar internet como un lugar de batalla, sino el lugar de diálogo que armoniza la rica pluralidad y legítima diferencia de la vida y relaciones humanas. En la red también es posible encontrar al otro y a Dios.

3.- Otra interpretación, redundante en afirmar, que los fieles incapaces de participar en la experiencia religiosa “real” recurren a una experiencia “virtual”. Y afirman: la experiencia cristiana es ante todo una experiencia de encuentro de mutua “revelación” de los participantes de dicha experiencia. Y que estas condiciones no se dan en la virtualidad. ¿Qué significará la virtualización de la fe y de las relaciones humanas? Los amigos virtuales son tan ciertos como los reales, lo digital no se opone a lo real, es otra forma de realidad. También en la red es posible vivir experiencias de comunión y comunidad.

4.- Otros análisis entienden la mediatización virtual de la fe, como la manipulación de los medios (considerados como tecnologías neutras) por parte de las religiones. Se constata que, para que el individuo esté cada vez más “conectado” a lo sagrado, la Iglesia debe buscar llegar cada vez a

³² “Internet no es un simple «instrumento» de comunicación del que podemos hacer uso o no hacerlo, sino un «ambiente» cultural, que comporta un estilo de pensamiento, que contribuye asimismo a definir un modo peculiar de estimular la inteligencia y de estrechar relaciones, que define incluso un modo singular de habitar el mundo y de organizarlo. A. SPADARO “La fe en el ambiente Digital”, Revista Razón y Fe, (265), (2013) 173.

más fieles, sirviéndose de diversos medios de comunicación social³³. Esto es también ingenuo en cuanto tanto los medios de comunicación social, especialmente los digitales y virtuales, requieren de un estatuto propio, que no siempre poseen las instituciones religiosas, por ejemplo, algunos efectos de la exposición mediática digital; aceleración de los discursos religiosos, un formato más publicitario del mensaje a transmitir, la relevancia de la subjetividad y la emoción para generar la conexión. Es decir, no son meros instrumentos de trasmisión de contenidos o experiencias³⁴.

6. Implicancias al quehacer pastoral y algunos retos concretos de evangelización en y por el mundo virtual

Cuáles son algunas implicancias para el quehacer pastoral de la Iglesia de esta nueva cultura digital.

1.- Una primera implicancia, es hacer un correcto uso o relación con las nuevas tecnologías, hasta el momento el ciberespacio, ha sido mayoritariamente utilizado por parte de las instituciones religiosas, como un repositorio de documentos, de datos para evangelizar, como si fuera un medio más de comunicación social³⁵. Es un uso reducido, funcional que se hace de la tecnología digital y da a entender una concepción ingenua y reduccionista de la cibercultura.

El reto de la Iglesia no debe ser el dé como utilizar bien la red, sino como vivir bien en el tiempo de la red³⁶. Ella no es un nuevo medio sino un nuevo contexto existencial donde la fe esta llamada a ser expresada, esto es lo propio de la Iglesia y su acción evangelizadora, estar presente donde el hombre está viviendo profundamente su existencia³⁷.

2.- El uso de la red para construir una nueva reflexión teológica, es decir reconocer lo digital como un lugar teológico, Antonio Spadaro, teólogo italiano, publicó: *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de red*,

³³ Cf. SOUSA, T. M. (2011, 12 de septiembre). *A Igreja na internet: surgimento de uma religião 2.0*. En IHU On-Line, 373, pp. 27. En: M. Sbardelotto, "Mediatización de la religión la relación entre lo "religioso" y lo mediático en tiempos de red", en: *InMediaciones de la comunicación*, 113 (2016) 121

³⁴ Cf. A. SPADARO, *Ciberteología...*, 42.

³⁵ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 170

³⁶ Cf. A. SPADARO, *La Fe en la Era Digital*, *Revista Razón y Fe*, (265), (2013) 173.172.

³⁷ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 170

en su obra plantea repensar la teología entendida como inteligencia de la fe (*intellectus fidei*) en el tiempo de la red y también de vivir la fe a partir de la lógica de la red digital. Para pensar teológicamente este nuevo contexto, se requiere de ambas experiencias, la de fe y la red.

3.- Hay que descubrir los valores positivos presentes en la cultura digital y que permiten enriquecer la evangelización, introduciéndolo en la cultura digital, por ejemplo: La red globaliza la conciencia crítica, social y ética de los usuarios; En la red no todo es uniformidad, se constituyen pequeños grupos o comunidades de resistencia a la uniformidad, y son públicas y globales³⁸.

4.- La irrupción de la experiencia religiosa en el mundo virtual a diferencia de otros tipos de experiencias, por ejemplo, los juegos virtuales, el marketing digital o la misma irrupción de las nuevas empresas digitales, ha sido una irrupción muy rústica e intuitiva, especialmente por parte de los creyentes misioneros. Desde las expresiones más devotas y populares, por ejemplo, las cadenas de oraciones y la difusión de imágenes devocionales, que no alcanza a ser dadora de sentido, sino de comunicación devocional. Se requiere de pensar en la fe en la red y ser capaz ser dadora de sentido.

Algunos desafíos más concretos para la acción evangelizadora en el contexto de esta nueva cibercultura:

- La evangelización a las nuevas generaciones de jóvenes: la llamada generación Selfie, que no distingue entre realidades y virtualidades, que superó Wel triángulo parental, porque en su mayoría son criados por terceros, ya que ambos padres trabajan, son nativos digitales, y se expresan en un lenguaje simbólico, análogo y digital, los emojis (dibujo carácter) emoticones, memes etc. porque este lenguaje simbólico permite expresar ideas y sentimientos a la vez. Se agrupan en redes ayudados por algoritmos, cohabitan en espacios virtuales multiculturales, multireligiosos y multisexuales. No les gusta la televisión en vivo, porque los pone como pasajeros pasivos, prefieren las series vistas en plataformas online, porque tienen el control del tiempo y la programación³⁹.

³⁸ Cf. C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 169.

³⁹ Un autor que ha trabajado el tema de la Generación Selfie y las redes sociales es el doctor Thiago Isaias Nóbrega de Lucena, un artículo de referencia es: Generación Selfie: "Redes sociales y la construcción de otras formas de existir", en: *Visión Docente Con-Ciencia* Año XIV, No. 81 Julio - Diciembre 2016.

- Cuál será el lugar y el rol de la parroquia en el mundo virtual: Comunidad de Comunidades, había propuesto la Conferencia de Aparecida⁴⁰, será eso suficiente, estamos hablando más del cómo, qué del qué, es decir, como será en la modalidad virtual, ubicar a la parroquia como ese centro de referencia, de atención, contención e impulso (misionero). El centro de atención se ha desplazado del templo a los hogares, desde ahí el nuevo creyente se conecta con el mundo y desde ahí es donde quiere ser interpelado con la Buena Nueva y la comunidad creyente. Esto incluye el acompañamiento de las nuevas comunidades virtuales que se van creando en torno a propósitos concretos, como el acompañamiento a enfermos.
- Siguiendo las orientaciones dadas por el Papa Francisco⁴¹ (2013): Pasar de la pastoral de la respuesta a la pastoral de las preguntas que nadie se hace⁴²; De la pastoral centrada en el conocimiento o la acción a la pastoral centrada en la persona; Pasar de la predicación al diálogo, comunidad abierta y dialogante; De la pastoral de la transmisión a la pastoral del testimonio; De la pastoral de las ideas a la pastoral de la narración, las redes sociales ayudan mucho en esta lógica⁴³.
- Ayudar a superar el desafío de la brecha digital que en palabras de Juan Pablo II constituye una fuente de desigualdad y discriminación⁴⁴. La Red de Informática de la Iglesia en América Latina (RIIAL). Tiene como uno de sus propósitos la disminución de la brecha digital⁴⁵.
- Se tiene que potenciar la formación de los agentes pastorales, especialmente los consagrados/as en estos nuevos escenarios, ellos tendrán que también ser protagonistas en una pastoral online.

Estos y otros temas son los que se tienen que comenzar a considerar en la acción pastoral y tarea evangelizadora, esto no implica dejar los otros temas o escenarios en la que la Iglesia está intentando estar presente, como

⁴⁰ CELAM, *Aparecida*, Capítulo V, números 170-177.

⁴¹ PAPA FRANCISCO, *Encíclica Evangelii Gaudium*, <http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/po/index.html>.

⁴² PAPA FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. N. 55.

⁴³ C. ARBOLEDA, "Evangelizar la Cibercultura...", 175

⁴⁴ JUAN PABLO II, "El Mensaje Cristiano en la nueva cultura de la informática", 1990.

⁴⁵ Ver objetivos de RIIAL, en: <http://www.riial.org/la-riial-mision-vision-objetivos/>, citado 12 noviembre 202.

lo es el mundo de la pobreza, del medio ambiente y el quehacer ético y político. Lo que ahora se tiene que considerar es este nuevo contexto social y cultural como es la cibercultura.

7. Conclusión

El encuentro del Evangelio con la cibercultura y las nuevas tecnologías no es una amenaza para la esperanza de la Buena Nueva, la nueva cultura no es algo que transgrede el plan de Dios en la historia, es la expresión de la búsqueda de trascendencia de la especie humana, que desde sus orígenes a intentado ir más allá. Por lo que tiene que ser considerada una oportunidad para la labor evangelizadora, se requiere primero pasar por la transición del cambio cultural, se está refundando la cultura y con ella el hombre mismo, con sus luces y sombras, con sus tensiones propias del tránsito de lo tradicional a lo nuevo. La cibercultura y nuevas tecnologías no anulan la dimensión creyente, religiosa, comunitaria o trascendente del ser humano, pero si la resignifica, y ser dador de sentido es un tema clave en este proceso de reasignación del sentido de la experiencia religiosa.

Habrá que superar concepciones reduccionistas e ingenuas en relación con la cibercultura, y creer que es seguir haciendo lo mismo, pero ahora en modo online, o que es un medio más de comunicación social, una especie de instrumento neutro y amoral. Se trata de un repensar profundamente el modo tradicional de transmitir la fe, como lo hizo en su tiempo el mismo apóstol Pablo, que por medio de sus “cartas” desplazaba su presencia física, para dar paso a una nueva forma de estar presente en las comunidades que acompañaba y animaba en la fe. Por lo que no sólo se trata de estrategias o técnicas, sino de una comprensión diferente de estar presente y anunciar la Buena Nueva.

Las oportunidades y desafíos que ofrece la nueva cultura no significan renunciar a los otros frentes de atención que tiene la labor evangelizadora, pero se tiene que intentar realizar de manera integral y con perspectiva de diálogo abierto con los diferentes actores y escenarios involucrados. ¿Qué significa o en que afecta a los pobres la brecha digital? ¿En que aportarán las ciudades inteligentes al calentamiento global? ¿La fraternidad política, estará amenazada por la psicopolítica digital?, y así un sinfín de interrogantes que se tienen que replantear desde la perspectiva de la nueva cultura.

El nuevo lugar y sentido que adquiere por ejemplo la parroquia y lo presencial, que por siglos fue el centro de referencia de la acción evangelizadora, ahora se tendrá que resignificar, y repensar incluso desde la perspectiva de las redes sociales o comunidades virtuales. Y así también la labor evangelizadora con los diferentes protagonistas de la humanidad, como lo son las futuras generaciones que están en una sintonía fina con la cultura digital, y la Iglesia hace muchos años se ha alejado de este segmento etario, no por desinterés, sino que ha perdido significativamente su huella y ritmo de tránsito.

Tampoco se trata de renunciar a toda la rica tradición que la Iglesia ha desarrollado a lo largo de la historia y del quehacer teológico, sino ahora ponerla al servicio en una lógica distinta, hay elementos que no se pueden perder como son el acompañamiento, el empoderamiento a los más débiles, la perspectiva profética y esperanzadora, la lógica de la gratuidad y el servicio. Sin eso y otros elementos propios de la tradición cristiana, la humanidad también se ve profundamente afectada.

Al igual que los artesanos se tuvieron que adaptar y reinventar a partir de la revolución industrial, la Iglesia tiene el desafío, al igual que ellos, de adaptarse a esta nueva revolución. Está llamada a ser artesana y portadora de la Buena Nueva a los creyentes en una cultura digital no de masas, sino de enjambres. Y tiene que ser dadora de sentido y esperanza.

Bibliografía

- ARBOLEDA C., “Evangelizar la Cibercultura: Los retos de la ciberteología”, *Revista Veritas* (38), (2017) p.163-181.
- BENEDICTO XVI, “Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización”, Jornada Mundial de las Comunicaciones, 12 mayo 2013, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html, citado 20 de octubre 2020.
- BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in Veritate*, Vaticano, 2009. Página web del Vaticano: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, citado 20 octubre 2020.
- CELAM, *Documento de Aparecida*, Centro de publicación del CELAM Brasil 2017.

- FLORIDI L., “La era de Onlife, donde lo real y lo virtual se fusionan”, página web Instituto Humanitas: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593095-luciano-floridi-vou-explicar-a-era-do-onlife-onde-real-e-virtual-se-comfundem>, citado 25 julio 2020.
- JUAN PABLO II, “El Mensaje Cristiano en la nueva cultura de la informática”, 1990, en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messagescommunications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html, citado 20 octubre 2020
- NOHA HARARI Y., *21 Lecciones para el siglo XXI*, Debate, Chile 2019.
- OXFORD, UNIVERSIDAD DE, “Laboratorio de ética digital”, en: <https://digitalethicslab.oii.ox.ac.uk/>, citado 10 de octubre 2020.
- PAPA PABLO VI, Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html, citado 03 junio 2021
- PAPA FRANCISCO, “Comunicación al servicio de una autentica cultura del encuentro”, en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages-communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html, citado 20 octubre 2020.
- _____, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. <http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/po/index.html>, citado 20 octubre 2020
- SBARDELOTTO M., “¿Virtualización de la fe? Reflexiones sobre la experiencia religiosa en tiempos de pandemia”, página web Instituto Humanitas: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601104-virtualizacao-da-fe-reflexoes-sobre-a-experiencia-religiosa-em-tempos-de-pandemia>, citado 25 julio 2020.
- Spadaro A., *Ciberteología: Pensar el cristianismo en tiempos de red*, Biblioteca Herder, Barcelona 2014.
- _____, “La fe en el ambiente Digital”, *Razón y Fe*, 1379, (2013), 171-182.

**SAN MIGUEL ARCÁNGEL EN LOS COMENTARIOS
DE CORNELIO A LAPIDE**

**ST. MICHAEL THE ARCHANGEL IN CORNELIUS À LAPIDE'S
COMMENTARIES**

Salvador Daniel Escobedo¹

Universidad de Guadalajara, México
ORCID: 0000-0002-1545-2080

Recibido: 15.04.2021
Aceptado: 25.05.2021

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.007>

Resumen

En este trabajo se presenta un estudio teológico del arcángel San Miguel partiendo principalmente de la obra del jesuita flamenco Cornelio A. Lapide (1567-1637). El análisis se expone según el orden en que el arcángel es mencionado en las Sagradas Escrituras, iniciando por la profecía de Daniel, pasando por la epístola de Judas Tadeo, hasta llegar a sus menciones en el Apocalipsis. También se revisa la presencia de San Miguel en la historia del culto y la liturgia católica, y su significado histórico. Este artículo puede ser tomado como una introducción a la teología y exégesis bíblica clásicas del arcángel San Miguel.

Palabras clave: San Miguel Arcángel, Exégesis bíblica, Cornelio A Lapide, Historia del culto

Abstract

This work presents a theological study of Saint Michael the Archangel, based mainly on the work of the Flemish Jesuit Cornelius À Lapide (1567-1637). The analysis is presented according to the order in which the archangel is mentioned in the Holy Scriptures, starting from the prophecy of Daniel, going through the epistle of Judas Thaddeus, until reaching its mentions in the Apocalypse. The presence of Saint Michael in the history of the cult and Catholic liturgy, and its historical significance, are also reviewed. This article can be taken as an introduction to the classical theology and biblical exegesis of Saint Michael the Archangel.

Keywords: Saint Michael, Biblical exegesis, Cornelius À Lapide, History of cult

¹ Físico por la Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico salvadec@live.com.mx

1. Introducción

Según Santo Tomás los Ángeles se ordenan en nueve *Coros* formando tres jerarquías².

La primera jerarquía comprende los espíritus celestes dedicados más especialmente a la contemplación y al servicio directo de Dios: 1. Los Serafines; 2. Los Querubines; 3. Los Tronos.

La segunda jerarquía comprende los espíritus celestes que actúan como causas segundas que Dios creó para la conservación y gobernación del mundo, tanto del mundo espiritual como del mundo material. Son, sin embargo, causas segundas vivientes y espirituales: 1. Las Dominaciones, 2. Las Potestades, 3. Las Virtudes.

La tercera jerarquía es la de los que ejecutan los decretos divinos, ya en el mundo angélico, ya en el mundo visible: 1. Los Principados, 2. Los Arcángeles, 3. Los Ángeles.

A pesar de que el número de los espíritus angélicos es muy elevado, como lo firma la Escritura: “Millares de millares le servían y miríadas de miríadas se levantaban ante su presencia” (Dn. 7, 10); y “¿No es innumerable su milicia?” (Jb 25, 3). Sin embargo, sólo se conocen unos cuantos nombres propios de entre millones de ángeles.

“Las Sagradas Escrituras —dice Fr. Pascal P. Parente—, han revelado los nombres propios de sólo tres Ángeles, todos de los cuales pertenecen al Coro de los Arcángeles. Los nombres son bien conocidos por todos, a saber: Miguel, Gabriel y Rafael. La literatura apócrifa antigua del viejo testamento contiene otros nombres de Arcángeles además de los tres ya mencionados. Como las fuentes mismas, estos nombres son espurios. Nombres como Uriel, Raguel, Sariel y Jeremiel no se hayan en los libros canónicos de la Sagrada Escritura, sino en el libro apócrifo de Enoch, Esdras IV y en la literatura rabínica. La Iglesia no permite nombres propios de Ángeles que no estén en los libros canónicos de la Biblia. Todos los nombres tales que fueron tomados de escritos apócrifos fueron rechazados bajo el papa Zacarías en 745. Debió de haber peligro de serios

² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 50-75, y q. 106-115.

abusos sobre este asunto durante esta centuria, pues un paso similar fue dado en el sínodo tenido en Aix-la-Chapelle en 789”³.

2. San Miguel en la profecía de Daniel

En particular, el nombre de Miguel aparece cinco veces en la Biblia: Tres veces en el libro de Daniel (cap. 10 y 12), en la epístola de San Judas (v. 9) y en el Apocalipsis (cap. 12). El libro de Daniel nos presenta a Miguel como un ángel de una superioridad jerárquica importante: El príncipe del reino de Persia se me opuso veinte y un días; mas he aquí que Miguel, uno de los príncipes más altos, vino a ayudarme... (Dn 10, 13). Respecto a la identidad del *Príncipe de Persia* mencionado en este pasaje, Cornelio A Lapide hace el comentario siguiente.

“Ruperto y Casiano, Collat. VIII, XIII, piensan haber sido un ángel malo, un demonio [el príncipe de Perisa]; pues éste pelea con un ángel bueno. Igualmente siente Próspero en Dimidio Temp. Cap. IV, donde enseña que esta batalla es la misma que la del dragón contra Miguel, Apoc. cap XII, v. 7. Pues así como a cada hombre le es asignado por Dios un ángel bueno como tutela, así le es asignado por Lucifer un ángel malo para ser tentado; y así como a todo reino Dios le asigna un ángel bueno para su tutela, a manera de *presidente*, del mismo modo Lucifer le asigna un *presidente* malo, que turbe y trastorne el estado del reino. Un demonio, por tanto, es asignado a los judíos por Lucifer, que aquí es llamado *príncipe de los persas*, el cual por odio a Dios resistía sobremanera, no fuera que los judíos, en cuanto pueblo de Dios, fueran libertados de la cautividad. Esto lo hacía de cuatro modos.

1. Instigando e induciendo a los judíos a cometer graves crímenes, volviéndose así indignos de la liberación.
2. Sugiriendo a los judíos el amor de Babilonia, por la libertad y la abundancia de las cosas; y odio a la Judea, como a estéril y completamente devastada.
3. Persuadiendo a Ciro y a Cambises aquello que en otro tiempo persuadiera a Faraón, Éxodo I, es a saber, que los judíos eran útiles al reino y por tanto había que retenerlos.

³ P. PARENTE. *Beyond Space*, TAN Books & Publishers; Rockford, Illinois 1973, 83.

4. Alegando delante de Dios los pecados de los judíos, los cuales no estaban todavía vengados ni expiados por completo.

Así Ruperto Lib. IX, *De Victoria Dei*, cap. VI.⁴

Y continúa explicando el sentido de la expresión “mas he aquí que Miguel, uno de los príncipes más altos”:

“Miguel primer príncipe, a saber, de los Arcángeles. Así Sn. Jerónimo y Teodoreto. De donde Miguel es llamado Arcángel por Sn. Judas en su epístola, y por la Iglesia. Parece pues, que Miguel es nada menos que el príncipe de los arcángeles.

Otros así lo exponen. “uno de los príncipes”, esto es primero en el orden del principado que asisten al reino. De donde se sigue que Miguel sea precisamente el príncipe de la última jerarquía. Así Sto. Tomás. I, q. 113, a. 3, y Dionisio Cap. IX, *Coelestis Hierarch*. (y otros...).

Muchos ya con gran probabilidad, admiten que Sn. Miguel, ya por naturaleza, ya por gracia y gloria, sea absolutamente el primero en dignidad y príncipe de todos los ángeles. Esto se prueba, *primero*, por la razón de que en el Apocalipsis, XII, 1, se dice que peleando Miguel contra Lucifer y sus ángeles, mientras éste resistía soberbiamente, dijo [Miguel] con humildad: מִי כַּאֵל *mi ca el*, ¿Quién como Dios? Así pues, como es Lucifer entre los demonios, así Miguel es entre los ángeles, y por tanto es el primero entre los serafines.

Segundo, Porque la Iglesia llama a Miguel príncipe de los ejércitos celestiales, prepósito del paraíso, y en su nombre celebra la fiesta de todos los ángeles.

Tercero, Porque Miguel, según que en otro tiempo en la Sinagoga, y ahora en la Iglesia, es venerado por todos como príncipe y custodio. A éste la Iglesia de Cristo llama *Signiferum Christi*. Otra vez, la Iglesia lo llama prepósito de las almas que son recibidas [en la otra vida].

Por esta causa Sn. Francisco gustaba tributar a los ángeles todos un culto y amor singular, de modo tal que en su honor “desde la fiesta de la Asunción de la B. Virgen, ayunaba cuarenta días e insistía continuamente en la oración; mas a Sn. Miguel Arcángel, por tener el oficio de representante de las almas, el amor espiritual era más devoto, por el

⁴ C. LAPIDE. Commentaria in Scripturam Sacram, Complectens expositionem litteralem et moralem in Danielelem, Osee, Joelem, Amos, Ludovicum Vivès, “ed. nova”, París, 1876, in Dn, 10, 13.

fervor que sentía a causa del celo de la salud de todos los que se han de salvar”. Sn. Buenaventura, en su vida cap. IX.

Así, el año del Señor 1087, muriendo Sn. Arnulfo, obispo de Suesa, estremeciéndose su celda, y apareciócele Sn. Miguel, con muchos espíritus angélicos, prometiéndole ser su guía a la Bienaventuranza. Así lo tiene Lisardo en su vida.

Igualmente, el año del Señor 705, enfermo Sn. Wilfrido, arzobispo de Ébora, apareció Sn. Miguel, y le restituyó la salud, agregando que regresaría dentro de cuatro años, y entonces terminaría tranquilamente su vida. Así Sn. Beda. Lib. V, *Hist. Anglic.* Cap XX⁵.

Y finalmente concluye admitiendo la superioridad de San Miguel por rango y por naturaleza.

“En suma, Sn. Miguel es el primero de todos los ángeles, y por tanto el primero entre los serafines. Así siente Sn. Basilio, hom. De Angelis: “A ti, dice, Oh Miguel, jefe de los espíritus celestiales, que por la dignidad y el honor eres prelado de todos los otros espíritus celestiales, a ti, digo, suplico”. Y Pantaleón Diácono, según Lipómeno in hom. D. S. Michael: “El primer lugar, dice, entre millares de millares, y decenas de miles de miríadas de ángeles, y más allá de todo estupor (cuando los demás ángeles enmudecen ante la majestad de Dios), canta el tres veces santo y admirable himno Miguel, que es la máxima y más clara estrella del orden angélico”. Igualmente piensan el B. Lorenzo Justiniano, serm. De Sn. Miguel, Ruperto, in cap. XIII, Apoc. Ambrosio Catarino, in cap. XII, Apoc. Salmerón, tom. III, cap. III. Berlamino, tom. I, Controv. III, cap. IX, y otros. De donde Juan Maldonado, doctor de Lovaina, Libro III, *De Pictur. et Imagin.* Cap. XXXIX: “Miguel, dice, se llama arcángel, no porque sea del orden de los arcángeles, sino porque es jefe y caudillo de todos los arcángeles”.⁶

Sin embargo, no todos están de acuerdo con esta opinión; tal es el caso del ya citado Fr. P. P. Parente:

“... unos cuantos autores han mantenido que San Miguel, debido a su excelsa posición entre los Ángeles, pertenece a un orden mucho más elevado, tal vez al de los Serafines, más bien que al de los Arcángeles. Nosotros no creemos que esta opinión pueda ser defendida. La eleva-

⁵ C. A. LAPIDE, *Commentaria...*, in Dn, 10, 13.

⁶ C. A. LAPIDE, *Commentaria...*, in Dn, 10, 13.

da posición ocupada por San Miguel puede ser explicada por el hecho que, aún en el caso que pertenezca a un orden relativamente bajo por naturaleza, su excepcional celo por la gloria de Dios y la salvación de sus compañeros Ángeles, al momento de la rebelión de Satán, le mereció tal gloria y poder que iguala o incluso excede por gracia a los espíritus celestiales pertenecientes a un Coro mucho más alto por naturaleza. Si recordamos, los Ángeles vivieron en un periodo de prueba durante el cual pudieron merecer cada uno de acuerdo con sus obras. La gran variedad de mérito explica, en adición con otros elementos naturales, la gran diferencia en su gloria y en su poder.

El Padre Joseph Husslein hace notar que la Iglesia llama a San Miguel “Príncipe de las huestes celestiales” –*Princeps militiae caelestis*, agregando además: “El hecho de que los tres Ángeles que acabo de mencionar⁷ sean llamados Arcángeles no implica necesariamente más que a ellos fueron confiados misiones extraordinarias. Miguel es el único a quien las Escrituras aplican este título, pero hay una buena razón para la opinión de que él puede ser el más elevado de todos los Ángeles”. San Miguel es ciertamente el príncipe de los ejércitos celestiales, pero esto es suficientemente explicado por el poder dado a él por Dios y no necesariamente por superioridad de naturaleza. Creemos que un poder de ese tipo no sería conferido a un Serafín o Querubín, que son el trono viviente de Dios, sino más bien a aquellos que pertenecen al orden de los espíritus ministeriales, a saber, Principados, Arcángeles y Ángeles, quienes “son enviados para servicio de aquellos, que deben recibir la herencia de la salvación”⁸.

Sea lo que fuere, la solución no consiste en la distinción de un Miguel serafín y otro Miguel arcángel. “Mas en cuanto a lo que escribió un docto varón, de que hay dos Migueles, uno serafín, vencedor de Luzbel, y otro Arcángel, custodio de la Iglesia, es una novedad inaudita hasta ahora, y una afirmación sin autoridad ni necesidad”⁹.

El nombre de Miguel es mencionado por tercera vez en el texto del profeta Daniel (cap. 12, 1): “En aquél tiempo se alzaré Miguel, el gran príncipe y defensor de los hijos de tu pueblo...” Sobre lo cual comenta A Lapide:

⁷ Es decir: Miguel, Gabriel y Rafael.

⁸ P. P. PARENTE, *Beyond Space*, 84-85.

⁹ C. A. LAPIDE. *Commentaria* in Dn 10, 13.

“Se alzará Miguel. Esto es, Miguel se levantará en batalla contra el rey del Aquilón, es decir, contra el anticristo, para proteger a los fieles y santos de tantas persecuciones suyas y de Lucifer. Véase sobre esta batalla de Miguel y el dragón, esto es, Lucifer, Apoc. XII, 1 y 3, pues ahí a este lugar de Daniel alude Sn. Juan. De donde Sto. Tomás y otros enseñan sobre esta batalla que el anticristo será muerto por Miguel; porque así se explica aquello de II Tes. II, 8: “al cual (anticristo) el Señor matará con el aliento de su boca”, esto es, con su mandato: “Porque, agrega, Miguel ha de ser su matador en el monte Oliveti, desde donde Cristo ascendió al cielo”. Por tanto Cristo encomendará la ejecución de la sentencia a Miguel, el cual, después de Cristo, es juez supremo y ejecutor de la divina justicia.

Los herejes, como rechazan el patrocinio de los santos y de los ángeles, por Miguel entienden Cristo, mas sin fundamento, como es evidente, pues es cierto que aquí debe entender por un ángel a Miguel quien entendió el cap. X, v. 13 y 21. Pero ahí se entiende a Sn. Miguel Arcángel, porque lo llama príncipe de los judíos. De manera semejante lo llama aquí diciendo: “Quién está a favor de los hijos de tu pueblo”, el cual, a saber, preside y protege a los judíos como a fieles, pueblo de Dios e hijos de los patriarcas, y por consiguiente cuidará al fin del mundo que los judíos se conviertan a Cristo y se salven”¹⁰.

Además de los hechos explícitamente atribuidos a Sn. Miguel Arcángel en la Sagrada Escritura algunos Padres y escritores antiguos han pensado que este ángel ha intervenido otras muchas veces a través de los siglos, ya desde los tiempos bíblicos.

“En este lugar aclara muchas cosas Pantaleón Diácono y archivista de la gran iglesia, en sus homilias de Sn. Miguel, las cuales son consignadas por Luis Lipomano en la fiesta de Sn. Miguel. Porque en estas muchas apariciones ilustrísimas de ángeles, que en otro tiempo acaecieron a los Padres, las atribuye a Sn. Miguel, y así, *primero* de Sn. Miguel entiende aquel salmo, XXXIII, 8: “Mandaré el Señor a su ángel alrededor de los que le temen y librarlos ha”, dice *immitet*, es a saber, como custodia, pues en hebreo es חֹנֶה, *chone*, acampará; y como vierte Sn. Jerónimo, dará vueltas en torno para oponerse Miguel al demonio, del cual se dice también que es como un león rugiente que va por el rededor.

¹⁰ C. A. LAPIDE. *Commentaria...*, in Dn 12, 1.

Asimismo significa el salmista que Miguel prepara y ordena en las estrategias del campamento a los otros ángeles, para la defensa de los fieles. Pues, que nos proteja a la manera de los ejércitos con el escuadrón de los ángeles es patente en Gen. XXXII, 2, donde, cuando Jacob viese ángeles dijo: “las legiones de Dios son estas”. Y en IV Reg. VI, 17: había “un monte lleno de caballos y carros de fuego alrededor de Eliseo”. Y Cristo, S. Mat. XXIV, 53: “O piensas que no puedo llamar a mi Padre y me enviará al punto más de doce legiones de ángeles”, pues que también los demonios se ordenen contra los hombres al modo de ejércitos y tropas lo prueba Tertuliano Lib. IV *Contra Marcion*, XX, ex Lucae VII, 30, donde el demonio, preguntado de Cristo sobre cuál era su nombre respondió “Legión”.

Segundo. Miguel fue quien dirigió la expulsión de Adán del paraíso y le enseñó a trabajar la tierra con el azadón, a sembrar, a cosechar y toda agricultura.

Tercero. Miguel fue quién contuvo el cuchillo de Abraham, para que no matara a su hijo, y en él bendijo a todas las naciones.

Cuarto. Miguel se apareció a Moisés cuando pacía ovejas, todo ígneo en medio de la zarza, ardiendo en ella pero sin consumirla; así mostró una semejanza del parto de la B. Virgen y la generación de Dios hecho hombre. Éxodo III.

Quinto. Miguel fue quien apareció a Balaam en el camino, y yendo él a maldecir a Israel lo corrigió y lo obligó a bendecirlo. Num. XXII.

Sexto. Miguel, haciendo las veces de Dios, dio la ley a los hebreos en el Sinaí, Éxodo XX. Por lo cual los turcos veneran a Sn. Miguel, pues en un libro titulado: *Doctrina Mahumet*, pág. 190, así se encuentra: Miguel, Gabriel, Saraphiel (esto es, *sar*, príncipe, Rafael arcángel, secretarios de la deidad). Y Rábano, lib. I, *De Cruce*, cap. VII así canta de él:

At Michael princeps habitantum, dux et in alto

Te memorat virtute Dei

Simul aetherea cuncta

*Et regere et tegere*¹¹

Y la Iglesia, en la fiesta de Sn. Miguel así lo invoca: “Príncipe gloriosísi-

¹¹ Mas Miguel, jefe de los habitantes (de la tierra) y general también en las alturas. De ti se acuerda por la virtud de Dios, junto con todos los espíritus celestiales, y te dirige y protege.

mo, Sn. Miguel Arcángel, acuérdate de nosotros, aquí y en todo lugar ora por nosotros al Hijo de Dios¹².

Séptimo. Miguel apareció con espada a Josué, cuando dirigía sus tropas contra los enemigos, y le dio aliento para la batalla. Josué, V. Miguel es “general de los escuadrones angélicos” dice Sn. Basilio, hom. *De Angelis*. Porque lo que para los gentiles fue Marte, es a saber, general y jefe de las batallas, eso es para los cristianos Sn. Miguel. Por lo cual los templos y oratorios que en otro tiempo fueron dedicados a Marte por los gentiles en Lunenburgo, Bonn, Colonia, y otros lugares, expulsado Marte, los nombraron y dedicaron en honor de Sn. Miguel, como lo narra D. Braunius, tom. V, *Urbium*, y de él nuestro Serario in Josue cap. V, quaestio XIV, al final. De aquí que Sn. Miguel fuera llamado por los griegos *Archistrategus*.

Octavo. Miguel se apareció a Gedeón y fue adorado por el mismo, y con una vara extensa que sostenía con la mano, tocando las carnes que Gedeón le había ofrecido, provocando el fuego las consumió y subió al cielo en la flama del fuego. Igualmente lo ayudó para que pusiera en fuga un gran número de madianitas con sólo trescientos soldados. Jueces VI y VII.

Noveno. Miguel fue quién en una noche mató 185 000 asirios en los campamentos de Senaquerib. IV Reg. Cap. XIX.

Décimo. Miguel bajó al horno de fuego con Azarías y sus compañeros, e hizo que las llamas fueran como rocío, y conservó a los tres jóvenes ilesos. Dan. III.

Décimo primero. Miguel guardó a Daniel en el lago de los leones. Dan. VI y XIV. De manera semejante Sn. Efrén, orat. *De Quadragint. Martyr*. Tom. III: “Para que, dice, el enemigo no conturbara a los mártires de Cristo, los ángeles guardaban el espacio del estanque; aquí Gabriel, allá Miguel, y desde lo alto Cristo, escrutador de todas las cosas”. Sobre los muertos canta la iglesia: “El signífero tuyo Sn. Miguel las introduce en la luz santa, la cual prometiste en otro tiempo a Abraham y a su descendencia¹³”. Por lo cual Sn. Miguel suele ser pintado con una balanza, como pesando a las almas y a sus obras buenas y malas.

¹² Princeps gloriosissime, Michael archangele, esto menor nostri, hic et ubique semper orare pro nobis Filium Dei.

¹³ Signifer tuus Sanctus Michael inducat eas in lucem sanctam, quae olim Abrahae promisisti et semini eius.

Pues, como dice Villegas in Apoc. XII: “Creése que Miguel ejerce el juicio particularmente con las almas y los cuerpos de los disidentes, y de ahí que lo pinten con una espada y una balanza, porque se declare su suma potestad y la ecuanimidad de la justicia en la estimación de nuestros méritos y deméritos”. Reprende esta pintura Juan Molanus in Lib. *De Picturis*, mas la defiende Serarius in cap. V. Josue, Quaest. XLV, pág. 551. Agrega Villegas que se llama signífero porque llevará con Cristo el signo o estandarte de la Cruz cuando venga éste al juicio final. Igualmente Eckius, hom. 8, *De S. Michaelae*.

Así pues, agrega Pantaleón, Miguel es “quien alegra las iglesias de los fieles de los pueblos, custodia la república de los romanos, arma a los emperadores contra los bárbaros, hace volver victoriosos a los cristianos, libra de las ingentes olas del mar a los que le invocan, procura la fertilidad de los frutos de la tierra, consuela a los pusilánimes, visita a los enfermos, se hace fiador de los pecadores, rechaza el ímpetu de los demonios, apaga la flama de los vicios”. Otra vez: “Por estos dos, dice, Miguel y Gabriel, desciende toda buena dádiva y todo don perfecto, que de lo alto es enviado a la tierra por Dios Omnipotente, porque estas dos líderes, son semejantes a la fuerza de la luz de la divinidad, la cual es una y trina”. Éstas son las alabanzas que según sentencia de Pantaleón se conmemoran en la escritura; pues aunque en la Escritura ellas no se asignan expresamente a Miguel, sin embargo todas las hazañas de los ángeles, rectamente se atribuyen a Miguel, al modo que los actos de los soldados se atribuyen al general. Agrega Pantaleón que el apóstol Sn. Juan había sido en Asia gran predicador de Sn. Miguel, y que tuvo cuidado de que en su honor se le edificara un templo. Y “el emperador Juliano erigió en muchos lugares iglesias a Miguel, sumo príncipe de la milicia celestial, ya que sabía que si se conciliaba la amistad de tal y tan gran general, el cual había derrotado a los ángeles rebeldes en el cielo, cierta y segura confianza podía tener de vencer a los Vándalos”, dice Procopio, Lib. I, *De Bello Wandal*¹⁴.

3. San Miguel en la epístola de San Judas Tadeo

El apóstol Sn. Judas menciona al arcángel Miguel en su epístola canónica (v. 9): ...en tanto que el mismo arcángel Miguel, cuando en litigio con

¹⁴ C. A. LAPIDE. *Commentaria* in Dn 12, 1.

el diablo le disputaba el cuerpo de Moisés, no se atrevió a lanzar contra él sentencia de maldición, sino que dijo solamente: “¡Reprímate el Señor!”.

Este lugar es el único en la Biblia que se le da el título de arcángel a uno de los espíritus celestiales. La voz ‘arcángel’ es de origen arábigo y significa *príncipe*¹⁵. Según la tradición judía Sn. Miguel fue quien sepultó el cuerpo de Moisés, después de haber peleado por este motivo con Satanás.

“Piensa Cœcumenius, –dice A Lapide–, que hubo un altercado entre Miguel y Satanás debido a que Miguel quería sepultar a Moisés honoríficamente, por sus méritos, para que con ello la ley dada por él fuera más recomendable; Satanás no quería, objetando el crimen de homicidio que Moisés había cometido, a saber, que había matado un egipcio, Éxodo II, 12. Agrega Glycas, part. II *Annal.* y Pantaleón archivista, orat. D. S. Michaele, que el diablo se quería vengar de Moisés como de un homicida”¹⁶.

Otros piensan que este altercado fue por raptó del cuerpo de Moisés al paraíso, como se cree de Elías y Enoch. Algunos han llegado a decir que Moisés fue llevado vivo al Paraíso; esta opinión, como observa A Lapide, no tiene consistencia, ya que el mismo texto sagrado dice que Moisés murió y fue a reunirse con sus padres en el seno de Abraham.

San Judas hace mención del dicho enfrentamiento de S. Miguel con Satanás porque “quiere destacar el contraste entre la actitud de los falsos doctores y la del príncipe de los ángeles, S. Miguel, el cual ni siquiera al ángel caído dijo palabra de maldición”¹⁷.

Esta notable humildad es una virtud peculiar del príncipe de los ángeles y queda resaltada en su mismo nombre que lleva, como lo hace notar el comentador jesuita:

“Miguel en hebreo se dice *mi cael*, esto es, ¿quién como Dios? Puesto que esto respondió él humildemente, oponiéndose al soberbio Lucifer que decía “subiré hasta el cielo, seré semejante al Altísimo” Isaias XIX, 13. Agrega Isidoro VII *Etymol.* cap. V, que el nombre de Miguel, esto es quién como Dios, significa que nadie puede ofrecer propiciación o expiación sino sólo Dios. Por tanto menos correcto está Pantaleón archivista de Con en el Encomio de S. Miguel, que se haya en Surio, 29

¹⁵ Véase C. LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram In Epistolas Canonicas*, Ludovicum Vivès, “ed. nova”, París 1881, in Judas 9.

¹⁶ A. LAPIDE, *Commentaria...*, in Judas, 9.

¹⁷ J. SRAUBINGER, *Biblia Comentada*, Progreso, México 1976, en Judas 9.

de Septiembre, al interpretar el nombre de Miguel como “General de los ejércitos de Dios”, porque, aunque esto sea cierto no es la genuina etimología de Miguel”.

De acuerdo con esto el ya citado P. Parente hace las siguientes consideraciones respecto a la humildad de S. Miguel.

“Ambos, Padres y teólogos con bastante unanimidad sostienen que el pecado de la caída de los ángeles fue la soberbia. La soberbia es una falsa estimación de sí mismo; es una mentira, tal como es la humildad verdad. La soberbia es la raíz de la desobediencia, la instigadora de las sediciones y las rebeliones. En aquél periodo de prueba uno de los ángeles supremos reconoció su excelso poder, belleza y conocimiento, pero faltó en dar las gracias y la gloria a Dios. Se volvió envidioso e intolerante de la supremacía del dominio de Dios y, por consiguiente, se constituyó a sí mismo como adversario de Dios: se volvió *Satán*. Como un siniestro relámpago, su perversa mente se hizo manifiesta en el mundo espiritual. Por su exaltada posición muchos ángeles lo siguieron en su loca campaña de odio y rebelión. Fue entonces cuando un grito y un reto se escuchó en los cielos, y se vio un líder elevarse desde la más baja jerarquía, del coro de los arcángeles. Su grito de batalla: ¿Quién como Dios? fue su poderosa arma, y se volvió, después, su propio nombre: *Michael*”¹⁸.

No obstante, la humildad de S. Miguel no empaña lo más mínimo su entereza y su celo por la gloria de Dios. De acuerdo con Gustav F. Oehler, “... este nombre: [Miguel -¿quién como Dios?-] del príncipe de los ángeles no implica puramente un humilde reconocimiento de parte del Ángel (como insiste Caspari, *Uber Micha*, p. 15), sino que es más bien una actual afirmación concerniente al Ángel mismo. El nombre expresa así el carácter irresistible de aquél a quien Dios da el poder para ejecutar sus decretos”¹⁹.

4. San Miguel en la historia posterior a Jesucristo

Aparte de las intervenciones de Sn. Miguel en el antiguo testamento se han narrado en la era cristiana muchas apariciones de este arcángel, algu-

¹⁸ P. P. PARENTE. *Beyond Space...*, 57.

¹⁹ GUSTAV FRIEDRICH OEHLER, *Theology of the Old Testament* (Funck & Wagnalls; New York, 1884 “2da ed”), 446.

nas de las cuales han sido reconocidas por la Iglesia. Las siguientes tres apariciones las trae A Lapide; las dos primeras son referidas por Nicéforo y Cromerio, la tercera ocurrió en Roma y es la que dio origen a la actual fiesta de Sn. Miguel Arcángel, que se celebra el 29 de Septiembre.

“Refiere Nicéforo, lib. VII, cap. L, que Constantino Magno, en el lugar que se llama Sosthenium, había construido dos iglesias en honor de Sn. Miguel, y ahí Sn. Miguel se le apareció y le dijo: “Yo soy Miguel, gran general del Señor de los ejércitos, protector de la fe de los cristianos, que peleo por ti contra los impíos tiranos, ...”. En consecuencia, despertado del sueño, Constantino hizo adornar hermosísimamente aquel lugar, y el altar imperial, construido por la parte oriental con magnificencia y largueza, se convirtió en un templo celeberrimo tanto a los ciudadanos como a los extranjeros. Pero el Arcángel ilustró maravillosamente su santuario con sus apariciones, porque ningún acontecimiento grave, o inminente peligro, o enfermedad desconocida o incurable hubo, que ahí orando a Dios no hallaran fácilmente consuelo y auxilio. Y con suficientemente razón se cree que D. Miguel arcángel acostumbrara aparecerse ahí, e hiciera el lugar salutífero; por la cual gracia también por los anti-guos fue llamado de Sn. Miguel. Hasta aquí Nicéforo.

Narra Cromerio, lib. X, histor, que Lescum, príncipe de Polonia, perseguido por muchos soldados lituanos, los cuales vejaban a Polonia. Y como del trabajo del camino había descansado poco, Sn. Miguel arcángel ahí le asistiera, y le prometió su auxilio, haciéndolo regresar cierto de la victoria; el cual, regresando victorioso, construyó en Lubin un templo al mismo ángel.

Notoria es la dedicación de la Iglesia de Sn. Miguel y su aparición en el monte Gargano bajo el pontificado de Gelasio, que conmemoramos el 8 de mayo. Poco después una iglesia construida fue dedicada por el papa Bonifacio a Sn. Miguel el 29 de Septiembre en lo más alto de la mole, que por la altura es llamada *inter nubes*. Así Addo y Baronio Anno Domini 531. Célebre fue también el templo de Sn. Miguel de Con o Colossas, que, por haberse atrevido el iconoclasta Alexius a violarlo, éste, después de una larga fiesta, fue degollado con la espada por cierto sacerdote suyo, dice Nicetas Coniata lib. III, *Annal, Isacii, Imperatoris*²⁰.

²⁰ C. A. LAPIDE, *Commentaria...*, in Judas 9.

Según hace notar Jean Croisset en su *año cristiano*, el hecho de que no haya apariciones aprobadas de Sn. Gabriel ni de Sn. Rafael posteriores a la venida de Cristo, alude al privilegio de que a Sn. Miguel le ha sido encomendada por Dios la protección de la Iglesia.

“Lo que no admite duda es que san Miguel ha sido siempre venerado como especial protector de la Santa Iglesia; atento a que, después de la ascensión de Cristo a los cielos, no tenemos aparición alguna auténtica de san Gabriel ni de san Rafael, siendo así que tenemos muchas y en muchas partes del glorioso san Miguel, que se ha aparecido a los fieles en muestra de su particular protección a la Iglesia universal. Depranio Floro, poeta cristiano, habla de una aparición de san Miguel en Roma. La del monte Gárgano, provincia de la Pulla, en tiempo del papa Gelasio I, por los años de 493, es la más célebre; y la Iglesia quiso consagrar su memoria por una fiesta particular en el día 8 de mayo. Bonifacio III erigió en Roma una fiesta en honor de san Miguel sobre la eminencia de la mole o del sepulcro de Adriano, que por esta razón se llama *Monte*, y hoy *el castillo del santo Ángel*”²¹.

El mismo autor narra así lo acontecimientos que dieron origen a la fiesta del 8 de Mayo:

“Hacia al fin del siglo v, gobernando la Iglesia de Dios el papa Gelasio, apacentaba su ganado un pastor sobre la cima del monte Gárgano. Demandóse un novillo y metióse en una cueva; el pastor, para obligarle a que saliese de allí, le disparó una flecha, la cual, retrocediendo con la misma violencia con que había sido disparada, hirió al pastor. Quedaron atónitos los circunstantes a vista de tan asombroso suceso, cuya noticia llegó presto a la ciudad de Siponto, que está a la falda del monte, y hoy se llama Manfredonia. Informado el obispo, creyó desde luego que en aquel milagro se ocultaba algún misterio, y para conocer lo que Dios quería dar a entender con aquel prodigio, ordenó un ayuno de tres días en todo su obispado, exhortando a los fieles a que juntasen la oración con el ayuno, pidiendo a Dios se dignase descubrir su voluntad. Oyó el Señor las oraciones del santo Obispo. Al cabo de los tres días se apareció San Miguel, y le declaró ser la voluntad de Dios que fuese singularmente reverenciado en el mismo sitio donde acababa de suceder aquella

²¹ J. CROISSET, *Año cristiano IX*, Rosa y Bouret, París 1864, 690. [septiembre 29]

maravilla, para encender y animar la devoción y confianza de los fieles, experimentando particularmente en aquel lugar los dulces efectos de su poderosa protección.

Penetrado el obispo de agradecimiento y de piedad, juntó al clero y al pueblo; declaróles la visión que había tenido, y fue procesionalmente con todos al paraje donde había sucedido el milagro. Encontraron en él una cueva bastante capaz, en forma de templo: la bóveda natural muy elevada, y sobre la entrada de la misma peña una especie de ventana por donde entraba bastante luz. Erigieron un altar, consagróle el obispo, y celebró el santo sacrificio de la misa. Hízose después la dedicación de la iglesia con la mayor solemnidad y devoción: concurrieron todos los pueblos de la comarca, y duró la fiesta muchos días. Enriquecida la nueva iglesia con preciosísimos dones, no se evacuó por algún tiempo: cantábanse con singular piedad en ella las alabanzas del Señor, y se celebraban los divinos oficios con singular piedad, aumentándose cada día más, desde aquél tiempo la devoción de los fieles al arcángel san Miguel.

No tardó mucho el Señor en manifestar cuán grata le era esta devoción, autorizándola muy de presto con multitud de milagros. Hízose famoso el santuario del monte Gárgano, siendo una de las más frecuentes peregrinaciones de la cristiandad; y los favores, que el Señor dispensaba en él a los que le visitaban, aumentaron por mucho tiempo el concurso de todas las naciones, venerándose como lugar santo la gruta en que sucedió esta maravilla.

Refiere san Pedro Damiano que por los años 1002, habiendo el emperador Otón III quitado la vida a un senador de Roma, llamado Crescencio, contra la fe de su palabra imperial, deshonorando después a la viuda del difunto con escándalo de toda la Iglesia, arrepentido de sus culpas se fue a echar a los pies de san Romualdo, quien le ordenó que fuese desde Roma hasta el monte Gárgano con los pies descalzos a visitar la Iglesia de san Miguel, para dar a Dios y al mundo esa satisfacción por sus pecados; lo que ejecutó el penitente Emperador con grande edificación de toda la cristiandad, siendo este un admirable testimonio de la particular veneración que se profesaba a aquél prodigioso santuario²².

²² J. CROISSET, *Año cristiano V. 182-184* [mayo 8].

Juan XXIII, por un motu proprio del 25 de julio de 1960 suprimió esta fiesta del calendario romano. Otra aparición de Sn. Miguel ocurrió en Francia, como lo narra el citado autor:

“Hay en aquel reino un famoso monasterio llamado *Monte de San Miguel*, erigido en medio del mar sobre un islote o peñón, en consecuencia de otra semejante aparición que hizo san Miguel a san Auberto, obispo de Avranches, el año 709. Para reconocer y para merecer más y más esta antigua protección, el año 1496 instituyó Luis II en Ambosia la orden militar de san Miguel, cuyo gran maestre es el mismo rey; y ordenó que los caballeros trajesen siempre pendientes del cuello un collar de oro compuesto de conchitas enlazadas unas con otras, y pendiente de él una medalla del arcángel san Miguel, antiguo protector del reino de Francia.²³

De otras muchas apariciones de S. Miguel se hace mención en la historia de la Iglesia, y muchos templos han sido dedicados al santo Arcángel; en Constantinopla particularmente existieron muchas iglesias en honor de a S. Miguel, y la dedicación de la principal de ellas dio origen a la fiesta de S. Miguel en la Iglesia bizantina, que se celebra el 8 de Noviembre²⁴. León IV, por su parte, mandó edificar otro templo en el monte Vaticano, con ocasión de la victoria sobre los sarracenos, el cual dedicó a S. Miguel Arcángel²⁵.

Sin embargo, el culto de Sn. Miguel no siempre ha sido ortodoxo, y durante el los inicios del cristianismo hubo por parte de los herejes notables abusos a este respecto, como lo explica el mismo Croisset:

“Son pocos los Santos cuyo culto, al parecer, sea más antiguo que el de los Santos Ángeles, singularmente el de Sn. Miguel. Llegó este culto a ser excesivo y a degenerar en una especie de idolatría desde los principios de la Iglesia. El heresiarca Cerinto, como también Simón Mago, según el testimonio de Tertuliano, de San Epifanio y de Teodoreto, decían que el culto y la veneración de los Ángeles era un grado absolutamente necesario para elevarnos a Dios, sin cuya escala sería el Señor inaccesible a nosotros; siendo por otra parte como un justo reconocimiento debido a la ley que se comunicó al pueblo de Israel por ministerio de un ángel,

²³ J. CROISSET, *Año cristiano IX*, 691 [septiembre 29].

²⁴ Cf. LAMBERTO DE ECHEVERRÍA y otros (dir.), *Año Cristiano, IX Septiembre*, BAC, Madrid 2005. [septiembre 29].

²⁵ J. CROISSET, *Año Cristiano V...*, 186. [mayo 8].

a la cual nos quería sujetar aquel heresiarca. No se podía inventar blasfemia más injuriosa a Jesucristo, nuestro único y verdadero mediador para con el Padre, y el divino libertador que nos eximió de la ley antigua. Contra esta perniciosa doctrina escribió san Pablo a los Colosenses, previniéndoles que no se dejasen engañar con las apariencias de una virtud postiza, sujetándose a un culto supersticioso de los Ángeles y desviándose del de Jesucristo, cabeza única y único mediador de los Ángeles y de los hombres con Dios, su eterno Padre. Los secuaces de Cerinto, que, según Teodoreto, estaban esparcidos por las provincias de Frigia y de Pisidia, habían erigido en ella algunos templos a san Miguel, en los cuales le tributaban un culto que llegaba a ser idolatría. Exterminados después estos herejes, los Católicos, que desde el tiempo del grande Constantino arruinaban los templos de los falsos dioses, conservaban los que estaban dedicados al arcángel san Miguel, por ser muy religioso el culto de los Ángeles, contentándose con purgarlos de las heréticas supersticiones”²⁶.

Finalmente recordemos que San Miguel es invocado especialmente en la oración *S. Michaele archangele, defendenos in proelio*, que se reza al pie del altar después la misa. Esta oración es un resumen del exorcismo contra el demonio publicado por el papa León XIII.

5. La misión de San Miguel en los últimos tiempos

La última vez que el arcángel san Miguel es mencionado en la Biblia ocurre en el Apocalipsis donde San Juan narra la batalla tenida por Miguel contra el dragón. “Y se hizo guerra en el cielo: Miguel y sus ángeles pelearon contra el dragón; y peleaba el dragón y sus ángeles, mas no prevalecieron y no se halló más su lugar en el cielo” Ap. 12, 7 y 8. “Esta batalla, dice Mons. Ballester Nieto, no se ha de entender la misma que narra S. Pedro (II, 2, 4) que hubo en el cielo cuando la defección de Lucifer, sino una batalla que habrá en los últimos tiempos”²⁷. Algunos han visto en este pasaje

²⁶ J. CROISSET, *Año Cristiano IX...*, 687-688 [septiembre 29]; Para un estudio histórico y arqueológico más detallado del culto de San Miguel Arcángel en Italia véase C. CARLETTI - GIORGIO OTRANTO, *Il Santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano delle origini al secolo X*. Edipuglia 1990, y también J. STILTINGO, (et al.) *Acta Sanctorum...*, Septembris, die 29; para la historia del culto de San Miguel en la Inglaterra medieval véase R. F. JOHNSON, *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, Boydell Press, Woodbridge 2005.

²⁷ Cf. J. STRAUBINGER, *Biblia Comentada*, en Ap. 12, 7.

al mismo Cristo significado en el nombre de Miguel, según dice A Lapide: “Alcázar por Miguel entiende Cristo, por sus ángeles, los Apóstoles y predicadores, quienes expulsaron de la gentilidad al dragón, esto es, al diablo y su culto e idolatría”²⁸. Pero el erudito jesuita muestra no estar de acuerdo con esa opinión:

“Digo que, históricamente, aquí se alude a la batalla de Lucifer y los suyos contra Miguel y sus seguidores en el cielo. Pues ello se aprecia aquí clarísimamente, porque entonces Lucifer, expulsado del cielo con los suyos, de ángel quedó hecho demonio. De donde Ruperto nota que aquí se señala aquella fuerte lucha de Miguel y sus ángeles contra Lucifer, y aquella victoria es felizmente realizada, no tanto por la virtud angélica, cuanto otorgada por la santísima potestad divina. De donde David, no de ángel, sino del mismo Dios “Tú, dice, quebrantaste la cabeza del dragón” Sal. LXXIII, v. 14. Por otro lado los mismos ángeles, triunfadores y victoriosos “Ahora, dijeron, ha sido hecha la salud y la virtud, y el reino de nuestro Dios y la potestad de su Cristo”. Mas por esta batalla simbólicamente se significa la guerra que Lucifer hará durante días contra los fieles de la Iglesia y a sus tutelares los ángeles; más profética y genuinamente a la letra, se significa la batalla que él mismo hará acérrimo por última vez al fin del mundo contra los santos. Pues esto aquí propiamente se pretende decir, puesto que es una continua profecía del fin del mundo. Así Beda, Haymo, Aretas, Villegas, Ribera aquí, y S. Gergorio, hom. 34 in Evang. Y XXXII Moral, XII: “Caerse, dice, las estrellas del cielo, es abandonar varios la esperanza celestial, y con aquél líder, codiciar la gloria del siglo”. Esto es patente así en Daniel XII, 1. Entonces, por tanto, peleará Miguel con sus ángeles contra Lucifer y sus demonios, ayudando, confortando y animando a los cristianos más fuertes y constantes, para que él con Elías y Enoch, abierta y generosamente se oponga al anticristo, con el cual y por el cual peleará Lucifer por la seducción, la astucia, los fraudes, los falsos milagros, la hipocresía, el dinero, los tormentos, y las demás armas y artes que él sugerirá al Anticristo. Otra vez entonces peleará Miguel defendiendo a estos fieles en el juicio de Dios, principalmente después de su muerte contra las acusaciones del diablo. [...]

²⁸ C. A. LAPIDE, *Commentaria in Scripturam Sacram In Apocalypsin S. Joannis*, Ludovicum Vivès “ed. nova”, París 1881, in Ap. 12. 7.

De este lugar coligen los Doctores que S. Miguel fue y es el príncipe de todos los ángeles, al cual siguieron en obsequio de Dios, y consecuentemente perseveraron en el cielo, al modo que Lucifer fue príncipe de todos los que cayeron. Porque Sn. Miguel fue en otro tiempo protector de la sinagoga de los judíos y ahora es protector y príncipe de la Iglesia de los cristianos. De donde es llamado por la Iglesia, en el oficio de S. Miguel²⁹ “Primero del ejército celestial, vencedor y pisoteador de Zabulón (esto es, del diablo), príncipe de la milicia celestial, prepósito del Paraíso”³⁰.

En suma, Sn. Miguel será al final de los tiempos protector de los fieles, caudillo de los ángeles en su última guerra contra el demonio, propiciador de la conversión del pueblo judío, protector de la Iglesia y triunfador de Lucifer y del Anticristo; ya que, como dice Fillion: “El arcángel se levantará como defensor de Israel (cf. Dn. 10, 13-21) e intervendrá victoriosamente para poner fin a la persecución del Anticristo”³¹.

Bibliografía

- AQUINO, TOMÁS DE, *Summa Theologica*, B. A. C. Madrid 1964.
- PARENTE, FR. PASCAL P. *Beyond Space*, TAN Books & Publishers; Rockford, Illinois, 1973.
- LAPIDE, C. A, *Commentaria in Scripturam Sacram In Epistolas Canonicas*, Ludovicum Vivès, París, 1881 “ed. nova”
- _____, *Commentaria in Scripturam Sacram In Apocalypsin S. Joannis*, Ludovicum Vivès, París, 1881 “ed. nova”
- _____, *Commentaria in Scripturam Sacram, Complectens expositionem litteralem et moralem in Danielelem, Osee, Joelem, Amos*, Ludovicum Vivès, París, 1876 “ed. nova”.
- SRAUBINGER, J., *Biblia Comentada*, Progreso, México, 1976
- OEHLER, G. F., *Theology of the Old Testament*, Funck & Wagnalls; New York, 1884².

²⁹ Primas coelestis exercitus, Zabuli victor et calcator, militiae coelestis princeps, Paradisi prepositus.

³⁰ C. A. CORNELIUS, *Commentaria...*, in Ap. 12. 7.

³¹ L. C. FILLION, *La Saint Bible Commentée Texte latin et traduction française; Commentée d'après la Vulgate et les textes originaux. A l'usage des séminaires et du Clergé, Letouzey et Ané; Paris, 1903³*, en Dn. 12, 1.

- FILLION, L.C., *La Saint Bible Commentée Texte latin et traduction française; Commentée d'après la Vulgate et les textes originaux, A l'usage des séminaires et du Clergé*, Letouzey et Ané; Paris, 1903³.
- CROISSET, J., *Año cristiano IX*, Rosa y Bouret; París, 1864
- STILTINGO, J. (et al.) *Acta Sanctorum*, Septembris, T. VIII. Palmé; París-Roma, 1865
- CARLETTI, C. – OTRANTO, G., *Il Santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano delle origini al secolo X*, Edipuglia, 1990
- JONHSON, R. F., *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, Boydell Press, Woodbridge, 2005.
- WEST, C., *St. Michael the Archangel in Late Antiquity*, University of Colorado at Boulder, Undergraduate Honors Theses, 2014, 737.

M. MULER-COLARD, *El otro Dios. La queja, la amenaza y la gracia (Fragmentos 68)*, Fragmenta, Barcelona 2020, 128 pp. ISBN 978-84-17796-36-5

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010008>

¿Cómo imaginamos a Dios? Es una pregunta quizá algo banal, simple, que ya se habrá escuchado. Pero no deja de ser válida, o más que eso. Es una duda cuya respuesta puede determinar nuestra trayectoria espiritual, que puede ser una marcada por una relación sana con Dios, u otra patológica, en donde aparecen diversos vicios, acciones enfermizas y otras características que generan rechazo y visiones sesgadas sobre la fe.

Imaginars a Dios de una u otra manera, no obstante, es parte del proceso de un discernimiento, adecuado o no, del creyente. Sin embargo, existe una criba, un momento, un punto vital que, irremediabilmente, cuestiona todas las imágenes de Dios que hemos construido, junto con las posteriores prácticas asociadas a ello. Me refiero a la vivencia descarnada del mal, sobre todo cuando éste surge desde la desgracia, de lo inesperadamente doloroso y terrible.

Cuando toca la fibra misma de la vida, de nuestra vida, el mal es capaz de derribar todo. Y cuando hablo de todo, me refiero también a las concepciones divinas, las seguridades religiosas que han estado presentes, como una especie de barrera protectora de la desgracia. Llega el mayor de los sinsentidos, el mal, y esa cerca cae de manera fácil, casi sin resistencia.

Entonces, ¿qué hacer? ¿Por qué esto sucede, sobre todo a la gente buena, la que queremos, nuestros cercanos? Dicho en teológico, la teología de la retribución se despedaza ante nuestros ojos. Aunque esta se resiste a ser abandonada.

El primero, en las Escrituras, que pone de cabeza este sistema en apariencia ordenado y claro, es Job. Pero no es el propósito de este escrito detenerme a realizar una caracterización de tan imprescindible escrito. Ya

existe muchísima tinta derramada sobre el libro, sus características literarias y teológicas. Lo que estas palabras quieren mencionar es el efecto de las reflexiones que la teóloga francesa Marion Muller-Colard realiza en *El Otro Dios* (Fragmenta, Barcelona 2020), una de las obras teológicas más impactantes que me ha tocado leer.

Destaco de este libro su lenguaje. No es, precisamente, el tipo de escritura propia de un texto de orden académico (que no es malo, por lo demás, pues está pensado para comunicar un determinado conocimiento de una forma determinada). Las palabras brotan desde el corazón mismo de la experiencia, desde la sabiduría, desde el saborear la realidad que se hace patente en los pasos de la persona. No es sólo una escritura «científica», es un relato «sapiencial» que habla tan claro como el más nutrido artículo académico.

En este punto, la experiencia vital de la escritora es un punto más de la reflexión teológica. Su historia no es un relleno o un ejemplo que ilustra sus ideas, sino que forma parte de ese acervo que entra a las manos y ojos del lector como el testimonio claro de una teología de a pie, de la que es conversada en una banca de plaza, mientras el viento de la tarde refresca la jornada. No puedo dejar de pensar en la forma cercana que un gigante humilde de la teología, como lo es Leonardo Boff, quien en textos como *Los Sacramentos de la Vida* o *la Vida de los Sacramentos* destila ese lenguaje cercano, sencillo, amistoso, que no deja, empero de estar nutrido de la más profunda y sistemática reflexión teológica.

El camino que el lector emprende está lleno de explicaciones, experiencias, palabras llenas de esperanza y también de angustia. Si alguien pudo compenetrarse profundamente en el corazón del, como Muller-Colard llama, hermano Job. Como mencioné antes, se han publicado excelentes libros exegéticos acerca de esta figura veterotestamentaria. Pero este texto guarda una riqueza, que sólo nace de quien ha entendido, en esa unidad de razón y corazón, el carácter de la tragedia del mal desgraciado.

Evidentemente la autora no queda empantanada en el dolor lacerante que motiva sus reflexiones, sino que realiza un itinerario que, bajo la compañía de Job, el «viejo hermano», busca dar razón de aquel quiebre vital que el mal produce en la vida. Curiosamente, es posible hablar desde el sinsentido del mal, es casi una exigencia del dolor mismo que lo impronunciable, lo imposible-de-decir exige como acto segundo (el primero es el del silencio, la mudez).

Como ya mencioné, no es un tratado del mal a partir de Job, sino una reflexión desde la sabiduría de la experiencia del dolor, de la desgracia. Desde su saber teológico, Muller-Collard realiza un recorrido que se puede caracterizar desde tres conceptos: la Queja, la Amenaza, y la Gracia.

La Queja no es simplemente las continuas lamentaciones diarias que pueden escucharse en el quehacer cotidiano. No, no es lo mismo la(s) queja(s) que la Queja, así, con mayúscula. Es esta última una sensación, una verdadera fuerza autónoma que nace del quiebre producido al encasarse una determinada imagen de Dios y la realidad decepcionante¹. Esa forma de concebir a Dios es bastante común, muy extendida, lamentablemente, entre los creyentes: la idea de una relación contractual, la cual nos salvaría de la posibilidad de una desgracia, de un mal-desgracia. No es el dolor en sí, la desgracia de perder todo lo que hace que Job manifieste esa Queja, sino que es la dolorosa constatación de que el contrato fue violado, la cerca echada abajo, el mal ha aparecido y nos ha golpeado.

En el fondo, el contrato roto contenía la idea del Buen Dios y de la teología retributiva. Era una seguridad que se ha desplazado por lo inimaginable en el horizonte del beneficiado del «documento» contractual, por un hecho que ha hecho aparecer la Queja².

Delante de ella, la Amenaza. Esa amenaza que surge porque el cerco ya ha sido volteado, porque ya no existe la confianza plena en el Dios contractual. Esa amenaza que se cierne sobre la vida del ser humano, cuando ese sinsentido (disculpen la repetición, pero creo firmemente que no ha mayor carencia de sentido que el mal, lo que plantea serias dudas sobre la facticidad de la teodicea en su versión más tradicional) abre las compuertas para que aparezca, para que permanezca, para que se transforme en la sombra constante que nos recuerda los pactos rotos con quien debía mantener el orden establecido de «los buenos reciben cosas buenas/los malos reciben cosas malas». Eso que una religiosidad del intercambio hace posible, pero que, ante los ojos de la dura realidad, finalmente se vuelve angustia, decepción y respuestas que van desde una protesta por la racionalidad de los hechos cotidianos que ha sido violentada, hasta la irracionalidad y la actitud defensiva.

¹ Cf. MULLER-COLARD, M., *El otro Dios*, Fragmenta, Barcelona 2020, 35.

² Cf. MULLER-Colard, M., *El otro...*, 35-48.

A este punto, Muller-Collard considera también que la desgracia no es *injusta*, ya que es algo que supera la idea de una justicia, de una retribución. La desgracia no es castigo ante situaciones en apariencia reñidas con el «contrato». El buen Job es prueba de ello³.

Me llama la atención la caracterización que la autora francesa hace de los *amigos de Job*⁴, con una evidente carga de experiencia que traspasa al papel, y que nos invita también a la reflexión ante la amistad y sus fundamentos. Sí, este texto y el libro comentan desde la sabiduría la experiencia del mal, pero también, bajo el mismo colador, aparecen esas figuras que se sientan a nuestro lado en el momento del dolor, que nos apoyan con supuesta amistad... hasta que aflora la Queja. «Los amigos de Job soportan la desgracia mientras esté contenida dentro del cercado. Cuando gruñe la Queja de Job y se arrasa a su paso con el sistema retributivo entero, con el dogma, con toda aplicación religiosa, cuando Job, en su grito, vuelve obsoleta toda idea de justicia, los amigos le dan la espalda»⁵. Sin duda, en las grandes desgracias y angustias de nuestra vida hemos visto pasar personas así. Sin duda, es una manera, otra más, de reivindicar la riqueza atemporal del libro de Job, el mismo que camina al lado de la autora.

Y es por ello que todas las conjeturas, todas las dudas que emanan desde la Queja superan cualquier construcción mental, dogmática, cualquier forma religiosa que pueda dar una cierta seguridad, falsa por lo demás.

Por ello es fundamental el cambio de ese dios contractual, constructor de cercas (¿pagano?) al verdadero Dios, a quien presentar nuestras palabras (el acto segundo, después del silencio ante el mal): «Un Dios que nos ha arrastrado fuera del cercado de todas nuestras garantías tenemos que dirigirle la palabra, plantearle preguntas insistentes y hemos de arder en deseos de oír cada palabra de su boca»⁶.

Finalmente, la Gracia, que en el fondo es el ingrediente más adecuado, por llamarlo así, para purificar o, más bien, «reemplazar» al Dios contractual con el Otro Dios, el Inconmensurable que, después del silencio, res-

³ Cf. MULLER-COLARD, M., *El otro...*, 82-84.

⁴ Cf. MULLER-COLARD, M., *El otro...*, 70ss.

⁵ MULLER-COLARD, M., *El otro...*, 73.

⁶ MULLER-COLARD, M., *El otro...*, 86.

ponde las quejas profundas de Job y de, sin duda, miles de personas en el hoy pandémico que asola nuestras formas de ver y entender el mundo.

Y esas respuestas no vienen como un pormenorizado set de razonamientos lógicos, basados en una sistematización perfecta. Dios invita al doliente, como respuesta, a contemplar la creación y, junto con ello renovar esa confianza en quien, además de estar *junto a nosotros*, re-crea nuestra vida y nos muestra el valor de la vida misma y de la misma creación que sirve de espacio vital. Es esta obra de las manos de Dios lo verdaderamente opuesto al caos del sinsentido, y es Él quien puede abrir los postigos de las ventanas para admirar tal espectáculo⁷: *«Oí con él la gratitud absoluta y sin concesiones que nos trae al mundo. La transmisión, con la humanidad, del credo divino que se dice en pocas palabras cada día de la creación: esto es justo y bueno. No la desgracia, no el sufrimiento, sino todo lo que se opone al caos. Y la vida, a pesar de su precariedad, se opone necesariamente al caos»*⁸.

Cada vida es valiosa para Dios, sin importar cuánto dure. Cada existencia es la respuesta clara contra el caos del mal, su sola presencia. Y esa presencia es también llena de la certeza de la compañía de Dios, que no está en alturas de grandeza, en una posición de Dios Garante de contratos. Es el Dios que está, más bien, a la altura del ser humano, que finalmente despierta al ser humano la Grandeza que no avasalla ni está atada a dogmatismos, Grandeza que no humilla, sino que produce en el ser humano ese estremecimiento, *«que suscita el deseo y los impulsos más saludables»*⁹.

Esto es, en el fondo, la Gracia. Éste es Dios. Y ésta es la respuesta contra el mal, contra el caos, contra la carencia radical de sentido.

Luciano Troncoso Gutiérrez

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile
ltroncoso@ucsc.cl

⁷ Cf. MULDER-COLARD, M., *El otro...*, 100.

⁸ MULDER-COLARD, M., *El otro...*, 99.

⁹ MULDER-COLARD, M., *El otro...*, 122.

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, nú-

mero, 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.

Las citas textuales con una extensión de hasta tres líneas van entre comillas en el mismo párrafo. Si son de más de tres líneas van sin comillas, en párrafo aparte y con una sangría en el lado izquierdo de 4 cm.

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 *cursiva*, 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 anales-teologia@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

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 es
editada por la
Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía
de la Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2021,
en los talleres de
..., Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 22.2

Segundo semestre 2020

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- No saber y no reconocer: dos metáforas para pensar la crisis desde la resurrección de Jesús
Not knowing and not recognizing: two metaphors to think about the crisis since the resurrection of Jesus
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 185-205
- familia y la vida de fe en tiempo de crisis
Family and life of faith in times of crisis
EDGAR ENRIQUE VELÁSQUEZ CAMELO 207-226
- La caridad punto de encuentro: el diálogo entre saberes para potenciar las actividades de proyección social
The charity meeting point: the dialogue between knowledge to encourage the activities of social impact project
PIEDAD GAÑÁN ROJO 227-245
- Claves hermenéuticas para una reflexión teológica
Hermeneutical keys for a theological reflection
ANTONIO BENTUÉ 247-273
- El cuestionable reaprovechamiento de recintos en la creación del espacio litúrgico
The questionable reuse of enclosures in the creation of the liturgical space
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO 275-307
- Virtualización de la Experiencia Religiosa: Algunas Interpelaciones de la Cibercultura a la Acción Evangelizadora de la Iglesia
Virtualization of the Religious Experience: Some Interpellations of the cyberculture to the Evangelizing Action of the Church
ALEJANDRO CERDA SANHUEZA 309-326
- NOTAS
- San Miguel Arcángel en los comentarios de Cornelio a Lapide
St. Michael the Archangel in Cornelius à Lapide's commentaries
SALVADOR DANIEL ESCOBEDO 327-346
- RESEÑAS
- M. Muler-Colard, *El otro Dios. La queja, la amenaza y la gracia (Fragmentos 68)*, Fragmenta, Barcelona 2020, 128 pp. ISBN 978-84-17796-36-5
LUCIANO TRONCOSO GUTIÉRREZ 347-351