

ISSN 0717-4152

# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 13.1

Primer semestre 2011



**ANALES DE TEOLOGÍA**  
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN  
(An. teol.)

ISSN 0717-4152

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

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados

**DIRECTOR**

**Mg. Patricio Merino Beas**

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

**CONSEJO EDITORIAL**

**Dr. José Luis Barriocanal**

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

**Dr. Eberhard Bons**

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

**Dr. Arturo Bravo Retamal**

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

**Dr. Hernán Cardona**

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 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**

(Instituto de Ciencias Religiosas. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile)

**Dr. Víctor Martínez Morales**

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

**Dra. Lorena Miralles Maciá**

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

**Dr. Jean Louis Ska**

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

**Mg. Pablo Uribe Ulloa**

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

**Dirección**

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850.

Concepción, Chile

Teléfono (56-41) 2735669

E-mail: [analesteologia@ucsc.cl](mailto:analesteologia@ucsc.cl)

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

**Diseño/producción editorial**

Oscar Lermenda

# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

---

Volumen 13.1

Primer semestre 2011



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



# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 13.1

Primer semestre 2011

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- La Iglesia en el mundo según el *De civitate Dei* de San Agustín / The church in the world according to *De Civitate Dei* of San Agustín  
AGOSTINO MOLteni ..... 7-39
- Palabra de verdad y evangelio de salvación. A propósito de la vuelta a la conversión / The true and gospel word of salvation. Speaking of the return to the conversion  
CÉSAR IZQUIERDO ..... 41-59
- La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones de John Hick / The critic of Gavin D'Costa to the pluralist theology of the religions of John Hick  
LUIS SANTAMARÍA DEL RÍO..... 61-118
- El diálogo ecuménico como ejercicio de la fraternidad cristiana. Bases para una pastoral ecuménica / The ecumenical dialogue as a practice of christian fraternity. Basis for an ecumenical pastoral  
PATRICIO MERINO BEAS ..... 119-142
- Acotando el concepto de fundamentalismo: una definición / Narrowing the concept fundamentalism: a definition  
ALEXANDRA AINZ..... 143-171
- Santiago: estructura y retórica de la integridad / Santiago: Structure and rhetoric of integrity  
FRANCISCO MENA OREAMUNO ..... 173-222
- La espiritualidad en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez / Spirituality in the technological production of Gustavo Gutiérrez  
EDITH GONZÁLEZ BERNAL..... 223-254
- NOTAS
- Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración / Chile, a table for everyone. Exclusion and integration  
ARTURO BRAVO RETAMAL ..... 255-270
- Reflexiones acerca de la purificación espiritual / Reflexions on the spiritual purification  
CARDENAL JORGE A. MEDINA ESTÉVEZ ..... 271-283

## RESEÑAS

J.L. Bastero de Eleizalde, <i>El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica</i>	
CLAUDIO SOTO H.....	285-288
A. García Ibáñez, <i>La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico</i>	
JOSÉ MANUEL FIDALGO ALAIZ.....	289-292
Marcial Sánchez Gaete (Dir.), <i>Historia de la Iglesia en Chile, Tomo II: La Iglesia en tiempos de independencia</i>	
P. RAMÓN RAMÍREZ.....	293-294

## LA IGLESIA EN EL MUNDO SEGÚN EL *DE CIVITATE DEI* DE SAN AGUSTÍN

### THE CHURCH IN THE WORLD ACCORDING TO *DE CIVITATE DEI* OF SAN AGUSTÍN

**Agostino Molteni<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile.

#### Resumen

Los cristianos de nuestro tiempo aún viven el mundo con una “perspectiva modernista”. Para superar esta perspectiva que no corresponde a los datos de la Tradición, puede ser importante releer la lección del *De civitate Dei* de san Agustín, que afirma la existencia en este mundo de dos “ciudades”: la *civitas Dei*, la de los que viven atraídos por una gracia indebida que los hace felices; y otra, la de los que no han tenido aún la experiencia de esta gracia, pero que pueden entrar en la *civitas Dei*. Por eso la relación de los cristianos con el mundo no es dialéctica, sino que es el anuncio de la posibilidad para todos de vivir el mismo asombro lleno de gracia que genera la *civitas Dei*.

**Palabras clave:** *Civitas Dei*, Iglesia, acontecimiento, gracia, modernismo, dialéctica.

#### Abstract

The our time Christians are still living the world with a “modernist perspective”. To overcome this perspective that does not correspond to the data of tradition, may be important to retake the lesson of *De civitate Dei* of St. Augustine, who affirms the existence of two “cities” in this world : the *civitas Dei*, in which people live attracted by an undue grace and this make them happy, and another, in which people do not have the experience of this grace yet, but they can enter to the *civitas Dei*. That’s why the relation between Christians and the world is not dialectical, but it is the an-

<sup>1</sup> Licenciado en teología y doctor en literatura. Profesor de teología fundamental en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo: agomolteni@yahoo.com

nouncement of the opportunity for everyone to live the same amazement full of Grace generated by the *civitas Dei*.

**Key words:** *Civitas Dei*, the Church, evening, grace, modernism, dialectic.

Si hemos elegido el *De civitate Dei* de san Agustín para mostrar la presencia de la Iglesia en el mundo en el contexto de la temática que nos interesa<sup>2</sup> es porque, en nuestra opinión, los cristianos de nuestro tiempo pueden caer en el peligro de vivir en la sociedad con una perspectiva que se puede definir “modernista”, es decir, preocupada en su relación con la modernidad, preocupación que no corresponde a los datos de la Tradición.

Escribe Péguy:

En el mundo moderno todo es moderno y, sin duda alguna, el golpe mejor dado por el modernismo y el mundo moderno al cristianismo, a la Iglesia y a lo que queda de la cristiandad es que, en muchos sentidos, casi en todos los sentidos, los transformó en modernos. (...) Se habla mucho de un cierto modernismo intelectual. Esta pobreza no hubiera hecho ningún estrago, sólo hubiera sido risible si el camino no se le hubiera preparado, si no hubiera habido este gran modernismo del corazón, este grave, este enormemente grave modernismo de la caridad<sup>3</sup>.

Para Péguy, la “caridad” coincide con la acción de la gracia en la historia<sup>4</sup>, y el rechazo y el desprecio de ella ha producido la descristianización.

<sup>2</sup> Este artículo amplía los contenidos de una charla que he dado en el contexto de un seminario interno de profesores del Instituto de teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción sobre el lema de la Iglesia en Chile para el Bicentenario: “Chile una mesa para todos”. De antemano expreso mi deuda de gratitud para con P. Giacomo Tantardini, eximio estudioso de san Agustín que con sus clases en Roma y en Padua me ha introducido en la visión del *De civitate Dei*. Cf. G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, Associazione San Gabriele, Roma 2003; *Senso religioso, peccato originale, fede in sant'Agostino*, Instituto San Gabriele, Roma 2006; *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Città nuova, Roma 2006; *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

<sup>3</sup> C. PEGUY, *Notre jeunesse, Œuvres en prose complète*, III, Gallimard, Paris 1992, 98-99.

<sup>4</sup> Notamos de antemano, que también “para Agustín *caritas* es sinónimo de gracia y de Espíritu Santo”: J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 147.

Lo que falta en la Iglesia moderna, para Péguy, es el reconocimiento de la operación de la gracia. El “modernismo” es, por tanto, negar el misterio y la acción de la gracia. Para Péguy el modernismo es ante todo un error de perspectiva, un error de método. El error de perspectiva de los cristianos “modernistas” consiste en pensar que, faltando una relación *real*, un vínculo *real* y por eso un interés *real* por el hecho cristiano, es suficiente explicar al hombre de hoy el cristianismo, dar al hombre moderno las razones del cristianismo.

Es significativo cómo esta perspectiva “modernista” usa categorías como “los lejanos”, “los últimos”, “los excluidos”, que son siempre considerados en relación a una condición “eclesialmente institucionalizada”. De este modo, los no creyentes son considerados por la Iglesia como un “problema” que hay que resolver. Esta dinámica de “dentro” y “fuera”, de “lejano” y “cercano” indica una perspectiva que no nos parece adecuada a la Tradición eclesial. Esta mentalidad “dialéctica” se debe en buena parte al hecho de que se ha olvidado la lección contenida en el *De civitate Dei* de Agustín que, en este sentido, vale la pena retomar para reconocer y superar esta mentalidad.

## I. ORIGEN, FELICIDAD E HISTORIA DE LA *CIVITAS DEI*

Es muy común una interpretación del *De civitate Dei* como si fuera una obra de filosofía de la historia, de teología de la historia<sup>5</sup>. Si así fuera, al hombre descristianizado de la modernidad, resultaría como una apología de algo que ya no le interesa<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> El mismo Gilson, gran interprete de Agustín, define esta obra como “un discurso sobre la historia universal” y a su autor como un “teólogo de la historia”. E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965, 90. 91-92.

<sup>6</sup> El entonces cardenal Ratzinger en una entrevista, hablando de los jóvenes de nuestros días, ha dicho: “Se puede notar que las nuevas generaciones no necesitan entrar en discusión con el pasado de la fe en el modo en que ha sido tan violentamente ocupada la generación de los rebeldes religiosos del post-Concilio. No necesitan rechazarlo pues es un pasado que ya no les interesa”. Cf., J. RATZINGER, *Un passato che non li riguarda, 30 Giorni*, n. 1 (enero 1994), 10.

## Agustín, el “cronista” de la acción de la gracia

En esta obra, la genialidad de Agustín no consiste en ser ante todo un teólogo, sino que en ser simplemente un “cronista” que reconoce y describe lo que ve; y, justamente por ser “cronista”, actuando como el “cronista”, el testigo histórico, reconociendo la realidad de lo que acontece, es también realmente teólogo.

Los estudiosos de san Agustín han mostrado que no se debe pensar que el *De civitate Dei* fue escrito sólo en ocasión del saqueo de Roma del 24 agosto de 410 por parte de los Godos<sup>7</sup>. Este hecho sólo ha acelerado la síntesis que Agustín hará en el *De civitate Dei* de temas, en especial el de las “dos ciudades”, que ya eran presentes en obras escritas veinte años antes. Sin embargo, el saqueo de Roma del 410 había provocado en la cristiandad fuertes repercusiones que continuaban aún dos años más tarde, en el 412, fecha en que Agustín empieza a escribir su obra. Los paganos acusaban a los cristianos de que su Dios no había salvado la ciudad<sup>8</sup>, de que la fe en Cristo no había impedido aquella tragedia, que Cristo era impotente para obrar una salvación efectiva en la historia; en fin, era la duda sobre la verdadera encarnación de Dios en la historia, sobre su verdadera divinidad que se había mostrado impotente frente a los eventos de la historia. Además, y como consecuencia, la Iglesia entendida como *civitas* que vive en el mundo, era por tanto algo sólo ilusorio, pues Cristo se habría demostrado impotente para generar una vida nueva en la historia, un nuevo “poder” en la historia, al contrario de los dioses antiguos que habían asegurado el poder imperial de Roma hasta los confines del mundo.

<sup>7</sup> A. PIERETTI, *Introduzione a La città di Dio*, Città nuova, Roma 1997, XXVII. En esta introducción se encontrará una amplia presentación de la génesis del *De civitate Dei*.

<sup>8</sup> PRZYWARA ha escrito sobre la actualidad de Agustín: “Agustín es el genio de la escatología para este mismo espíritu europeo. La vida personal de Agustín queda enmarcada en el derrumbamiento del primer gran período de Europa: el mundo grecorromano. Escribió *La ciudad de Dios* como un canto fúnebre a la ciudad arrasada. Ante los muros de la ciudad en que agonizaba Agustín, estaban ya las hordas de los vándalos. La reviviscencia histórica de Agustín en Tomás y en Escoto acontece en un tiempo que contempla la lenta desaparición del segundo gran período de Europa, el germánico ‘Sacro Imperio Romano’. Finalmente, el moderno renacimiento de Agustín, de Descartes a Hegel y de Baader a Kierkegaard desemboca, entre las convulsiones de nuestra actualidad en la agonía de la tercera (y quizá última) europeidad, la Europa del Humanismo”. E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984, 22. Recordamos que esta obra fue escrita en 1934.

La respuesta del *De civitate Dei* se podría definir como “política” en cuanto quiere mostrar que el Dios cristiano es distinto de la mitología platónica contenida en el *Banquete* por la cual “nullus deus miscetur homini”<sup>9</sup>; quiere mostrar que el Dios cristiano, no es “competente sólo para una felicidad trascendental” y no se autoexcluye de “los acontecimientos políticos”, de “las ejecuciones vitales del mundo”<sup>10</sup>. El Dios cristiano de Agustín es un “Dios político”, es decir, un Dios presente en la historia pues con su acción crea una nueva *polis* en la historia, una ciudad, la *civitas Dei* que es justamente el tema del *De civitate Dei*.

Sin embargo, no estaban sólo las acusaciones de los paganos. También en el ámbito cristiano había confusión: muchos cristianos habían sido muertos, las vírgenes cristianas habían sido violadas por los bárbaros<sup>11</sup>, es decir, se puede pensar que también entre los cristianos muchos se preguntaban por qué la fe no los había salvado; en el fondo, se dudaba sobre el real poder de Cristo. Se podía ver en esta objeción una forma de maniqueísmo: ¿por qué los males persiguen también los cristianos?; ¿por qué los bienes y los males son comunes a todos?<sup>12</sup> ¿En qué consiste entonces la felicidad cristiana, el poder cristiano?

Los primeros diez libros del *De civitate Dei* son “apologéticos”. Agustín dice que los dioses no han servido no sólo para la felicidad terrenal de los romanos (primeros cinco libros), sino tampoco para la felicidad eterna (los libros del sexto al décimo). Esta defensa no es intelectual y, por eso, es hecha sin rencor hacia las virtudes romanas que Agustín estima; es más, es simplemente la “crónica” de hechos que Agustín señala –en referencia a la historia de Roma– de la impotencia de los dioses para donar la salvación temporal y eterna.

Sin embargo, el *De civitate Dei* no puede ser reducido a una obra sólo apologética, de defensa de algo real, histórico como lo es la Iglesia. De hecho, en los sucesivos doce libros (del XI al XXII) Agustín muestra que “lo

<sup>9</sup> *De civ. Dei*, IX, 16. Para Platón, que Agustín cita, la sublimidad de la divinidad consiste justamente en no contaminarse con las vicisitudes históricas del hombre: “Et hoc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attractione hominum contaminantur”. Cf., *Ibidem*.

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, FAX, Madrid 1972, 51-52.

<sup>11</sup> *De civ. Dei* I, XVI.

<sup>12</sup> *De civ. Dei* I, VIII.

que defiende realmente la *civitas Dei* es el milagro de la gracia”<sup>13</sup>. En efecto, ya en el inicio del primer libro, describiendo la dinámica histórica de la gracia cristiana que es el núcleo de esta obra, escribe: “Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos”<sup>14</sup>. De este modo, la “apología” de la Iglesia, la defensa de la *civitas Dei*, es para Agustín la “crónica” de la acción de la gracia, es decir, de cómo los “enemigos” que acusan a la Iglesia pueden, tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. En efecto, la intención real del *De civitate Dei*, sobre todo en su segunda parte (los libros XI-XXII), es simplemente, según dice Agustín, la descripción del “origen, del desarrollo y respectivos términos de las dos ciudades, de la terrenal y de la celestial que, como hemos dicho, en este correr de los tiempos son de alguna forma mezcladas entre sí”<sup>15</sup>. Es decir, quiere mostrar cómo el acontecimiento cristiano puede ser una “universalis via”<sup>16</sup>, un camino posible para todos.

En este sentido, el *de civitate Dei* se podría “definir” simplemente como una “historia de la Iglesia”, es decir, de la acción de Dios en la misma historia que Agustín veía con sus ojos. El *De civitate Dei* es así la “crónica”<sup>17</sup> de lo que Agustín ve acontecer, por el misterio y la acción de la gracia, en la experiencia de la Iglesia que vive en el mundo, sobre todo en aquella época tan dramática no sólo para los cristianos sino también para los paganos en que la historia se “hace problema para el hombre”, donde se hace problemática la relación entre “historia y ser”<sup>18</sup>. Es decir, el *De civitate Dei* no

<sup>13</sup> G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, o.c., 17.

<sup>14</sup> *De civ. Dei*, I, 1: “Ex hac namque existunt inimici, adversus quos defendenda est Dei civitas, quorum tamen multi, correcto impietatis errore, cives in ea fiunt satis idonei”

<sup>15</sup> *De civ. Dei*, XI, 1: “De duarum civitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valuerit, disputare eius”. En sus *Retractaciones*, en el mismo sentido, dice que los últimos doce libros del *De civitate Dei* exponen la historia de las “dos ciudades”, una de las cuales es la de Dios y otra la del mundo: “Duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei altera huius mundi”. AGUSTÍN, *Retractaciones*, l. II, 43, 2. En la carta 212/A escrita en el 426 Agustín le dice que haga leer el *De civitate Dei* no sólo a los cristianos sino también “a cuantos sean ligados a alguna superstición, de la cual podrá parecer que puedan ser librados por medio de ésta nuestra fatiga, en virtud de la gracia de Dios”.

<sup>16</sup> *De civ. Dei*, X, 32, 2.

<sup>17</sup> *De civ. Dei*, XIX, 22; XX, 30,4

<sup>18</sup> “Cada vez que una forma histórica entra en crisis, la historia se hace problema para el hombre. En esos momentos se palpa la distancia e incluso la oposición entre historia y

parte ante todo de un análisis, ni es ante todo una tentativa apologética de defender la Iglesia. El punto de partida de Agustín es la acción de la gracia de Dios en la historia, antes de cualquier consideración sobre el hombre, sus pecados e idolatrías, su búsqueda de sentido<sup>19</sup>. En este sentido, Agustín no se preocupa de justificar el hecho cristiano frente al mundo, sino de reconocer lo que Dios ha obrado y obra en la historia. Y esto porque esta acción de Dios es fácil reconocerla, ya sea por parte de los cristianos como de los paganos<sup>20</sup>.

De este modo, en base a este reconocimiento, a esta *confesio* de Agustín, “el tema dominante de *La ciudad de Dios* es precisamente la ciudad de Dios”<sup>21</sup>, es decir, la crónica del actuar de la gracia. El *De civitate Dei* es simplemente la “crónica” de dos ciudades que viven en el mundo: la ciudad generada por la gracia cristiana; y la de los hombres que no viven de esta gracia pero que pueden siempre encontrarla.

Sin embargo, y esto nos parece decisivo para entender la lección de Agustín en relación a nuestra temática, tal distinción no depende de los hombres, sino que está “en las manos de Aquel cuyos caminos son inescrutables”<sup>22</sup>. Es decir, la distinción entre las dos ciudades es obra de la acción de la gracia de Cristo que, atrayendo a quien El quiere, los une en una *polis* que vive en el mundo<sup>23</sup>.

Para Agustín la *civitas Dei* es simplemente la Iglesia: “Dilecta civitas,

ser, entre lo histórico y lo esencial del hombre. Y tiene que buscar de nuevo la unidad de su ser con la historia, bien destruyendo la historia pasada, bien edificándola desde sus raíces”: J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972, 13.

<sup>19</sup> En este mismo sentido, es significativo el inicio de las *Confesiones* (I, 1): “Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Tú mismo [Dios] atraes al hombre, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti). Raramente se recuerda la primera parte de esta famosa cita de Agustín que indica que su punto de partida no es una preocupación apologética, ni antropológica, ni metafísica, ni “teológica”, sino ante todo, el reconocimiento del misterio y de la operación de la gracia en la historia, en su historia existencial.

<sup>20</sup> *De civ. Dei*, XX, 30.4.

<sup>21</sup> E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 54.

<sup>22</sup> E. PRZYWARA, o.c., 305.

<sup>23</sup> En el mismo sentido, escribe Gilson: “La Ciudad de Dios tiene fronteras que coinciden con los términos establecidos por la fe. Puesto que ella es el reino de Cristo, está animada desde dentro por la fe en Cristo”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., , 78.

cum haec non sit nisi Christi Ecclesia”<sup>24</sup>; “Civitas Dei quae est sancta Ecclesia”<sup>25</sup>. Gilson ha hecho notar que Agustín “no concibe –a diferencia de los estoicos– el universo como una ciudad”<sup>26</sup>. Es decir, lejos de una indeterminación panteísta, anónima, utópica (*u-topos*=no lugar), ultraterrenal, sin geografía precisa, sin tiempo ni espacio<sup>27</sup>, la Iglesia es un fenómeno histórico bien reconocible en el mundo, es precisamente *el lugar* de la gracia. La *civitas Dei*, entonces, no es absolutamente una metáfora o un esquema teológico, sino una realidad, *una historia, una societas*, contra la tentación espiritualista-gnóstica en que pueden caer también los cristianos, la de pensar que la verdadera sociedad es sólo la del Estado y que los cristianos son sólo una realidad espiritual. En este sentido, se podría decir que para Agustín el germen de cualquier totalitarismo consiste en el dogma moderno de que existe sólo una ciudad, que hay una única sociedad, la civil, estatal y en la reducción de la *civitas Dei* a un lugar místicamente espiritual.

Para Agustín, en la historia humana marcada por el pecado original, que era tan fácil evitar<sup>28</sup>, la muerte domina a todos los hombres. Para él la historia camina “de homicidio en homicidio”<sup>29</sup> y la muerte sería el destino común a todos los hombres, si “indebita Dei gratia liberaret quosdam”<sup>30</sup>, si una gracia indebida no liberara a algunos. Así, para Agustín, nace la *civitas Dei*, *una nueva historia* en la historia. Se podrían usar a este respecto las palabras de Ratzinger cuando dice que Cristo ha generado “una nueva historia que, paradójicamente, se experimenta como el fin de todas las historias y, justamente así, afecta a todos los hombres. (...) La nueva historia, la real, sigue siendo concretamente una co-historia”<sup>31</sup>.

Y, aunque en el mundo haya varias religiones, lenguas, costumbres, maneras de vestir, hay sólo dos tipos de sociedades, “duo genera humanae

<sup>24</sup> *De civ. Dei*, XX, 11.

<sup>25</sup> *De civ. Dei*, VIII, 24, 2. Cf.: XVII, 4,3; XIX, 23,5; XX, 9,3.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 89.

<sup>27</sup> Hay que notar que la visión mítica de la historia de los griegos coincide con la fuga del mundo: “Platón se orienta hacia lo auténticamente eterno del hombre, que está por encima de la historia. Ser e historia se separan en un hiato imposible de aunar históricamente”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 16.

<sup>28</sup> *De civ. Dei*, XIV, 12.

<sup>29</sup> *De civ. Dei*, XV, 21.

<sup>30</sup> *De civ. Dei*, XIV, 1.

<sup>31</sup> J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 17; 19.

societatis”<sup>32</sup> y que la única distinción histórica real entre las dos ciudades es que algunos han sido liberados de la muerte por una gracia indebida. En la historia hay hombres que “van hacia la muerte” y algunos que, por gracia, son liberados de esta dinámica histórica. Por eso, Agustín define la *civitas Dei* como la que “ex fide vivens”, la que vive de lo que obra el Señor<sup>33</sup>. La Iglesia, entonces, vive como suspendida a lo que Cristo y su gracia hacen acontecer, pues es la *civitas* en que “reges Christum”<sup>34</sup>, en que reina Cristo.

### **La *civitas Dei*: un acontecimiento de gracia**

Para Agustín, los impíos caminan en círculo<sup>35</sup> (*in circuitu impii ambulans*), son dominados por el tiempo visto como eterno retorno. En el libro XII<sup>36</sup> Agustín polemiza con Platón y los que defienden una visión de la historia entendida como un eterno retorno cíclico. Platón, en efecto, admitía a Dios como “creador”, pero afirmaba que era “creador” por necesidad y desde toda la eternidad. Para Agustín, esto era contrario a la Tradición de la Iglesia para la cual la creación es contingente, es decir, podía no existir; esto significa, además, que también la naturaleza humana del Verbo habría podido no existir. De este modo, para Agustín, la encarnación, no es necesaria *ab aeterno*, el Verbo no es *ab initio* encarnado, pues esto negaría el hecho histórico imprevisto e imprevisible del acontecimiento de la encarnación.

Contra la visión del tiempo dominante en toda la antigüedad, la del eterno retorno de los ciclos, escribe: “Circuitos illi iam explosi sunt”<sup>37</sup>, los

<sup>32</sup> *De civ. Dei*, XIV, 1. Gilson observa justamente que necesariamente, “todo hombre, cualquiera que sea, es ciudadano de una o de otra”. E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 68.

<sup>33</sup> Gilson habla de la *civitas Dei* como “animada desde dentro por la fe en Cristo”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 78. El Papa Pablo VI, con frase maravillosa, dirá en su *Credo del pueblo de Dios* de 1968: “La Iglesia no tiene otra vida que la de la gracia”.

<sup>34</sup> *De civ. Dei*, XVII, 20,2.

<sup>35</sup> *De civ. Dei*, XII, 14.

<sup>36</sup> *De civ. Dei*, XII, 3.

<sup>37</sup> *De civ. Dei*, XII, 20.4. San Ireneo, acerca de la novedad cristiana, escribe: “Omnem novitatem attulit semetipsum afferens”: *Adversus haereses*, 4, 34, 1 (Cristo trajo toda novedad trayendo a sí mismo). Es extraño que Löwith, hablando de la refutación de Agustín de la concepción cíclica del mundo, clásica en la antigüedad, no cite este texto. Cf., K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 229-237.

círculos del eterno retorno con Cristo han explotado. De este modo el tiempo ya no es repetición de algo anterior, ciclo siempre idéntico en su eterno retorno. Con el acontecimiento de Cristo se sale de la dualidad con que siempre se había visto el tiempo: la del “ser” estático, desde siempre inmutable (Parménides) o la del “devenir” (eterno retorno en que todo se recicla, en que nada acontece de nuevo, es decir, una idea de tiempo geométrica-espacial, aristotélica, en que “aquí hay un antes” y “allá un después”). Tampoco el nuevo tiempo cristiano se puede asimilar a una visión del tiempo “lineal”<sup>38</sup> pues se negaría al acontecimiento de Cristo su unicidad. Con Cristo empieza el tiempo del “acontecer” pues sólo lo que acontece en el presente puede realmente interesar al hombre.

Es más, en fuerza de esta visión profundamente bíblica, con Cristo, Dios es un Dios que entra en relación con el hombre, y una relación acontece, no es estática, ni es un devenir<sup>39</sup>. El tiempo cristiano es un tiempo de “generación”, en que el hombre es continuamente engendrado por el acontecer siempre nuevo del único acontecimiento de Cristo<sup>40</sup>.

De este modo, Agustín afirma una categoría decisiva para reconocer lo que es la Iglesia, la de “acontecimiento”. Para él, en efecto, la Iglesia no es una realidad preconstituida, sino que un acontecimiento, pues vive de la misma vida del acontecimiento de Cristo<sup>41</sup>. La Iglesia es un acontecimiento, pues es la continuidad en la historia del acontecimiento de Cristo<sup>42</sup>. Hay que señalar que esta categoría que usa Agustín para definir la Iglesia –la de un acontecimiento– no es absolutamente dialéctica a la “institución” eclesial, sino que indica la fuente y el manantial de la misma institución

<sup>38</sup> “La fe en él [Agustín] prescinde de todo desarrollo lineal”. Cf., K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, 3. ed., Aguilar, Madrid 1968, 239.

<sup>39</sup> “Para el Dios bíblico, en cambio, lo esencial es su capacidad de relación y de acción”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 61.

<sup>40</sup> “El tiempo y la historia cristiana pasa de inicios en inicios, con inicios que no terminan nunca”: GREGORIO DE NISA, *Hom. In Cant.* VIII.

<sup>41</sup> La *Lumen Gentium*, en sus palabras iniciales, proclama este mismo reconocimiento presente y vivo en la Tradición cuando afirma: “Siendo Cristo la luz de los Pueblos (*Lumen gentium cum sit Christus*) (...) que brilla sobre el rostro de la Iglesia (*super faciem Ecclesiae resplendente*)”; cf. la afirmación de san Ambrosio: “Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine” retomada por la Tradición cristiana: Cf., L. CAPPELLETTI, “Luz refleja”, 30 DIAS 9 (2010) 48-54.

<sup>42</sup> “La época cristiana está determinada por el acontecer de Cristo”: H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992, 129.

eclesial. En efecto, el cristianismo es definido totalmente por la categoría de “acontecimiento”: “Et Verbum caro *factum est*”<sup>43</sup>. El cristianismo es un acontecimiento acontecido y que acontece con modalidades siempre imprevistas. De este modo el acontecimiento cristiano, por su naturaleza, no es algo obvio, sino que es algo dinámico, siempre imprevisto e imprevisible.

La *civitas Dei*, la ciudad de Dios, la Iglesia, es fruto de un acontecimiento que acontece por una gracia siempre nueva, por el encuentro siempre nuevo con Cristo, respuesta a las exigencias del hombre, encuentro que lo introduce en una novedad de vida incomparable. El acontecimiento de Cristo genera propiamente un antes y un después, que no es sólo del momento inicial sino que acontece siempre: “Porque si se liberta el alma para no volver más a las miserias, de manera que nunca antes se ha librado a sí misma, sucede en su experiencia algo que nunca ha sucedido antes, y esto es, en efecto, cosa muy grande, pues es la eterna felicidad que nunca ha de acabarse. Y si en la naturaleza inmortal ha de haber tan singular novedad, sin que haya sucedido jamás ni haya de volver a suceder con ningún circuito o revolución, ¿por qué porfían que no la puede haber en las cosas mortales?”<sup>44</sup>. Löwith, hablando de la fe cristiana de Agustín, dice que es “una fe en una novedad radical traída al mundo y a su historia por el Salvador”<sup>45</sup>, novedad que es “el acontecimiento escatológico”<sup>46</sup>.

Esta categoría de “acontecimiento” que Agustín usa para describir la Iglesia se puede decir que ha sido olvidada después del primer milenio cris-

<sup>43</sup> Siendo que la *civitas Dei* es generada por la presencia del acontecimiento en la historia, nos parece muy significativo citar las palabras de Ratzinger que podrían ser usadas perfectamente para describir la visión de Agustín del acontecimiento cristiano: “Jesús hombre es Dios. A juzgar por esta formulación, la esencia del cristianismo estaría en un es, es decir, en una afirmación ontológica. El es de Calcedonia implica un acontecimiento. (...) Para el Dios bíblico, en cambio, lo esencial es su capacidad de relación y de acción; creación y revelación son las dos afirmaciones fundamentales acerca de El: Dios no es el atemporal, sino el dueño del tiempo, cuyo ser sólo nos es accesible a través del tiempo”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 56-57; 62.

<sup>44</sup> *De civ. Dei*, XII, 20,3: “Si enim liberatur anima non reditura ad miserias, sicut numquam antea liberata est: fit in illa aliquid, quod antea numquam factum est, et hoc quidem valde magnum, id est quae numquam desinat aeterna felicitas. Si autem in natura immortalis fit tanta novitas nullo repetita, nullo repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?”

<sup>45</sup> K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 235.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 243. Y esto porque el Dios de Agustín “no es un Dios hegeliano en la historia, sino el Señor de la misma”. *Ibidem*, 244.

tiano, pues en primer plano se ha puesto la institución y la doctrina, produciéndose así una metamorfosis de la *civitas Dei*.

Si es verdad que la Iglesia es el mismo acontecimiento de Cristo que continúa atrayendo a los hombres que él elige, Agustín podrá decir que la *civitas Dei* “expectat per patientiam”<sup>47</sup>, espera con paciencia lo que obra la gracia de Cristo sin adelantar lo que el Señor quiere hacer en el tiempo, en la historia; además, la *civitas Dei* vive de la “humilitas”<sup>48</sup>, humildemente, es decir, feliz de lo que la gracia de Cristo hace acontecer. Se podría decir que para Agustín, Dios –antes de ser el Dios de su pueblo– es el Dios del tiempo<sup>49</sup>, pues la acción de la gracia que genera la *civitas Dei* sigue una dinámica temporal que establece sólo el Señor.

En este sentido, se puede decir que el *De civitate Dei* es una obra antigónstica, pues es propio de la gnosis “ir más allá”<sup>50</sup> de lo que Cristo y el misterio y la acción de su gracia hace acontecer en la vida de los hombres que encuentra: “En el mismo primer hombre, primero es lo réprobo y malo [la situación generada por el pecado original], por donde es indispensable que principiemos, y en donde no es necesario que nos quedemos; y después es lo bueno, donde, aprovechando espiritualmente, lleguemos, y en donde, llegando, nos quedemos [en la felicidad cristiana]”<sup>51</sup>.

### La felicidad de la *civitas Dei*

A esta altura podemos señalar en qué consiste la felicidad de la *civitas Dei*<sup>52</sup>. Agustín no tiene rencor para con los bienes de que vive la “ciudad” de los hombres que no tienen la fe cristiana; no considera sus habitantes unos desesperados: “Hic [la ciudad de los que no viven de fe] habet bonum

<sup>47</sup> *De civ. Dei*, I, proemio.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> “Dios no es el atemporal, sino el dueño del tiempo, cuyo ser sólo nos es accesible a través del tiempo”: J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 56-57; 62.

<sup>50</sup> 2 *Jn* 9.

<sup>51</sup> *De civ. Dei*, XV, 1, 2: “Quia et in ipso uno, sicut iam dixi, homine prius est reprobum, unde necesse est incipiamus et ubi non est necesse ut remaneamus, posterius vero probum, quo proficientes veniamus et quo pervenientes maneamus”

<sup>52</sup> “La palabra “felicidad” es la palabra clave del *De civitate Dei*”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant’Agostino*, cit., 14: *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 138 ss.

suum”<sup>53</sup>, esta ciudad tiene sus bienes, vive una “felicidad” “in re huius saeculi”<sup>54</sup>, en la posesión de las cosas de este mundo. Pero, continúa Agustín, estos bienes no quitan el dolor humano y, por eso, se generan las guerras para conquistar la paz. Así, para Agustín, sin la experiencia en acto de la felicidad cristiana vivida en la esperanza, la felicidad de la ciudad del mundo es, de manera realista, pobre y falsa<sup>55</sup>.

¿En qué consiste la felicidad de la *civitas Dei*? Para Agustín no es necesario desvalorizar, despreciar, ridiculizar las pasiones humanas y sus deseos, sus anhelos, para mostrar la incomparable belleza de la gracia cristiana. En este sentido, Agustín ha valorizado la tradición romana en relación a la *humanitas* y por eso tiene una mirada llena de comprensión hacia los hombres de su tiempo, hacia los romanos<sup>56</sup>.

Se ha hecho notar justamente que Agustín cuando habla de las dinámicas humanas no valoriza la tradición platónica griega, sino “la tradición romana de Varrón y Cicerón que (...) podría ser definida laica respecto a la tradición religiosa de los griegos, o relativista<sup>57</sup> respecto a la tradición metafísica de los griegos”<sup>58</sup>. En efecto, en el modelo de Varrón y Cicerón, el cuerpo y sus dinámicas, los deseos y pasiones son valorizados, a diferencia de lo que ocurre en la tradición griega. En este sentido, y referida al tema de la *civitas Dei*, ya ha sido señalada la evolución interna que se ha realizado en el mismo pensamiento de Agustín, entre una reflexión filosófica de un

<sup>53</sup> *De civ. Dei*, XV, 4.

<sup>54</sup> *De civ. Dei*, XV, 21.

<sup>55</sup> *De civ. Dei*, XV, 20.

<sup>56</sup> Por ejemplo, hablando de los historiadores de Roma, dice que si muchas veces han sido llevados a idealizar su ciudad, lo hacían porque no vivían la experiencia de otra ciudad más bella donde ser ciudadanos para siempre: “Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent... *De civ. Dei*, III, 17, 1 (Y si a aquellos historiadores les pareció que tocaba a la honesta libertad no pasar en silencio las calamidades de su propia ciudad, a quien en otros muchos lugares les ha sido forzoso alabarla con grande gloria y exageración, ya que, efectivamente, no disfrutaban de la otra más verdadera...)”

<sup>57</sup> Es muy significativa la observación de Ratzinger que afirma que gracias al escepticismo y a la duda de la Nueva Academia romana Agustín “supera la segunda y más peligrosa pretensión del maniqueísmo: su racionalismo”, más difícil de superar que el dualismo metafísico que veía el bien y el mal como dos principios primeros. Cf., J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 30.

<sup>58</sup> G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 76-77.

primer periodo (de los *Diálogos* al *De Trinitate*) en que predomina una perspectiva neoplatónica, a aquella más teológica propia de la madurez en que predomina un pensamiento más bíblico. Ratzinger dice que esta línea divisora está en la importancia dada a la *auctoritas*, es decir, al aspecto y dimensión exterior del acontecimiento cristiano y de la Iglesia por la cual la fe es vinculada con la experiencia sensible. En el primer Agustín, por ejemplo en el *Contra académicos*, “en lugar del Cristo histórico está el *magister intus docens*; en lugar de la autoridad exterior de la fe, la interioridad de la razón”<sup>59</sup>. Así, “sólo cuando Agustín habrá aprendido a «tocar» en la *fides historica* la *veritas incommutabiliter vivens*”<sup>60</sup> se realizará el puente entre el “maestro interior” y el acontecimiento histórico de Cristo. El cambio decisivo en Agustín reside en su diversa valoración de la experiencia de los sentidos y de la realidad sensible, como dice en *Las retractaciones* en que cita un paso de su *Soliloquia*: “Et in eo quod ibi dictum est: Penitus esse ista sensibilia fugienda (*Sol* I, 14, 24), cavendum fuit, ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum. Non autem dixi ego «omnia» sensibilia sed ista, hoc est corruptibilia. Sed hoc potius dicendum fuit; non autem talia sensibilia futura sunt in futuri saeculi caelo novo et terra nova”<sup>61</sup>. (En referencia a aquel punto en que es dicho: “Hay que absolutamente huir de estas cosas sensibles” –*Sol*. I, 14, 24– habría debido estar atento para que no se creyera que yo sigo la opinión del falso filósofo Porfirio, para el cual se debe huir de cualquier cuerpo. Aunque yo no dije “todas las cosas sensibles”, sino que “estas cosas sensibles” es decir, las corruptibles. A pesar de todo habría sido mejor decir que las cosas sensibles no serán ya corruptibles en el nuevo cielo y en la nueva tierra del siglo futuro)<sup>62</sup>. También Przywara ha hecho notar que al idealismo (cristiano-plotiniano) del primer Agustín se contraponen el conjunto de las obras compuestas por el *De civitate Dei*, *Enarrationes in*

<sup>59</sup> J. RATZINGER, *Popolo y casa di Dio in sant'Agostino*, o.c., 37.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> AGUSTÍN, *Retract.* I, 4,3

<sup>62</sup> Sin embargo BALTHASAR ha hecho notar que ya era demasiado tarde: “Este recupero escatológico de la fuerza imaginativa y de la sensibilidad llega demasiado tarde para contrabalancear el terrenal carácter de apariencia de lo sensible”. Cf., H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Estilos eclesíasticos*, Encuentro, Madrid 2007, 108.

*Psalmos y Tractatus in Iohannes* en que se acentúa el realismo de la realidad corpórea del único Cristo cabeza y cuerpo<sup>63</sup>.

Dicho esto, se entiende por qué Agustín, de todos los dioses de los romanos, aprecia en especial la “diosa felicidad”, aunque para él no se debe considerar como diosa sino que como don de Dios<sup>64</sup>; y por qué comenta largamente, con estima, la clasificación del romano Varrón en que se enumeran 288 modalidades acerca de la búsqueda humana de la felicidad<sup>65</sup>, felicidad que, para Agustín, es además la razón por la cual los hombres se dedican a la filosofía<sup>66</sup>. Sin embargo, terminando su comentario, dice que, en el fondo, a los cristianos no interesan las teorías sobre la felicidad, sino lo que hace realmente felices<sup>67</sup>.

“*Spe beati facti sumus*”<sup>68</sup>, somos hechos felices en la esperanza: esta es la crónica, la descripción sintética de la felicidad de la *civitas Dei*, que consiste en vivir “*in spe Dei*”<sup>69</sup>, poniendo la esperanza en Dios. Como ya hemos señalado, a diferencia de la “ciudad impía” que no tienen la gracia y que por eso vive preocupada de los bienes terrenales y de su posesión, la *civitas Dei* “*expectat*”<sup>70</sup>, espera, vive en la esperanza porque ya vive la experiencia de los *exigua initia*<sup>71</sup>, de los pequeños pasos de los “santos”, de los cristianos. En este sentido, es importante indicar que la felicidad cristiana de la *civitas Dei* que vive de la esperanza de lo que el Señor hace acontecer, es “precaria”, no es como en el paraíso donde será estable, eterna<sup>72</sup>. La felicidad cristiana, en esta tierra, es vivida como prenda de la felicidad eterna, “*tamquam pignora*”<sup>73</sup>; la felicidad cristiana no es “saber” (gnosis) que en el futuro paraíso habrá felicidad, sino que experimentar ya en esta tierra un adelanto de esta felicidad que no termina nunca.

<sup>63</sup> Para una síntesis de las observaciones de PRZYWZARA contenidas en su famosa *Analogía entis* respecto a este cambio en Agustín, Cf., M. BORGHESI, “Una via adeguata ai sensi”, en: AA.VV, *Il potere e la grazia. Attualità di sant’Agostino, o.c.*, 112-14.

<sup>64</sup> *De civ. Dei*, IV, 21.

<sup>65</sup> *De civ. Dei*, XIX, 1, 3, 2.

<sup>66</sup> *De civ. Dei*, XIX, 1, 3.

<sup>67</sup> *De civ. Dei*, XIX 3, 2.

<sup>68</sup> *De civ. Dei*, XIX, 4,5. Cf.: XV, 18; XVIII, 49; XIX, 4,5; XIX, 21.

<sup>69</sup> *De civ. Dei*, XV, 21.

<sup>70</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>71</sup> *De civ. Dei*, V, 19.

<sup>72</sup> *De civ. Dei*, I, proemio.

<sup>73</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

En este sentido, para Agustín, la felicidad de los cristianos no es una felicidad erudita: es una felicidad “analfabeta”, una felicidad que “no sabe”, que no consiste en un conocimiento gnóstico<sup>74</sup> a diferencia de la felicidad de Platón<sup>75</sup> que “sabe” que Dios existe y que es la felicidad<sup>76</sup>. Para Agustín es feliz no quien “sabe” que Dios es la felicidad (los “teístas”), sino quien, por gracia, adhiriendo a la presencia de Cristo, se vuelve feliz, por la gracia “qua illi coharendo beati sumus” (por la gracia con que, uniéndonos con él, somos bienaventurados)<sup>77</sup>. En las *Confesiones* había dicho que el problema no es “saber” la felicidad, sino encontrar *el camino* (el “método”) para gozar de la felicidad que es Dios: “Et quaerebam viam (...) ad fruendum Te”<sup>78</sup>. Por eso es importante señalar que, ante todo, para Agustín el cristianismo no sólo ha aportado una novedad de contenidos, sino sobre todo de “método”. En efecto, en el encuentro –lleno de gracia– con el acontecimiento de Cristo (en la Iglesia), método y contenido coinciden<sup>79</sup>. En este sentido se puede entender la insistencia de Agustín sobre el *frui* de la experiencia cristiana.

La *civitas Dei* no desprecia los bienes del mundo, vive de ellos; sin embargo, no es esclava de estos bienes y, de esta manera, ser alejada de la espera de la gracia. Usa los bienes del mundo “quibus sustentetur ad facilius toleranda”<sup>80</sup>, para que pueda soportar más fácilmente las vicisitudes de la historia, es decir, para que pueda vivir más fácilmente y así no aumentar los pesos del cuerpo que pesan sobre el alma<sup>81</sup>. De este modo, para Agustín, la *civitas Dei* está lejos de tener una preocupación social dirigida a resolver

<sup>74</sup> Habrá que llegar a PÉGUY para la retoma de esta afirmación. Cf., C. PÉGUY, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Emecé, Buenos Aires 1973.

<sup>75</sup> Para Agustín, nadie como Platón y los neoplatónicos son tan cercanos a los cristianos: *De civ. Dei*, VIII, 5.

<sup>76</sup> *De civ. Dei*, VIII, 8.

<sup>77</sup> *De civ. Dei*, VIII, 10,2.

<sup>78</sup> *Conf.* VII, 18, 24. En este sentido se entiende también la polémica con el pelagianismo “que no es otra cosa que platonismo cristiano, mejor, la reducción platónica, intelectualista, del cristianismo. Pelagio admitía la existencia de Dios, de Cristo, de los mandamientos, de la gracia. Sin embargo este saber, dice Agustín, no puede hacer feliz ni bueno el corazón”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant’Agostino*, o.c., 39.

<sup>79</sup> “En el misterio de la encarnación del Verbo, en el hecho que Dios se ha hecho hombre como nosotros, está tanto el contenido cuanto el método del anuncio cristiano”: BENEDICTO XVI, discurso de 16 marzo 2009.

<sup>80</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>81</sup> *Ibidem*: “minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgravat animam”.

los problemas del hombre; no tiene la pretensión de querer construir el paraíso en la tierra. Ella desea sólo vivir más fácilmente entre las vicisitudes del mundo, sin aumentar las dificultades que ya existen en la vida terrenal<sup>82</sup>.

### **La *civitas Dei* peregrina en la historia**

Si esta es la felicidad de la *civitas Dei*, su historia es la continuidad en el tiempo del acontecimiento de Cristo: “Seminato, quantum per eius oportebat praesentiam corporalem, sancto evangelio”<sup>83</sup>: Cristo difundió la semilla del Evangelio mediante su presencia corporal”; así, la Iglesia es obra de la presencia del acontecimiento de Cristo<sup>84</sup>.

En este sentido, Agustín condena uno de los errores que se estaban insinuando en la antigüedad (y que en la modernidad gnóstica se ha vuelto un *leit motiv*), el error del neoplatónico Porfirio –apóstata del cristianismo según Agustín<sup>85</sup>– que afirmaba: “Cristo sí; la Iglesia, no”: “Los dioses han considerado a Cristo muy devoto y han recordado que ha sido hecho inmortal también por su predicación. Los dioses dicen que los cristianos, al contrario, son corrompidos, depravados, encerrados en el error”<sup>86</sup>. Y, en el mismo sentido, escribe de los neoplatónicos: “Alaban a Cristo y reprenden a los cristianos, y así, si lo consiguen, cierran el camino de la salvación eterna mediante el cual el hombre se vuelve cristiano”<sup>87</sup>.

Hay un trecho muy significativo en que Agustín describe la historia de la Iglesia en este mundo: “Del infierno de esta vida miserable ninguno nos puede librar, sino la gracia del Salvador, Cristo, Dios y Señor nuestro; porque esto significa el nombre del mismo Jesús que quiere decir Salvador, especialmente para que después de esta vida no vayamos a la miserable y eterna, no vida, sino muerte. Pues en ésta, aunque tengamos grandes con-

<sup>82</sup> Para el uso de los bienes terrenales que hace la *civitas Dei* ver: *De civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>83</sup> *De civ. Dei*, XVIII, 49.

<sup>84</sup> *De civ. Dei*, IV, 30.

<sup>85</sup> *De civ. Dei*, XV 28.

<sup>86</sup> *De civ. Dei*, XIX, 23, 2.

<sup>87</sup> *De civ. Dei*, XIX, 3. Además, en este mismo sentido, Agustín confuta la objeción recurrente en la historia (y que Hegel y la teología liberal protestante sistematizarán) contra la Iglesia, la de haber divinizado a Cristo: ver: *De civ. Dei*, XIX, 23, 2.

suelos de medicinas y remedios por medio de cosas santas y de los santos, con todo, no siempre se conceden estos beneficios a los que los suplican, porque no se pretenda y busque por causa de ellos la religión, la cual se debe buscar más para la otra vida, donde no habrá género de mal. Y para este efecto, particularmente a los más escogidos y mejores, ayuda la gracia en esos males, para que los toleren y sufran con corazón tanto más valeroso y fuerte, cuanto más fiel<sup>88</sup>. Hay que notar sobre todo la afirmación de Agustín cuando describe la historia de la *civitas Dei*, es decir, afirmando que en la Iglesia hay grandes consuelos mediante las cosas santas y el testimonio de los “santos”, de los cristianos: “per sancta et sanctos curationen magna salacia”. Así, la Iglesia vive en las vicisitudes de la historia *per sancta* (la gracia que se recibe en los siete sacramentos, las memorias de los mártires y la oración que es definida como “la única actividad totalizadora” de la vida de la Iglesia<sup>89</sup>) y *per sanctos*, es decir, de la gracia que hace resplandecer y que trasfigura el rostro de los cristianos<sup>90</sup>.

Agustín dice que no siempre estos consuelos (*per sancta et sanctos*) son dados a los cristianos que los piden; y esto es para que ellos busquen a Cristo a través de estos dones y no pongan su esperanza en estos consuelos que son sólo indicios que los hacen invocar al Salvador<sup>91</sup>. Es decir, los consuelos deben ser buscados para dar gracias a Quien los dona, pues lo que interesa a los cristianos es Quien dona, más que los dones.

Hay que remarcar que Agustín escribe el *De civitate Dei* cuando el cristianismo, con el emperador Teodosio, era ya la religión oficial del Estado

<sup>88</sup> *De civ. Dei*, XXII, 22, 4: “Ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia Salvatoris Christi, Dei ac Domini nostri (hoc enim nomen est ipse Iesus; interpretatur quippe Salvator), maxime ne post hanc miserior ac sempiterna suscipiat, non vita, sed mors. Nam in ista quamvis sint per sancta et sanctos curationum magna solacia, tamen ideo non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis vitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est; et ad hoc meliores quosque in his malis adiuvat gratia, ut quanto fideliore, tanto fortiore corde tolerentur”.

<sup>89</sup> *De civ. Dei*, XV, 21.

<sup>90</sup> “Al consuelo *per sancta*, Agustín acrecienta el consuelo *per sanctos*, es decir, por los santos, pues las cosas santas resplandecen a los ojos y a la inteligencia del hombre a través de los santos, es decir, cuando uno reconoce cómo las cosas santas (*sancta*) trasfiguran la vida de personas (*sanctos*), de pobres hombres, cambiados en el corazón, en el rostro, en los gestos por aquella fascinación de la gracia que atrae el corazón”: G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino*, o.c., 164.

<sup>91</sup> *De civ. Dei*, XXII, 22, 4.

Romano; sin embargo la imagen que Agustín tiene de la Iglesia es la de Israel, la del antiguo pueblo elegido en Babilonia, es decir, la imagen de una *civitas* peregrina en tierra extranjera<sup>92</sup>. De este modo, para Agustín “inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia”<sup>93</sup>: la Iglesia peregrina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, consuelos que son “per sancta y sanctos”, como hemos visto. Esta sugerencia de que la Iglesia es *peregrina* en el mundo confuta en la cristiandad moderna ya sea una interpretación (de “izquierda”) que remite el cumplimiento cristiano a un futuro, a una evolución histórica, a un “progreso” en que las estructuras sociales serán finalmente justas<sup>94</sup>; ya sea, y sobre todo (en cuanto más peligrosa), la interpretación gnóstica (de “derecha”) en que se acentúa la idea de la Iglesia como “cumplimiento” ya realizado del reino de Dios pues, de este modo, se vaciaría la dimensión de la espera y de la esperanza de los cristianos, haciendo coincidir el cristianismo con una posesión clerical de la gracia fijada institucionalmente, teológica y canónicamente correcta.

En este sentido, es muy significativo notar que Agustín dice que la *civitas Dei* “falsos dei non facit”<sup>95</sup>, no se construye falsos dioses (“proyecciones cristianas” que gnósticamente eliminan la espera de los cristianos<sup>96</sup>), sino que “a vero Deo ipsa fit”<sup>97</sup>, está hecha por el Dios verdadero, es decir, está hecha por el atractivo del misterio y la acción de la gracia. Con esto, Agustín afirma que está lejos de la Iglesia una interpretación teocrática de sí misma, como si la *civitas Dei* fuera el modelo ideal que hay que imponer a la convivencia humana para cristianizarla y reformarla.

Comentando *Génesis* 4,26<sup>98</sup> a propósito del hijo de Set, Enoc, dice que no se afirma que “ha invocado” o que “ha esperado” (el cristianismo no es

<sup>92</sup> G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 324-325.

<sup>93</sup> *De civ. Dei*, XVIII, 51, 2. La *Lumen Gentium*, para indicar el tiempo de la Iglesia usa esta expresión de Agustín: *L.G.* n. 8. Agustín entre los Padres y Doctores de la Iglesia es el más citado (55 veces) en los documentos del Vaticano II; santo Tomás de Aquino sigue con 25.

<sup>94</sup> De Lubac, citando muchas veces Agustín, ha escrito sobre la acepción cristiana del carácter social de la Iglesia: cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988, 39 ss.

<sup>95</sup> *De civ. Dei*, XVIII, 54, 2.

<sup>96</sup> *De civ. Dei*, XV, 18.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *De civ. Dei*, XV, 18.

para Agustín el cumplimiento de ciertos ritos y liturgias) sino que dice que “ha puesto su esperanza en invocar el nombre del Señor”, es decir, describe la dinámica histórica de la fe que nace y continúa por una atracción sensible de la acción de la gracia. La felicidad cristiana consiste en la gracia de poder poner la esperanza en invocar al Señor.

De este modo, para Agustín, dado que la Iglesia es un acontecimiento de gracia y no, ante todo, una institución ya pre-establecida con una estrategia de cristianización, ella puede vivir hasta en un solo hombre que vive de fe y que representa la unidad de toda la *civitas Dei*<sup>99</sup>, un solo hombre que pone su esperanza en el invocar al Señor: “Ex qua fide gignitur hic civitas Dei, id est homo qui speravit invocare nomen Domini Dei”<sup>100</sup>: de esta fe es engendrada esta ciudad de Dios, es decir, de un hombre que ha puesto su esperanza en invocar el nombre del Señor Dios. En este sentido, es muy significativo el paso donde Agustín habla de la fe del “buen ladrón”, de este único hombre en que ha vivido la fe de toda la Iglesia<sup>101</sup>.

## II. DISTINCIÓN DE LAS DOS CIUDADES

Agustín quiere ser ante todo un cronista, no un “teólogo de la historia. Para reconocer lo que distingue la ciudad de Dios, parte de la noción pagana de ciudad (así como la veía realizada en Roma): “Civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata”<sup>102</sup> (la ciudad no es otra cosa que una multitud de hombres unida entre sí con cierto vínculo de sociedad). En efecto, Agustín afirma que la vida humana puede existir sólo como “ciudad”, como *societas*, así que hombre y *socius* se identifican. “Ciudad” para él se identifica con “sociedad”.

Sin embargo, la genialidad de Agustín consiste en afirmar que para que haya “una ciudad” (una convivencia realmente humana) deben existir dos

<sup>99</sup> *De civ. Dei*, XV, 21.

<sup>100</sup> *De civ. Dei*, XV, 18.

<sup>101</sup> *De civ. Dei*, XX, 30, 4: “¿Quién, digo, podría suponer que las gentes habrían de esperar en el nombre de Cristo, cuando le prendían, ataban, herían, escarnecían y crucificaban; cuando los mismos discípulos perdían ya la esperanza que habían comenzado a tener en El? Lo que entonces apenas un ladrón esperó en la cruz [había puesto su esperanza en Cristo] ahora lo esperan todas las gentes que están derramadas por todo el orbe”.

<sup>102</sup> *De civ. Dei*, XV, 8, 2.

ciudades. Para que pueda existir una *societas* humana, la condición de posibilidad es que exista la ciudad de Dios.

Gilson lo ha puesto en evidencia diciendo que Agustín quiere afirmar, con esta perspectiva, el significado de la presencia de la Iglesia en el mundo: “Tened buenos cristianos, que los buenos ciudadanos se os darán por añadidura”<sup>103</sup>. En este sentido se ha observado muy agudamente: “Ciudad de Dios es una locución de tres palabras pero que debería ser tomada como un sintagma, es decir, como una sola palabra. Esto significa que Dios, al fin y al cabo, significa ciudad y ciudad significa Dios; esto quiere decir, inmediatamente, la posibilidad de la relación entre los hombres, que es lo que justamente la historia muestra como unos fracasos. Decir *ciudad de Dios* significa decir mundo real de relaciones”<sup>104</sup>. En efecto, Agustín dice que en el infierno no habrá ciudad, pues la desesperación eterna impedirá cualquier relación justamente porque “ciudad” indica relación<sup>105</sup>.

Por eso, la única manera de leer adecuadamente el *De civitate Dei* sería leerlo junto con el *De Trinitate*: en efecto, si decir “Dios” y decir “ciudad” es afirmar lo mismo, es porque el Dios cristiano es una *polis* de personas, es una *communio personarum*, es una vida que vive de las relaciones entre las tres Personas trinitarias<sup>106</sup>.

Para entender lo que hemos dicho, es interesante notar que Agustín, en un primer tiempo, identificó la naturaleza de una “ciudad”, de una *societas*, partiendo de la noción de Cicerón según la cual hay sociedad allí donde

<sup>103</sup> E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 50.

<sup>104</sup> G. CONTRI, “Appagati o preoccupati”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, Nuova Omicron, Roma 1998, 21.

<sup>105</sup> *De civ. Dei*, XV, 4.

<sup>106</sup> En este sentido habría que volver a retomar las conclusiones de la obra *El monoteísmo como problema político*, del injustamente olvidado Erik Peterson: “El monoteísmo como problema político surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. (...) Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario y la interpretación de la *pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar el Evangelio en instrumento de justificación de una situación política”. E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 94-95. Es significativo que en la advertencia inicial Peterson escriba: “Que nos ayude san Agustín cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política del Occidente”: *ibidem*, 50.

se respeta la justicia. Pero esta visión ofrecía dificultades<sup>107</sup>. Así, cambiando de perspectiva, Agustín afirma que se debe identificar lo que es un pueblo, una *civitas* por otra vía y, retomando a Cicerón, dice que ella se debe “definir” por una comunión de intereses: “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus”<sup>108</sup> (Pueblo es un grupo de seres racionales unidos entre ellos porque aman las mismas cosas). Es decir, hombres unidos, en comunión por amor de un mismo bien.

Aunque sean incontables las ciudades del mundo, para Agustín la historia es historia sólo de dos ciudades. Aunque al inicio hubo una “única ciudad” en Adán, en un solo hombre que fue creado por Dios, así que todos los hombres tienen un mismo origen en Adán (aunque con diferencias de raza y de morfología<sup>109</sup>), ya con Abel y Caín aparecen dos voluntades, dos amores radicalmente diferentes de los cuales nacen dos ciudades<sup>110</sup>. Dos amores han hecho dos ciudades: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo”<sup>111</sup>. Así, para Agustín en la historia del mundo aunque haya incontables ciudades, de hecho existen sólo “dos ciudades”, dos sociedades de hombres, la de Dios y de los hombres, la que comenzó con Abel y la que comenzó con Caín. Hay que notar que Agustín habla de las dos ciudades que existen en la historia como de “ciudades humanas”<sup>112</sup>, de “las dos ciudades de los

<sup>107</sup> Gilson dice que “tomada en todo rigor, esta tesis significa que no existe ni puede existir más que una sola ciudad digna de este nombre, la que observe la verdadera justicia: en fin, la ciudad cuyo jefe es Cristo”: *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 58.

<sup>108</sup> *De civ. Dei*, XIX, 24. Esta “definición” permite a Agustín afirmar que pueden existir ciudades dignas de este nombre aunque sean injustas: “Quod autem de isto populo et de ista republica dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus publicis suis imperia vel parva vel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intellegar dixisse atque sensisse” (*De civ. Dei*, XIX, 24) (Lo que he dicho de este pueblo y de esta república [Roma], entiéndase dicho de la de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo de la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones).

<sup>109</sup> *De civ. Dei*, XVI, 8, 1.

<sup>110</sup> “Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem, posterior Abel, ad civitatem Dei: *De civ. Dei*, XV, 1, 2 (El primero que nació de nuestros primeros padres fue Caín, que pertenece a la ciudad de los hombres; y después Abel, que pertenece a la ciudad de Dios).

<sup>111</sup> *De civ. Dei*, XV, 28.

<sup>112</sup> *De civ. Dei*, XV, 18.

hombres<sup>113</sup> para negar una diferencia que menosprecie la humanidad de los hombres que no tienen la gracia<sup>114</sup>.

Es más, la existencia de estas dos ciudades “es la historia misma”<sup>115</sup> y, como agudamente observa Gilson, “todo hombre, cualquiera que sea, es necesariamente ciudadano de una o de otra”<sup>116</sup>. De este modo, y esto puede sonar escandaloso para la mentalidad moderna, para Agustín la cuestión de la pertenencia es decisiva: se pertenece a una o a otra ciudad, es decir, no es verdad que el hombre pueda ser neutral, “apátrida”, “a-político” (en el sentido de no pertenecer a una *polis*). Se podría decir que en este sentido Agustín es un real genio “político” en cuanto dice que hay sólo dos “partidos”: el de la ciudad de Dios y la del mundo, con claras distinciones originadas por la acción de la gracia<sup>117</sup>. Sin embargo, al final de la Edad Media se hizo casi imposible asimilar la lección del *De civitate Dei* con su distinción de las dos ciudades, pues la unitariedad de la cristiandad no hacía evidente que las “ciudades” eran dos<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> *De civ. Dei*, XV, 1. 4.

<sup>114</sup> Hay que observar que la doctrina de la *ecclesia ab Abel* conocida en Occidente sobre todo a través de Agustín es entendida por él en un claro sentido: “Es evidente que Agustín entiende de manera puramente cristológica no sólo la actual Iglesia después de Cristo, sino exactamente igual la Iglesia antes de Cristo. El único camino para la justificación es ahora como entonces la explícita *fides mediatoris* y no una *fides-fiducia* pneumatológica entendida como se quiera. Añádase que, para Agustín, la misma justificación de los justos del Antiguo Testamento fue una justificación *in ecclesia*, pertenecían ya en sentido pleno a la Iglesia ahora presente y sólo así podían ser justificados. (...) Agustín proyecta sobre el pasado la forma del camino de la salud eterna ahora vigente y lo hace ya posible”: J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 21-22. En estas páginas Ratzinger hace la comparación entre el donatista Ticonio y Agustín.

<sup>115</sup> E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 67.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 68. Cf. *De civ. Dei*, XV, 1.

<sup>117</sup> G. CONTRI, “Appagati o preoccupati”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 22-23.

<sup>118</sup> Lección que, al contrario, Dante tenía bien presente, condenando la pretensión teocrática de Bonifacio VIII y de su época: cf. A. MOLteni, *La sonrisa de Beatriz. Invitación a la lectura de la Divina Comedia*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2010, 45-56. A esta altura no podemos desarrollar la antítesis a Agustín representada por Joaquín de Fiore. Baste señalar que Joaquín “rechaza la distinción de san Agustín en su *De civitate Dei* entre la *civitas Dei* y la *civitas mundi*. Para Joaquín la edad del Espíritu es la edad en que ya no existen las distinciones entre naturaleza humana herida por el pecado original y gracia, entre Iglesia y mundo (...) Así, pues, frente a Agustín, el autor de la diferencia, de la diversidad entre gracia y naturaleza, entre *Civitas Dei* y *Civitas mundi*, tenemos a Joaquín de Fiore como autor de la identidad, para quien en el reino del Espíritu, cristianismo y mundo están tan compenetrados que ya no se pueden distinguir”: M. BORGhesi, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 172. Aquí está, según las agudas observaciones

## Una distinción no dialéctica

La consecuencia de que la Iglesia sea reconocida como un acontecimiento y no como una realidad preconstituida, es que para Agustín la relación entre las “dos ciudades” no es estática, sino que dinámica.

La *civitas Dei* “cum inter impios peregrinatur”<sup>119</sup>, vive peregrinando entre los impíos<sup>120</sup>. Sin embargo, no es vista por Agustín como la sociedad de los hombres moralmente correctos. “Impíos”, para Agustín, significa simplemente los hombres que no tienen la gracia de la fe cristiana<sup>121</sup>. Por eso, Agustín, simplemente, define la ciudad “impía” como la de los hombres “qui non vivunt ex fide”<sup>122</sup>, la de los hombres que no viven de la fe cristiana y que por eso se preocupan (“sectatur”<sup>123</sup>) de su constitución, organización y funcionamiento<sup>124</sup>.

La *civitas Dei*, a diferencia de la organización preocupada de la “ciudad impía”, “expectat”<sup>125</sup>, vive en la esperanza de la gracia, es decir, no se preocupa de su organización, del funcionamiento de la “comunidad” cristiana<sup>126</sup>. La *civitas Dei* “expectat”, espera, pues, los que en ella viven de la

de Löwith, el origen de la secularización, que es la colocación del fin de los tiempos, de la plenitud de los tiempos en un determinado tiempo histórico: K. LOWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1958, 227. Esta confusión e identificación de naturaleza y gracia ha generado el “agustinismo político” de la Edad Media que es caracterizado por la tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural y que dio legitimidad a la teoría de la supremacía del poder papal sobre el imperial en la controversia que va desde Gregorio VII hasta Bonifacio VIII.

<sup>119</sup> *De civ. Dei*, I, proemio.

<sup>120</sup> En distintas partes del *De civitate Dei* Agustín hablará de la “ciudad impía”. *De civ. Dei*, XIX, 9, XIX, 17.

<sup>121</sup> Gilson justamente la define así: “El sentido preciso de la *civitas terrena* es el de la «ciudad de los hijos de la tierra», es decir, la sociedad cuyos miembros, ligados como están por el amor exclusivo o preponderante de las cosas de la tierra, la consideran como su única y verdadera ciudad”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 75.

<sup>122</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *De civ. Dei*, XIX, 24. Como ya hemos visto, Agustín está lejos de despreciar la organización de la ciudad de los “impíos”: hablando, por ejemplo, del pueblo romano, dice que es “un pueblo, y el suyo es sin duda un Estado”. Gilson dice que la ciudad de los impíos “no es por menos una ciudad”: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 64.

<sup>125</sup> *De civ. Dei*, XIX, 17.

<sup>126</sup> En este sentido se entiende la lucha de Agustín con los donatistas: “Los donatistas tenían el problema de la Iglesia, de la comunidad. No reconocían que es el Señor quien obra, que el bautismo es un gesto de Cristo. Si uno se pone en la perspectiva de que es el Señor quien obra, entonces no existe el problema de una Iglesia ideal, de una Iglesia de los

gracia hacen experiencia de algo donado, de una atracción buena y bella que esperan acontezca de nuevo. La diferencia entre las dos ciudades es que una vive “preocupada” de su organización; la otra, la *civitas Dei* espera en lo que el Señor y su gracia hacen acontecer<sup>127</sup>.

Aunque las “ciudades” sean dos, la distinción y diferencia entre ellas no es estática, institucionalizada, organizada, definitiva, como si de un lado estuvieran “los cristianos” y del otro los “impíos”, los “lejanos”, los “enemigos”. La relación entre las dos ciudades, para Agustín, es dinámica justamente porque lo que decide esta pertenencia es la acción histórica de la gracia. Ésta, a nuestro parecer, es la mayor metamorfosis que la visión de la *civitas Dei* de Agustín ha sufrido sobre todo después del primer milenio cristiano. Es decir, se ha olvidado el dinamismo de la gracia cristiana, la “dinámica histórica de la fe”<sup>128</sup>, según la cual los que no viven de la fe pueden, si son tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*<sup>129</sup>. Para san Agustín “perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo invincinque permixtae”<sup>130</sup>, las dos ciudades viven mezcladas entre sí, “momentáneamente”, como observa justamente Gilson<sup>131</sup>. Esto significa que hay hombres que no viven de la fe y que, tocados por la gracia, podrán entrar en la *civitas Dei*; y otros, los que actualmente viven en ella, que no vivirán en la *civitas Dei* eterna<sup>132</sup>. Esta visión no está contenida sólo en el *De civitate Dei* sino que atraviesa la obra entera de Agustín<sup>133</sup>.

---

pueros”: G. TANTARDINI, *Invito alla lettura di sant'Agostino*, o.c., 35.

<sup>127</sup> Si esta es la diferencia entre las dos ciudades, se entiende la dramática denuncia del entonces cardenal Ratzinger sobre una Iglesia “preocupada” de organizar: “No caigamos en la tentación de pensar de que somos nosotros los que ‘hacemos’ la Iglesia y que ella surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. Hoy está difundida aquí y allá, incluso en ambientes eclesiales elevados, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales”: J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad en camino*, San Pablo, Madrid 2005, 113.

<sup>128</sup> “La dinámica histórica de la fe” es el subtítulo del libro de Ratzinger, *Teología e historia*, *Ibidem*.

<sup>129</sup> *De civ. Dei*, I, 1.

<sup>130</sup> *De civ. Dei*, I, 35. Muchos son los pasos donde Agustín habla de las dos ciudades como mezcladas entre sí: *De civ. Dei*, I, 1; I, 9,3; V, 19; XVIII, 49; XVIII, 51,2; XIX, 26

<sup>131</sup> E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, cit., 47

<sup>132</sup> Dante ha recogido plenamente en su *Divina Comedia* esta lección de san Agustín. Cf., A. MOLTENI, “La gente nueva y las súbitas ganancias”, o.c.; A. MOLTENI, *La sonrisa de Beatriz*, o.c., 48-50.

<sup>133</sup> Para una antología de los textos agustinianos sobre esta temática, cf: E. PRZYWARA, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, cit., 315-323. Ver por ejemplo: “De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ad paenitentiam adducit; nec de hac vita rapit im-

Gilson describe así la *civitas Dei* que vive *permixta* con la ciudad del mundo: “Por estrechamente que se la conciba [a la *civitas Dei*] puede haber en ella hombres que gozarán un día de la vista de Dios y que, sin embargo, no pertenecen todavía a la Iglesia. El caso de san Pablo antes de su conversión es un ejemplo típico. (...) Inversamente, hay en la Iglesia cristianos que no están destinados a la beatitud celeste, son, pues miembros de la Iglesia, pero no ciudadanos de la Ciudad de Dios. (...) San Agustín se expresa exactamente al decir que, aquí abajo, las dos ciudades están *perplexae*, es decir,

---

pium, qui non vult mortem impii quantum ut revertatur et vivat. Paganus est hodie: unde scis, utrum sit futurus crastino Christianus? Iudaeus infidelis est hodie: quid, si cras credat in Christo? Haereticus est hodie: quid, si cras sequatur catholicam veritatem? Schismaticus est hodie: quid, si cras amplectatur catholicam pacem?”. Cf., AGUSTÍN, *Serm.* 71, 13, 21. (De nadie hay que desesperar, mientras la paciencia de Dios invita a penitencia y no arrebatada de esta vida al impío, pues no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Alguien es pagano, ¿cómo sabes si mañana será cristiano? Hoy es hereje. ¿Qué dirás, si mañana se somete a la verdad católica? Hoy es cismático. Quizá mañana abrazará la paz católica). Es conocido el problema que pone la *Epístola* 93 de Agustín en que, en el contexto de la lucha con los donatistas (se trataba de la lucha entre 400 obispos católicos y 400 obispos donatistas), el obispo de Hipona parece pedir la intervención armada del emperador: “Mi sentencia primera fue que nadie debía ser inducido por la fuerza a entrar en la unidad de Cristo. Defendía yo que había que obrar de palabra, luchar discutiendo, y vencer con la razón, para no tener que reconocer como católicos fingidos a los que habíamos conocido como herejes declarados. Pero esta opinión ha quedado vencida, no por las palabras de los antagonistas, sino por una innegable realidad”: AGUSTÍN, *Ep.* 93. Ratzinger ha señalado que no se puede separar a Agustín de las vicisitudes históricas de su tiempo: J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, Milán 1978, 333. La secta de los donatistas ejercía un violento terrorismo en la sociedad contra los cristianos. En la *Epístola* 93 se puede decir que “esta defensa *teórica* contradice la concepción de Agustín sobre la gratuidad de la fe y sobre lo que él en el *De civitate Dei* había descrito como la relación entre la ciudad de Dios y del mundo”: G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, o.c., 97. Aunque Agustín pida indirectamente la intervención de la fuerza contra los donatistas, no hay que olvidar su intención de diálogo y su actividad para sanar el cisma a través de encuentros y oraciones. Baste citar como ejemplo la homilía-oración pronunciada en Cesarea a la presencia del obispo donatista: “Tu muta istum contradictorem qui una hora in cruce mutasti altronem”: *Sermo ad Caesariens ecclesiae plebem* (Tú, oh Señor, cambia el corazón de este [el obispo donatista] que contradice, Tú que en un instante has cambiado el corazón del asesino en la cruz). Es un hecho que Agustín se encontró en minoría en la conferencia de Cartago del 404 queriendo rechazar la intervención imperial. Este texto fue usado por el “agustinismo político” medieval: E. GILSON, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, o.c., 96; 100. M. BORGHESE, *Potmodernidad y cristianismo*, o.c., 117. Para la problemática cf. A. LOMBARDI, “Terroristi del IV secolo”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 177-181. Para H. RAHNER: “sólo la consideración de los peligros sociales de la herejía ha llevado a Agustín a afirmar el derecho del Estado cristiano a combatir esta herejía”: H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, Desclée, Buenos Aires 1949, 97.

mezcladas todavía la una con la otra. (...) Si sus ideas están irreduciblemente distintas hasta el punto de excluirse mutuamente, sus ciudadanos no están siempre, mientras peregrinan en el tiempo, donde deberían estar. (...) Así, pues, la ciudad de Dios cuenta con futuros ciudadanos incluso entre sus propios enemigos. Mezclados momentáneamente, el juicio último los dividirá”<sup>134</sup>. Si algo podemos acrecentar a lo dicho por Gilson, es que esta dinámica –el paso de una ciudad a otra por la obra de la gracia– no es sólo fenómeno del último día, sino que acontece y se actúa en la historia terrenal cotidiana.

De este modo, para Agustín, está lejos de la Iglesia una concepción maniquea de sí misma, como si fuera una “*Civitas* fortificada”<sup>135</sup>, una “clausurada”<sup>136</sup> en que están los “buenos”, los “amigos”, los “nuestros”, los cristianizados, es decir, una comunidad ideal<sup>137</sup>. Está lejos de san Agustín una visión de la Iglesia como una institución perfectamente pre-establecida y organizada, gnósticamente segura de la posesión de algunas “verdades eternas”, mientras, afuera de ella, estarían los “enemigos”, los “lejanos”, los hombres moral-filosófica y culturalmente “incorrectos”. Es esta perspectiva que ha engendrado en la Iglesia una posición dialéctica frente a la modernidad<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> E. GILSON, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, o.c., 76-77; misma visión en: R. NIEBHUR, *Il Destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milán 1999, 77: “Esto significa, además, que en la historia “crecen ya sea la *civitas Dei* que la *civitas terrena*. Pero ellas no tienen historias separadas. El mal que aparece al final de la historia es una corrupción del bien supremo o es una negación y un desafío explícito de aquél bien, negación que no sería posible si no se contrapusiera al bien. Esto quiere decir que el mal es negativo y parasitario en su origen”.

<sup>135</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Turín 1966, 62.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>137</sup> Hay que notar que la lucha de Agustín con los donatistas, es con una secta que “veía la Iglesia como el sujeto principal de la acción sacramental. Al contrario, para Agustín, con la tradición que lo precede, Cristo es el sujeto del gesto sacramental”: A. LOMBARDI, “Terroristi del IV siglo”, en: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, o.c., 178. El donatismo, más que una herejía, era un cisma por la pretensión de la iglesia donatista de ser la iglesia pura y sin mancha, pureza que los acerca a la pretensión pelagiana de la *impeccantia*. Cf., G. TANTARDINI, *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

<sup>138</sup> “Tal vez de la Reforma hasta nuestros días, la iglesia ha insistido demasiado en su posición contrareformista transmitiendo lo viejos esquemas conceptuales de la Edad Media”: H. U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, o.c., 32. Y esto porque “la verdad de la vida cristiana es igual al maná del desierto: no se puede guardar: hoy es fresco, mañana es podrida”: *Ibidem*, 46. En la época actual, la Iglesia debe pasar de la “condición de poseedora a la de bienhechora”: *Ibidem*, 71.

Agustín no ha intentado elaborar algo que se pudiera entender como la constitución teocrática de un mundo hecho cristiano, de un paraíso teocrático ya plenamente realizado en esta tierra. Para él no se puede vaciar la espera y la esperanza cristiana. Sin esta espera, paciencia y esperanza, los cristianos inevitablemente se volverían unos tiranos. En efecto, Agustín ha “rechazado toda escatología histórico-mundial, esto es, política (...) pues el acontecimiento central de esta historia es la venida de Jesucristo, el acontecimiento escatológico”<sup>139</sup>. Ratzinger ha enfatizado bien la diferencia entre la visión de Agustín y la perspectiva teocrática de Orígenes, perspectiva que –gnósticamente– llega al “rechazo del sistema existente”<sup>140</sup> y a una “ruptura revolucionaria fuera de la cárcel de un mundo que camina hacia su fin”<sup>141</sup>. A diferencia de Agustín, Orígenes –justamente en virtud de una perspectiva gnóstica– tiene el “problema” del poder mundano, es decir, para él el poder político-civil es intrínsecamente malo, diabólico y por eso la función de la Iglesia es cristianizarlo, volverlo moral. Hugo Rahner ha hablado del “sueño de Orígenes”: un mundo en que todos los romanos fuesen cristianos<sup>142</sup>. Esta perspectiva es gnóstica justamente por considerar la materia como algo intrínsecamente malo.

Para Agustín, al contrario, el poder no es en sí mismo algo malo; es ambiguo, pero no es en sí malo, pues todo poder viene de Dios, como había recordado san Pablo<sup>143</sup> y debe ser respetado como recuerda san Pedro en su carta<sup>144</sup>. La *civitas Dei* de Agustín, al contrario de Orígenes, “no es ciertamente una comunidad puramente ideal de los hombres que creen en Dios, pero tampoco tiene lo más mínimo que ver con una teocracia terrena, con un mundo concebido cristianamente, sino que es una magnitud escatológico-sacramental que vive en este mundo como signo del mundo venidero”<sup>145</sup>.

<sup>139</sup> K. LÖWITZ, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, o.c., 241; 243.

<sup>140</sup> J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, o.c., 45.

<sup>141</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>142</sup> H. RAHNER, *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, o.c., 39. Rahner cita como documento: ORÍGENES, *C. Cels.* 8, 63-70.

<sup>143</sup> *Rom* 13,1.

<sup>144</sup> *1 Pd* 2, 13-14.

<sup>145</sup> J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, o.c., 75.

En este sentido, significativamente, Ratzinger escribe que la doctrina de las dos ciudades de Agustín en el *De civitate Dei* “no apunta ni a una eclesialización del Estado, ni a una estatificación de la Iglesia, sino a implantar presentemente –en medio de los órdenes de este mundo; órdenes que permanecen y tienen que permanecer– a implantar digo presentemente en el cuerpo de Cristo la nueva fuerza de la fe en la unidad de los hombres, como elemento de transformación, cuya imagen total será realizada por el mismo Dios cuando la historia habrá alcanzado su meta”<sup>146</sup>. Agustín no tiene la preocupación de formular una “constitución de un mundo que se ha hecho cristiano”<sup>147</sup>, no tiene el proyecto de una “cristiandad”. Para él, “el Estado siguió siendo con toda su cristianización real o aparente una ciudad terrena”<sup>148</sup>.

Si faltara esta perspectiva, para Agustín, se eliminaría el dinamismo de la gracia que acontece dónde, cómo y cuando ella quiere. Esto es el “realismo” de Agustín de que ha escrito Niebhur, que hace del obispo de Hipona “el primer gran realista de la historia occidental”<sup>149</sup>.

Para Agustín, las diferencias entre las dos ciudades no son ante todo morales. Hablando de las virtudes paganas de los antiguos romanos dice que son de algún modo semejantes a las de los cristianos<sup>150</sup>. Sin embargo, frente a las virtudes paganas de los antiguos, Agustín, tal vez en el trecho más bello del *De civitate Dei*, dice: “Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus quae sine vera pietate servit hominum gloriae nequam sanctorum exiguis initioni comparanda est quorum spe posita est in gratia et misericordia veri Dei”<sup>151</sup>: Aunque se exalte con alabanzas la virtud que sin la verdadera piedad es ordenada sólo a la gloria humana, ésta no se puede comparar en nada a los pequeños pasos de los santos [es decir de

<sup>146</sup> Ibidem, 74.

<sup>147</sup> Ibidem, 75.

<sup>148</sup> Ibidem, 76. Cf. para esta temática el sintético artículo “La ciudad de Dios, es decir, el lugar de la gracia”, en: M. BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo*, o.c., 116-120.

<sup>149</sup> R. NIEBHUR, “Augustine’s Political realism”, en: *ID Christian realism and political problem*, New York 1953, 95-103.

<sup>150</sup> *De civ. Dei*, V, 18, 3. Gilson, en este sentido, cita la carta que Agustín escribió a Marcelino en 412: “Dios ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas”; y comenta: “Con ellos se reconocía a las virtudes cívicas de los paganos una eficacia temporal cierta, e incluso a Roma el carácter de una auténtica sociedad”. E. GILSON, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, o.c., 56.

<sup>151</sup> *De civ. Dei*, V, 19.

los cristianos] que ponen su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios). Los *exigua initia*, los pequeños pasos de lo cristianos, son incomparables (por una diferencia infinita) con las virtudes humanas.

Tampoco las diferencias entre las “dos ciudades” son religiosas, entre hombres que reconocen o no la existencia de Dios, entre los “teístas” y los “ateos-relativistas-escépticos-agnósticos”<sup>152</sup>. Agustín evita, por lo tanto, una interpretación de la *civitas Dei* en sentido idealista, como si ella fuera la comunidad ideal de los hombres moralmente buenos y religiosos. Para Agustín, la Iglesia no tiene una postura dialéctica frente al mundo, no está en contra de nadie, pues reconoce que lo que experimenta y vive es por una *indebita Dei gratia*, por una gracia inmerecida. Justamente en virtud de esta gratuidad, no puede tener una posición dialéctica, no puede oponerse a las tentativas dignas, nobles y, sin embargo, impotentes de los hombres “impíos”. Lo que por gracia vive el cristiano es algo *incomparablemente* distinto, no está “culturalmente” en contra de las culturas de los hombres “impíos”.

## CONCLUSIONES

¿Qué diría Agustín frente a la equivocada perspectiva “modernista” que hemos señalado al inicio?

Para él la única perspectiva realista con la cual se puede mirar a la modernidad es la de hombres modernos que, por la acción imprevista de la gracia, se convierten en ciudadanos de la *civitas Dei*. La única perspectiva realista no es la “modernista”, es decir, de cómo la Iglesia se puede presentar adecuada y dialécticamente frente al hombre moderno (el problema de la creación de un “puente” al estilo kantiano), sino que el punto de partida es algo positivo, es la *fascinatio victrix*<sup>153</sup> del acontecimiento cristiano que Agustín describe en todas sus obras.

Si se hubiera reconocido después del primer milenio cristiano que el origen de la *civitas Dei* brota de una *indebita Dei gratia*, se habría evitado el énfasis dialéctico “modernista” que parece preocupar a la cristiandad ac-

<sup>152</sup> Agustín dice que los “teístas” antiguos, *in primis* Platón, terminaron pensando que había que ofrecer sacrificios a los demonios. *De civ. Dei*, X, 11.

<sup>153</sup> AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione* II, 19.

tual que da la impresión de haberse construido el “problema del enemigo” (laico-estatalista-dictatorial-relativista-nihilista-ideológico) como modo para afirmar y consolidar su identidad. En este sentido, se pretende institucionalizar y “organizar” el Acontecimiento cristiano para poderse contraponer y, al fin y al cabo, cristianizar la modernidad<sup>154</sup>.

La gracia que vive el cristiano no es dialéctica, ya sea en el sentido de estar en contra o a favor de la modernidad; es la experiencia de algo distinto, nuevo, original pues “la Iglesia pertenece a la irrepitibilidad absoluta” de la encarnación en que “se hace presente el carácter incomparable de Dios”<sup>155</sup>. “In spe igitur vivit homo filius resurrectionis; in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi”<sup>156</sup> (El hombre hijo de la resurrección vive en la esperanza; en la esperanza vive la ciudad de Dios, que es engendrada por la fe en la resurrección de Cristo). La *civitas Dei*, entonces, es una historia de otro mundo *dentro* de este mundo, es una *paroikía* (en su sentido etimológico: *habitar al lado, junto a*): “Iglesia es la comunidad convocada que, por así decir, existe junto a lo normal y trivial, que sigue existiendo; es *paroikía* (...) la sociedad de los que habitan «al lado». (...) La nueva historia, la real sigue siendo concretamente una co-historia”<sup>157</sup>. La *civitas Dei* es una historia que al contrario de la terrenal que camina hacia la muerte, camina, *peregrinans*, hacia Aquél que la crea, la sostiene, la atrae y la hace incomparablemente distinta.

<sup>154</sup> A este respecto habría que señalar las observaciones realistas de Ratzinger - perfectamente agustinianas en su perspectiva - sobre una posible orientación cristiana en la democracia pluralista: “El mundo perfecto no existe. Su continua expectativa, el juego con su posibilidad y proximidad es la amenaza más seria que acecha a nuestra política y a nuestra sociedad, porque de aquí surgen fatalmente las fantasías anarquistas. (...) Es necesario tener el valor de admitir la imperfección y el estado de continuo peligro que corren las realidades humanas. Sólo son morales aquellos programas políticos que suscitan este valor. Por el contrario, es inmoral el aparente moralismo que sólo se satisface con lo perfecto. Será necesario un examen de conciencia incluso sobre la predicación moral de la Iglesia o cercana a ella, cuyas desmedidas exigencias y esperanzas impulsan a la fuga desde el plano moral hacia el utópico”. Frente a esta amenaza, el cristianismo “ha enseñado la aceptación de lo imperfecto y la ha hecho posible. En otras palabras: el Nuevo Testamento conoce un *ethos* político, pero no conoce una teología política. (...) El valor de la racionalidad, que es el valor de aceptar lo imperfecto, tiene necesidad de la promesa cristiana para poder ejercer su propio puesto de gobierno. Esta promesa protege del mito” J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 236 ss.

<sup>155</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, o.c., 143.

<sup>156</sup> *De civ. Dei*, XV, 18.

<sup>157</sup> J. RATZINGER, *Teología e historia*, o.c., 18-19.

Aunque la “ciudades” en el mundo sean dos, esta distinción –para la *civitas Dei*– es fruto de una gracia inmerecida y por eso no significa separación, acomodamiento ni dialéctica (en que consiste esencialmente el “modernismo”) con la *civitas mundi*. Justamente por vivir únicamente de la *fascinatio victrix* de Cristo que crea la *civitas Dei*, el aporte de la Iglesia para la convivencia civil es ante todo el testimonio del asombro generado en los cristianos por el atractivo de la gracia, asombro que no es “dialéctico”, que no tiene el “problema de la modernidad”, el problema de salvarla, condenarla o asumirla. Un asombro, en fin, que no es ideológico, que es realmente “católico”, posibilidad para todos de una felicidad humilde y paciente, de un *frui*, de un gozo lleno de esperanza en el acontecimiento de Cristo, experimentado ya en la tierra.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di san Agostino*, Nuova Omicron, Roma 1998.
- Balthasar, H. U. Von., *Abattere i bastioni*, Borla, Turín 1966.
- Balthasar, H. U. Von., *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.
- Balthasar, H. U. Von., *Gloria. Estilos eclesíásticos*, Encuentro, Madrid 2007.
- Benedicto XVI, Discurso a los participantes de la asamblea plenaria del clero, 16 marzo 2009.
- Borghesi, M., *Potmodernidad y cristianismo*, Encuentro, Madrid 1997.
- Cappelletti, L., “Mysterium lunae. Luz refleja”, *30 DIAS* 9 (2010).
- De Lubac, H., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988.
- Gilson, E., *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965.
- Löwith, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, 3. ed., Aguilar, Madrid 1968.
- Molteni, A., *La sonrisa de Beatriz. Invitación a la lectura de la Divina Comedia*, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción 2010.
- Molteni, A., “La gente nueva y las súbitas ganancias”, *An.Teol.* 7.1 (2005).
- Niebhur, R., *Il Destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milán 1999.
- Péguy, C., *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, Emece, Buenos Aires 1973.
- Péguy, C., *Œuvres en prose complète*, III, Gallimard, Paris 1992.
- Pieretti, A., *Introduzione a La città di Dio*, Città nuova, Roma 1997.

- Przywara, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso, Cristiandad*, Madrid 1984.
- Rahner, H., *Libertad de la Iglesia en Occidente: documentos sobre las relaciones entre la iglesia y el estado en los tiempos primeros del cristianismo*, Desclée, Buenos Aires 1949.
- Ratzinger, J., *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972.
- Ratzinger, J., *La unidad de las naciones*, Editorial Fax, Madrid 1972.
- Ratzinger, J., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.
- Ratzinger, J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978.
- Ratzinger, J., "Un passato che non li riguarda", *30 Giorni* 1 (1994).
- Ratzinger, J., *La Iglesia. Una comunidad en camino*, San Pablo, Madrid 2005.
- San Agustín, *Las confesiones*, Católica, t. II, Madrid 1968.
- San Agustín, *Las retractaciones*, Católica, t. XL, Madrid 1995.
- San Agustín, *Sermones*, Católica, t. X, Madrid 1983.
- San Agustín, *Cartas*, Católica, t. VII, Madrid 1986.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, Católica, t. XVI-XVII, Madrid 1988.
- San Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado mexicano, México 2000.
- San Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
- Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999.
- Tantardini, G., *Invito alla lettura di sant'Agostino*, Associazione San Gabriele, Roma 2003.
- Tantardini, G., *Senso religioso, peccato originale, fede in sant'Agostino*, Istituto San Gabriele, Roma 2006.
- Tantardini, G., *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Città nuova, Roma 2006.
- Tantardini, G., *Il tempo della Chiesa secondo Agostino. Seguire e rimanere in attesa. La felicità in speranza*, Città nuova, Roma 2010.

Artículo recibido: 14 de marzo de 2011.

Artículo aceptado: 18 de abril de 2011.



## **PALABRA DE VERDAD Y EVANGELIO DE SALVACIÓN. A PROPÓSITO DE LA *VUELTA* A LA CONVERSIÓN**

THE TRUE AND GOSPEL WORD OF SALVATION.  
SPEAKING OF THE RETURN TO THE CONVERSION

**César Izquierdo<sup>1</sup>**

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, España.

### **Resumen**

El sentido ordinario de la conversión es la vuelta del pecador a Dios. En este sentido, la conversión ha estado siempre presente en la predicación cristiana y en la Teología Pastoral. Pero si por conversión se entiende la incorporación a Cristo y a la Iglesia desde una tradición religiosa diferente al cristianismo, hasta ahora surgían algunas dificultades. La *vuelta* a la conversión indica el renacido interés de la teología –especialmente de la Teología Fundamental– después de un tiempo de desconfianza, por el hecho de la conversión. La conversión cristiana es un acontecimiento personal y, al mismo tiempo, fenómeno social y religioso. Entendida en cuanto incorporación a Cristo y a la Iglesia, la conversión se entiende teniendo en cuenta cuatro perspectivas: cristológica, eclesiológica, antropológica y social.

**Palabras clave:** Conversión cristiana, acto de fe, religiones, libertad religiosa.

### **Abstract**

The ordinary meaning of conversion is the return of a sinner to God. In this sense, conversion has always been present in the Christian preaching and in Pastoral Theology. But if conversion were an incorporation to Christ and the Church from a religious tradition different from christianity, some difficulties would arise. The “return” to conversión refers to the new interest which Theology –specially Fundamental Theology- shows for the fact of conversion, after some time of mistrust. Christian conversión is a personal event and, at the same time, a social and religious phenomenon. If conversión is understood as incorporation to Christ and the Church, there are four

<sup>1</sup> Doctor en teología. Especialista en teología fundamental. Catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, España. Correo: [cizquier@unav.es](mailto:cizquier@unav.es)

perspectives which have to be taken into account: christological, ecclesiological, anthropological and social.

**Keywords:** Christian conversion, Act of faith, Religions, Religious freedom.

La Palabra de Cristo es “palabra de verdad y evangelio de salvación” (Ef 1,13), que llega al hombre mediante la predicación, y así engendra la fe (Ro, 10,17). Palabra y escucha, revelación y fe están abocadas a encontrarse. Lo dice explícitamente Pedro cuando afirma que Dios lo eligió “para anunciar a los paganos la Palabra del Evangelio, a fin de que abracen la fe” (Hch 15,7).

Hoy se acepta comúnmente que la Teología Fundamental (TF) tiene como objeto la revelación y la fe, a las que se une el estudio de la credibilidad como lugar de encuentro necesario entre ambas. Revelación de Dios y fe del hombre son consideradas por la TF como realidades ya constituidas. No es inoportuno, sin embargo, preguntarse por el punto o momento original en que ambas se desencadenan, así como por los dinamismos desencadenados por la Palabra que Dios dirige al hombre para que éste descubra y acoja a Cristo como salvador. En el caso de la revelación, su comienzo pertenece al misterio de Dios que obra hacia fuera de sí mismo y al hacerlo abre su misterio a los hombres. Por su parte, el comienzo de la fe –en lo que tiene de descubrimiento, cambio y adhesión personal a Cristo– tiene un nombre específico que es el de conversión.

Así, pues, se puede afirmar que, en la medida en que la conversión se entiende en conexión con las realidades teológicas que fundamentan el acto de fe, pertenece también al objeto de la TF. Ahora bien, si algo ha reclamado la TF es su cientificidad; el rigor es su norma. Por esa razón, la TF se refiere a la conversión después de someterla a una intensa formalización, hasta convertirla en algunos casos en una categoría. La conversión es abordada a partir de planteamientos bíblicos, históricos, teológicos con el fin de ofrecer una caracterización general y universal que sirva para explicar sobre todo la naturaleza de la fe –del encuentro con Cristo– a la que la conversión da acceso. Más allá de este ámbito, ante los fenómenos concretos como la conversión tiene lugar, la TF se siente un poco incómoda porque no sabe cómo afrontarlos, teniendo en cuenta especialmente que los hechos particulares van acompañados con frecuencia de una cierta ambigüedad.

La incomodidad de la TF respecto de la conversión como fenómeno se debe también a que quiere marcar las diferencias con la antigua apologética. La elaboración de los clásicos juicios de credibilidad y de credendidad llevaban hasta las puertas de la conversión. De hecho, aunque no se afirmara que el acto de creer era la conclusión lógica de ese proceso apolo-gético –lo cual iría contra el carácter gratuito y sobrenatural de la fe– era innegable que la fuerza de que se quería dotar al llamado *analysis fidei* impulsaba decididamente a subrayar el aspecto racional y moral del acceso a la fe, de la conversión. De éstos, el aspecto moral no representaba ninguna dificultad: cuando el hombre percibe la verdad y la bondad de lo que se le propone para creer, tiene la responsabilidad –e incluso el deber– de poner lo que está de su parte para llegar al acto de fe. Más dificultad ofrecía el aspecto racional que podía recorrer un amplio abanico: desde lo razonable hasta lo racional estrictamente dicho (como sería la conclusión necesaria de una demostración o verificación científica). En todo caso, este esquema respondía a una concepción de la fe predominantemente intelectual, como asentimiento a la enseñanza de la revelación.

La renovación de la teología de la revelación y de la fe que ha tenido lugar en el siglo XX ha mostrado que la conversión, el acceso a la fe, no es asunto solamente de la inteligencia, sino de la persona entera. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, enseña el Vaticano II (*Dei Verbum* 5); acepta la verdad de lo revelado y al mismo tiempo se adhiere a Jesucristo (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 150). Juan Pablo II describía en una ocasión la fe como el hecho de “dejarse encantar y conquistar por la figura luminosa de Jesús revelador y por el amor del Padre que le ha enviado”<sup>2</sup>. Con ello se pone de manifiesto que en la conversión entran en juego diversas realidades que podríamos considerar al menos como *imponderables* e impredecibles. Esto hace que la conversión no sea un tema cómodo para la TF la cual, sin embargo, no puede prescindir de ella. La explicación de la fe –y especialmente del acto de fe– no puede en último término abstraer del modo como comienza a existir. Ese acto sólo existe como conversión original o confirmación de una elección pacíficamente vivida.

En los últimos cuarenta años, la teología de la conversión se ha visto afectada por nuevos planteamientos sobre la relación entre cristianismo

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Discurso* (16.X.1979).

y religiones. La diversa valoración de la religiosidad, en general, y de las religiones concretas ha llevado a considerar la conversión en perspectivas distintas a las que eran comúnmente admitidas. Ha habido en esto un proceso al que es inevitable referirse a grandes rasgos, para poder así formular algunos trazos –aquí aparecerán como “dimensiones”– de una teología de la conversión válida para nuestra circunstancia presente.

## I. Conversión y religiones

“Hay palabras que por su uso frecuente corren el riesgo de perder su significado auténtico, original. Una de estas palabras es el término “conversión”<sup>3</sup>. Todas las religiones conocen el fenómeno de la conversión que viene a ser entendido como “el cambio de un sistema de creencias a otro distinto”<sup>4</sup>. Para explicar este cambio existen numerosas teorías e interpretaciones que dependen de los diversos acercamientos (psicológico, sociológico, cultural, etc) y de los presupuestos conceptuales y vitales de quienes se dedican a ello.

No todas las conversiones, sin embargo, son iguales. La conversión cristiana, que puede ser examinada en los aspectos enunciados en el párrafo anterior –como otras conversiones–, interesa de una manera especial a la teología, es decir, a la fe cristiana desplegada en reflexión. En este sentido, la conversión cristiana es considerada como un caso único, no comparable a otras conversiones religiosas, porque es respuesta a la única revelación de Dios en Cristo. Es tan original como la misma fe a la que da acceso. Es célebre el texto de R. Guardini a este respecto: “En el sentido cristiano, la fe tiene un carácter único y exclusivo. La «fe» no es una noción global que podría convenir a numerosas modalidades, a los cristianos o a los musulmanes, al antiguo paganismo de los griegos o al budismo. No; ese vocablo designa un hecho único: la respuesta del hombre al Dios que vino al mundo con Cristo (...) La fe está en su contenido. Está determinada por lo que ella cree. Es la marcha viviente hacia Aquél en quien se cree; es la respuesta

<sup>3</sup> M. SZENTMÁRTONI, “Conversione: un concetto con molti significati”, *Studia Missionalia* 57 (2008) 245.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

viva a la llamada de Aquél que se anuncia en la revelación y atrae al hombre por la obra de la gracia”<sup>5</sup>.

La conversión cristiana se nos muestra como acontecimiento personal y como fenómeno social y religioso. En cuanto fenómeno que puede ser analizado objetivamente, la conversión ofrece perfiles de gran interés que han sido objeto de estudio para los psicólogos y sociólogos de la religión<sup>6</sup>. Todos ellos consideran el acontecimiento “conversión” a la luz de las circunstancias, efectos, concurrencias que lo acompañan<sup>7</sup>. A partir de ese estudio –al que sigue ordinariamente una explicación y una teoría psicológica o sociológica sobre la conversión– se pasa a formular una filosofía o una fenomenología más completa de la religión.

Pero si del fenómeno pasamos al acontecimiento personal, el significado de la conversión cristiana excede al método científico (aunque las ciencias puedan decir algo sobre ella). La teología afirma que en la conversión cristiana actúan la gracia y la libertad, y no parece que se pueda contradecir ese principio. Ahora bien, ¿qué se quiere decir con ello? Se quiere decir que la conversión, en cuanto es acción de Dios, escapa a toda explicación meramente fenoménica y es, en último término, inefable. Quiere decir al mismo tiempo que la conversión se sitúa en el nivel de las decisiones más radicales, fundamentales, personales y que, por tanto, en ella encontramos un ejercicio único de humanidad.

Pronto se observa, con todo, que el significado de conversión no es siempre el mismo; incluso parece que hay un sentido de la conversión que se acepta sin problemas, y otro, en cambio, que despierta recelos.

La conversión aceptada de forma general es aquella a la que todos los cristianos e incluso todos los hombres somos llamados. Es la conversión a la que se nos invita en algunos tiempos litúrgicos o en circunstancias señaladas, como en Cuaresma, en los retiros o en otros momentos de especial significado espiritual. Al ser algo que afecta a todos, esta conversión conecta con la igualdad y, por tanto, no cabe el riesgo de la particularidad o de

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *La experiencia cristiana de la fe*, Belacqva, Barcelona 2005, 26.

<sup>6</sup> A título de ejemplo, cfr. las contribuciones, desde diversas tradiciones y disciplinas, del volumen editado por C. LAMB y D. BRYANT (eds.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies*, Cassell, NewYork-London 1999.

<sup>7</sup> Cfr. G. CUCCI, *Esperienza religiosa e psicologia*, Elledici, Torino 2009, 213-270: (Cap. V: *La conversione religiosa*).

la diferencia en la calidad de las situaciones en que cada uno se encuentra. Partiendo de que “*nobody’s perfect*”, la necesidad de una “conversión”, de rectificar y mejorar nuestras disposiciones y actos no es discutida (a no ser desde ideologías que todo lo reducen a un convoluto psicológico autorreferenciado).

Las cosas son distintas cuando se trata del otro sentido de la conversión, aquel que lleva al descubrimiento e incorporación a Cristo en la Iglesia. Esta conversión ya no afecta a todos, porque depende esencialmente de la situación anterior del sujeto, que es, de una u otra manera, abandonada o superada para pasar a la fe cristiana. También en este caso hay un sentido más aceptable de la conversión: el de aquellos que llegan a la fe desde la incredencia, o retornan a ella tras una situación de alejamiento, como sucede con los bautizados que habían abandonado práctica y/o teóricamente la fe bautismal y posteriormente vuelven a vivirla.

Pero todo se hace más complejo cuando la situación de origen es la de personas que viven una tradición religiosa distinta al cristianismo, o de aquellos cristianos de confesiones diversas que se incorporan a la Iglesia católica. En estos casos, la valoración no siempre es pacífica e incluso hay una sospecha de que ese paso, esa “conversión” no es plenamente justificable o al menos ofrece flancos para la crítica.

En este punto se ha producido un cambio indudable a lo largo el siglo XX, cambio que afecta directamente a cuestiones radicales de la teología como son la única mediación salvífica de Cristo, la relación de las religiones con la verdad o la misión de la Iglesia (y las misiones de la Iglesia). La evolución experimentada puede presentarse a través de cuatro momentos de los que son elementos configuradores el diferente juicio que en cada caso se hace sobre las religiones y el modo como ello afecta a la tarea de la Iglesia.

a) El *primer momento* estaba caracterizado por un sentimiento intensamente misionero en el que el objetivo de lograr la conversión de los no cristianos (de los *paganos*) constituía la razón de ser fundamental. El anuncio de Cristo muerto y resucitado que constituye la vida y la misión de S. Pablo y de los demás Apóstoles está presente desde el principio, y será una constante –con unas formas u otras de realización– a lo largo de los primeros veinte siglos de historia del cristianismo. Una manifestación concreta y cercana a nosotros de ello es el que ha sido llamado “siglo de

las misiones”, que atraviesa buena parte del s. XIX y del XX. El andamiaje doctrinal se apoyaba en dos afirmaciones básicas: 1. el hombre necesita salvarse; 2. la única religión verdadera en la que se puede salvar es la cristiana tal como la presenta la Iglesia católica; las demás religiones son falsas.

b) El *segundo momento* se debe situar en la primera mitad del s. XX, cuando algunos teólogos se replantearon el estatuto teológico de las misiones a la luz de una valoración más positiva del hecho religioso<sup>8</sup>. Una causa de este cambio de actitud fue la difusión del ateísmo en sus varias formas. Frente a la negación de Dios por parte de los ateos, las religiones ofrecen unánimemente el reconocimiento de Dios o de la divinidad. De este modo, el encuentro con el ateísmo ha puesto de relieve que el juicio simplemente negativo sobre las religiones no es acertado, aunque sólo sea porque, en principio, es preferible ser una persona religiosa que atea.

En ese contexto, y movidos por un mayor conocimiento positivo de la teología, autores como J. Daniélou y H. de Lubac<sup>9</sup>, entre otros, muestran que es posible un acercamiento teológico a las religiones distinto del de Barth (las religiones son intentos idolátricos de auto-justificación), y también del de la apologetica (las religiones son falsas). A partir de la llamada alianza con Noé y de principios teológicos tomados de los Padres, como la idea de “*praeparatio evangelica*” o las “semillas del Verbo”, se presenta la conversión cristiana no tanto como ruptura sino como punto de llegada, como culminación de lo auténtico que existe en cada religión. Esta teología influyó notablemente en el Vaticano II y en el magisterio posterior, de Pablo VI y especialmente de Juan Pablo II<sup>10</sup>.

Una explicación teológica distinta, que se suele incluir dentro de la corriente descrita en el párrafo anterior, pero que en realidad mantiene

<sup>8</sup> L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, Grand Séminaire, Toulouse 1934; J. DANIELOU, *El misterio de la salvación de las naciones*, en *Trilogía de la salvación*, Guadarrama, Madrid 1964, 291-429 (ed. francesa de 1948); “Le problème théologique des religions non chrétiennes”, *Archivio di Filosofia* 1 (1956) 209-233; E. CORNELIS, *Valores de las religiones no cristianas*, Herder, Barcelona 1970.

<sup>9</sup> De Daniélou, cfr. obras citadas en la nota anterior; H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946; Id., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988 (la edición original es de 1938).

<sup>10</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*; PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*. Sobre la alianza con Noé, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn.26-28.

diferencias de fondo con ella, es la de la teología trascendental según la cual existe una revelación trascendental (a priori) que puede ser llamada cristiana, a la que accede todo hombre por el mero hecho de desarrollar su conciencia trascendental.

La revelación explícita de la palabra de Cristo no es algo que llegue a nosotros como enteramente extraño y desde fuera, sino que es sólo la explicitación de eso que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos no temáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia. La revelación cristiana explícita se hace enunciado reflejo de la revelación según gracia que el hombre experimenta irreflejamente en la profundidad de su naturaleza<sup>11</sup>.

La revelación histórica añade a la anterior el carácter oficial y público. K. Rahner aplicó de forma concreta esta explicación al hablar de los “cristianos anónimos”, por los cuales daba a entender que toda persona humana que no se pone en contradicción con la apertura ilimitada del espíritu, ya es “cristiana”, aunque puede no saberlo: por eso es cristiano “anónimo”, un cristiano que se ignora.

¿Qué sentido tiene la conversión a la luz de la explicación anterior? Si por el hecho de ser persona ya se es “cristiano”, aunque sea anónimamente, parece que la conversión consistirá en la apertura o desarrollo de la propia autoconciencia. Puede darse, en consecuencia, una conversión “implícita” y anónima” en la que “en ciertas circunstancias no se comprenda explícitamente a Cristo como palabra definitiva de Dios al hombre (aunque sí se le alcance “en el espíritu”)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> K. RAHNER, “Los cristianos anónimos”, en: *Escritos de Teología* VI, Taurus, Madrid 1969, 539.

<sup>12</sup> K. RAHNER, “Conversión”, en: *Sacramentum mundi*, I, Herder, Barcelona 1969, 979. En *Escritos de Teología*, se encuentran dos artículos sobre la conversión: “Sobre las conversiones”, en *Escritos de Teología*, III, Cristiandad, Madrid 2002, 383-394; “Advertencia sobre la cuestión de las conversiones”, *Escritos de Teología*, V, Cristiandad, Madrid 2003, 319-338. En estos dos escritos, la conversión tiene un sentido confesional, como incorporación a la Iglesia desde una comunidad cristiana, lo cual supone que se entiende la conversión en un sentido débil. Bajo esta propuesta se halla quizás el debilitamiento del sentido cristológico de la conversión: si toda persona, por el existencial sobrenatural, participa de la gracia, su conversión a Cristo no supone ninguna decisión fundamental.

Si en ese proceso se entrecruza la noticia o anuncio del evangelio, el desvelamiento interior de la autoconciencia hallará en Cristo la interpretación más auténtica. Pero el encuentro con el Cristo histórico sería en todo caso algo secundario. Con ello se reconoce indirectamente una validez radical a toda forma de vivencia religiosa e incluso a toda forma de experiencia auténticamente humana. Escribe Rahner:

Dondequiera se desprende uno de sí mismo (“se niega a sí mismo”), ama desinteresadamente al prójimo, acepta confiadamente su propia existencia junto con la imposibilidad de comprenderla y regirla plenamente, y la acepta como llena de sentido en medio de su carácter incomprensible, sin querer determinar por sí mismo ese sentido último ni disponer del mismo, dondequiera uno logra renunciar a los ídolos de su angustia y de su hambre de vida, ahí se acepta y experimenta el reino de Dios, a Dios mismo (como última razón de la acción) aún cuando se haga de manera totalmente irrefleja<sup>13</sup>.

¿Tiene sentido entonces la llamada específica a la conversión a Cristo? O por el contrario, ¿no se debe valorar la insistencia en la llamada a la conversión como manifestación de incomprensión respecto a la existencia humana y al realismo de la gracia? En ese contexto, la conversión aparece fácilmente como algo sospechoso y los conversos como sujetos temerosos o inmaduros.

c) El *tercer momento* es el del pluralismo religioso y más en concreto de los intentos de justificar teológicamente ese pluralismo (Knitter, Dupuis). Si toda experiencia religiosa es radicalmente válida y salvífica, no existen en realidad motivos para plantear la conversión a nadie que ya tenga su propio camino religioso ya que todos los caminos llevan verdaderamente hacia Dios. En este caso, la religión muy frecuentemente se confunde con la cultura y la sociedad de un grupo humano. La conversión aparece en este contexto como abandono y hasta traición a las propias raíces familiares, culturales y sociales, y el anuncio cristiano como una nueva forma sutil de colonización.

<sup>13</sup> Ibidem.

d) El *cuarto momento* es plenamente actual ya que responde a la recuperación en curso de la originalidad cristiana y de la necesidad de poner en primer término el primado de la verdad en las relaciones con Dios. La Declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000), la *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 diciembre de 2007), y las intervenciones de Benedicto XVI sobre el tema (como los importantes *Discursos* a diversos líderes religiosos, del 17 de abril y del 18 de julio de 2008) constituyen elementos de gran importancia para precisar la misión evangelizadora de la Iglesia y, como consecuencia, el sentido y la necesidad de la conversión.

Una conclusión provisional de lo que precede pone de manifiesto el interés y en cierto modo la necesidad para la teología de abordar la realidad de la conversión: para purificarla, ciertamente, de la contaminación de las diversas coyunturas históricas; pero también para que opere como elemento fundamental de la antropología, de la cristología y de la eclesiología cristianas. En este sentido, la conversión es sin duda un tema moderno que, si es abordado desde una perspectiva interdisciplinar, ofrece aspectos clarificadores y al mismo tiempo alienta la acción del cristiano y de toda la comunidad eclesial.

## II. Dimensiones de la conversión

Tras las observaciones históricas realizadas hasta ahora, podemos abordar ahora la tarea de describir de forma general –atendiendo a los contornos y no al detalle– la “geografía”, el mapa de los aspectos esenciales que se deben tener en cuenta en una consideración completa de la conversión. Los puntos cardinales en los que se sitúa son Jesucristo, el hombre, la Iglesia y la sociedad. No se deben entender estos cuatro puntos como una suma de elementos teológicos (Cristo, la Iglesia) y seculares (el hombre y la sociedad). Los cuatro expresan referencias plenamente humanas y teológicas, que sólo se captan si se las entiende a la vez, en una esencial implicación mutua. Veamos lo específico que cada uno de ellos arroja para la conversión.

*Dimensión cristológica.* La conversión cristiana recibe su configuración primera y radical de su origen y de su fin cristológicos. La conversión es, en

primer lugar, invitación de Dios a reconocer, seguir y entrar en comunión con Cristo, Hijo único de Dios y hombre verdadero, camino y Mediador para que cada hombre realice su vocación a la comunión con Dios. La conversión, por tanto, no tiene un fin ajeno al de la misma encarnación y misión del Hijo: la salvación de todas y de cada una de las personas.

Si se tiene en cuenta el origen y el fin cristológicos, es más fácil entender la diferencia radical entre la conversión cristiana y las “conversiones” a los nuevos movimientos religiosos, tan en boga hoy, y a menudo acusadas –no siempre sin razón– de producirse como resultado de prácticas, métodos o fines discutibles.

Si, como ya se dijo antes, la conversión participa de la misma originalidad de la fe en Jesucristo, el hecho de la conversión es original, específico, y sólo se puede situar dentro del fenómeno “conversión” en sentido sociológico, en cuanto presenta rasgos comunes con las conversiones religiosas en general, que interesan a los estudiosos del cambio social. Pero es distinta.

Dentro de la dimensión teológica-cristológica entra también un aspecto esencial que, aunque ha sido objeto de críticas y de vaciamientos de hecho, está en la entraña misma de la fe entendida con seriedad humana y cristiana. Se trata de la verdad que da contenido y legitimidad a la conversión<sup>14</sup>. Los filósofos griegos (Platón, Aristóteles, etc.)<sup>15</sup> han mostrado que sólo es posible convertirse a lo verdadero y a lo bueno, siendo lo demás objeto de preferencia o gusto, pero nunca el motivo de una auténtica necesidad que percibe el sujeto. De ese modo se entiende mejor la insistencia reciente de Benedicto XVI en que el diálogo interreligioso no es suficiente, sino que se ha de pasar al anuncio. Si se tomara en serio la perspectiva de la verdad, se superarían los vaivenes de algunas teologías de las religiones todavía reacias a asumir las perspectivas dogmáticas de la Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y sobre el carácter absoluto de la salvación traída por Cristo.

La dimensión cristológica se manifiesta, finalmente, en el término de la conversión, que no es otro que el encuentro personal con Cristo. El “inte-

<sup>14</sup> Un estudio histórico-teológico de la cuestión es el de F. CONESA, “Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión”, *Scripta Theologica* 30 (1998) 49-54; cfr. C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, Eunsa, Pamplona 2009, 232-235.

<sup>15</sup> Cfr. J. ALONSO, “Conversión filosófica y conversión cristiana”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 687-710.

rés” de la conversión es el bien de quien accede a la fe y a la vida en Cristo, y no otros fines que, sin Cristo, serían indudablemente espurios. Por esta razón, la conversión es siempre algo cargado de interés para quien la experimenta: no es la conclusión lógica de un proceso intelectual (que, sin embargo, no estará ausente de ella), sino la llegada a un destino que se percibe cargado de significado, apasionante, con implicaciones profundas para toda la existencia. Hay algo de muy auténtico en el fervor de los conversos, en su apasionamiento y radicalidad, que ciertamente debe ser moderado –y de hecho es moderado– en una vida de fe a lo largo del tiempo.

*Dimensión antropológica.* El influjo del proselitismo de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos ha dejado la impresión de que la “conversión” es fruto del engaño o manipulación de personalidades débiles. Los conversos se mostrarían automáticamente como fanáticos opuestos al pluralismo y a la diversidad. Si así fuera, la posible conversión sería una amenaza que, de realizarse, supondría un empobrecimiento del propio ser. No es ese, sin embargo, el caso de la conversión cristiana que se presenta más bien como plenitud del propio ser, como un acto humano de gran densidad, lleno de racionalidad y de libertad.

Detrás del modo de entender la conversión –y la fe– hay una idea determinada del hombre, como la hay detrás de quienes juzgan la fe y la conversión negativamente. En otro lugar me he ocupado de la idea del hombre que soporta la fe cristiana<sup>16</sup>: el hombre es un enigma, o misterio; su ser es a la vez e inseparablemente somático y espiritual; tiende al bien y a la verdad; se realiza en la relación; conoce a través de los sentidos y de la inteligencia; goza de libertad mediante la cual se puede perfeccionar a sí mismo, al mismo tiempo que experimenta un cierto desorden en el uso de esa libertad; posee sentido moral mediante el cual reconoce el bien y el mal de sus actos; es un ser histórico que despliega su existencia en el tiempo y espera una culminación futura que no depende sólo de él.

A partir de esos elementos se puede observar la ausencia de base de quienes niegan la conversión porque supondría un cambio o renuncia a algo anterior. El hecho de cambiar o de renunciar, en sí mismo, no significa

<sup>16</sup> Cfr. C. IZQUIERDO, *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008, 123-126.

nada. Su significado depende de la calidad de aquello a lo que renuncia y de aquello que es objeto de elección.

Por otro lado, tampoco es cierto que la influencia de otras personas sea esencialmente negativa. Sin duda sería negativa la manipulación de los demás, el engaño o coerción ejercidos sobre otros. Pero la relación con otros, con los demás, forma parte del desarrollo de cada persona. La relación con maestros o amigos es, como enseña Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*, un camino de acceso a la verdad y al bien de la persona (FR 33). Sólo si se piensa que es falso o malo el nivel de realidad y de moralidad del nuevo estado al que da acceso la conversión puede ésta ser valorada como pérdida o empobrecimiento personales.

En realidad, la conversión es punto de llegada de un itinerario humano de búsqueda de *algo* que da sentido, verdad y plenitud a la existencia. Hay indudablemente elementos psicológicos que intervienen en el proceso y que, en consecuencia, es posible una psicología de la conversión. Pero la psicología de la conversión no es separable de una *weltanschauung* determinada, es decir, un modo de entender lo que constituye la verdad y el bien para la persona. Y así, la reducción de la conversión a psicología pondría simplemente de manifiesto que el método se ha convertido en sistema, es decir, en un mundo de realidades puramente psicológicas sin un trasfondo ulterior. Con ello, se daría paso a una explicación ideológica al reducir lo espiritual a lo psicológico. Las manifestaciones psicológicas de la conversión hacen posible el establecimiento de unas ciertas constantes que los teólogos no han dejado de tener en cuenta<sup>17</sup>. Pero la conversión que viene de Dios no es sólo un hecho psicológico; es un hecho espiritual que se sitúa en los aspectos fundamentales de la existencia.

Más allá de análisis concretos, en el proceso de conversión intervienen dinamismos existenciales que superan ampliamente el alcance del análisis psicológico. De este tipo son, por ejemplo, la experiencia del mundo y de la propia interioridad; la relación entre lo que el hombre es y las posibilidades –tanto ofrecidas por la naturaleza como por la libertad– de ser, de superar su realidad actual; la circularidad entre la fe y la razón en su ejercicio autónomo y a la vez “comunional”; la importancia radical de lo verdadero y

<sup>17</sup> Ver, por ejemplo, Y. CONGAR, “La conversion. Étude théologique et psychologique”, *Parole et mission* 3 (1960) 493-523; especialmente, 502-512.

de lo bueno como reconocimiento de aquello que vive y, al mismo tiempo, a lo que aspira en una acción que implica necesariamente a ambos a la vez. En un ámbito más subjetivo, es relevante para la conversión la aspiración a alcanzar ideales a los que el hombre se siente invitado, y cuya necesidad percibe, y el temor a perder lo que valora e incluso a sí mismo. Unidos a ellos podría hablarse de una tendencia hacia el movimiento o actividad (libertad) contrapuesta a la inclinación a la inercia y pasividad; o finalmente la tensión experimentada entre la inclinación a la entrega y la tentación del egoísmo.

De este modo, la psicología permite acercarse al modo de operar de los diversos recursos del sujeto en su desarrollo y cambio hacia la conversión, pero sabiendo que, en último término, la conversión escapa a todo control porque tiene que ver con el misterio de la persona y de su relación con Dios. O, dicho más breve y claramente, es un acontecimiento de la libertad y de la gracia.

*Dimensión eclesial.* La dimensión eclesial de la conversión se articula en dos aspectos diferentes. El primero se relaciona con la propia naturaleza de la Iglesia respecto a Cristo. La llamada a la conversión que escuchamos de Cristo (cfr Mc 1, 15) necesita de la Iglesia para ser transmitida como llamada del propio Cristo a todo hombre. ¿Dónde escuchamos a Cristo, dónde lo encontramos? La respuesta es que Cristo, el auténtico Cristo, nos es *entregado* en la Iglesia.

El segundo aspecto de la dimensión eclesial de la conversión depende del anterior, porque se refiere a la misión que la Iglesia recibió de Cristo, y que constituye su razón de ser. La Iglesia es sacramento universal de salvación y comunidad de los creyentes a la que le está confiado el anuncio de Cristo salvador, del designio de Dios que quiere que todos los hombres se salven en el único nombre en el que eso es posible (cfr. Hch 4, 12).

El encargo misionero recibe luz no sólo de la comprensión del Evangelio, sino también de la historia concreta en la que Cristo ha sido anunciado, obteniendo esa predicación una respuesta humanamente impensable, ya que ha acabado transformando la civilización occidental. La conversión de judíos y griegos a la fe cristiana en los primeros siglos, y más tarde, de los pueblos bárbaros, son hechos que demandan un estudio detenido, abierto y comprensivo de los diversos factores implicados. ¿Qué sucedió para que

el anuncio de la vida y de la predicación de un judío corriente de un rincón del Imperio romano acabara transformando la estructura de la cultura y de la sociedad de todo occidente y de parte de oriente?

Volviendo al análisis propiamente teológico, ¿es necesaria, e incluso, es legítima una conversión a la Iglesia? En el ámbito ecuménico se evita el término conversión para referirse a la incorporación de un cristiano a la Iglesia, y las razones parecen claras: la conversión en su sentido pleno es conversión a Cristo<sup>18</sup>. Así planteadas las cosas, no hay conversión a la Iglesia como tal, como si ella fuera algo independientemente de Cristo: la Iglesia sin Cristo no es Iglesia.

Pero es necesario añadir algo más. ¿Qué quería decir, por ejemplo, Paul Claudel cuando al relatar su conversión afirma: “pero el gran libro que se me abrió y en el que hice mis estudios fue la Iglesia”?<sup>19</sup>. Quería transmitir, sin duda, que a Cristo lo encontró en la Iglesia, y por tanto, que la Iglesia se mostró a sus ojos como la expresión, e ofrecimiento y la presencia de Cristo. En este sentido, la conversión consiste precisamente en incorporarse a la Iglesia, a sus sacramentos y a su vida como forma concreta de incorporación a Cristo.

Además de lo anterior, no se puede olvidar que la Iglesia de Cristo es una. Tocamos así un punto delicado pero inevitable: el de la necesaria mediación eclesial. A este respecto, es oportuno recordar la enseñanza conciliar que afirma que la Iglesia “*subsistit in*” la Iglesia católica, enseñanza interpretada posteriormente por el mismo magisterio<sup>20</sup>. En esa misma línea, *Dominus Iesus* y la reciente *Nota acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3 diciembre de 2007) ponen de manifiesto la dimensión eclesial de la conversión y la necesidad del anuncio misionero de la salvación de Cristo ofrecida en su Iglesia. La eclesiología posconciliar es rica en acercamientos equilibrados a esta cuestión en los que quedan excluidos tanto un indiferentismo como un exclusivismo eclesiales.

<sup>18</sup> Sobre las “conversiones confesionales” –incorporación a la Iglesia desde una confesión cristiana, cfr. Y. CONGAR, “La conversion...”, o.c., 515-520.

<sup>19</sup> P. CLAUDEL, “Bajo la mano de Dios”, en: S. LAMPING, *Hombres que vuelven a la Iglesia*, EPESA, Madrid 1949, 194.

<sup>20</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Dominus Iesus (6.VIII.2000); ID., *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29.VI.2007).

*Dimensión social.* El modo como la conversión de las personas afecta a la sociedad en la que viven es, con frecuencia, lo más llamativo. En algunas sociedades más o menos teocráticas, como las islámicas o las judías, la conversión de uno de sus miembros al cristianismo es considerado como una traición a su familia y a su pueblo, y en consecuencia equivale a la muerte social. Sin llegar a esos extremos, es innegable que la ruptura con la tradición religiosa de la sociedad y de la cultura propia puede adquirir aspectos traumáticos por la dificultad de deslindar los elementos estrictamente religiosos del resto de elementos culturales y sociales. Es inevitable que la ruptura que acompaña a la conversión tenga consecuencias también en el grupo social en que cada persona está inserta. Este hecho admite, de todos modos, una valoración que no es unívoca en todos los casos. Más aún, en el desarrollo de las sociedades, los momentos de progreso han sido con frecuencia resultado de rupturas con la tradición recibida, como ha sucedido con el progreso científico, legal y moral experimentado en tantos grupos humanos. El elemento religioso no ha sido ajeno a ese desarrollo. Así, por ejemplo, prácticas rituales como los sacrificios humanos o la prostitución sagrada han desaparecido por la ruptura que ha traído el cristianismo con la cosmovisión religiosa que los sustentaba.

Los principios que, en todo caso, hoy nos parecen claros para afrontar esta problemática son los que se derivan del derecho a la libertad religiosa. Este derecho implica la exigencia del respeto a las decisiones que las personas toman en el ámbito de su vida religiosa. Por ello, no se puede imponer ninguna creencia o adscripción religiosa. Consecuentemente tampoco se puede impedir, siempre que con ello no quede afectado el bien común (las leyes, por ejemplo, pueden prohibir la poligamia, aunque una religión la permita).

A lo que se viene diciendo se puede añadir que la apertura a la fe cristiana de los grupos sociales y pueblos ha traído consigo un desarrollo humano expresado en formas más justas de organización, en relaciones humanas que valoran más a cada persona, en las diversas formas de expresión artística y en la tendencia hacia un desarrollo abierto a los diversos aspectos personales y colectivos. Dicho de forma breve y directa: la fe cristiana fecunda e impulsa a las personas y sociedades hacia el despliegue de las potencialidades que en ellas se encuentran.

La objeción que sin duda se plantea es que la fe cristiana ha coexistido

con formas que se han mostrado provisionales o confusas, e incluso con atentados a la libertad personal y a la autonomía de lo temporal. Esos hechos no se pueden negar, pero no por ello desmienten la tesis de que la fe cristiana es fermento de humanidad y de una sociedad más justa. Lo que esos hechos –cuyo estudio histórico, sin duda necesario, exige claridad y al mismo tiempo medida, precisión y ausencia de prejuicios– muestran es que las expresiones humanas y sociales directa o indirectamente relacionadas con la fe, participan de la misma provisionalidad que la misma fe que, siendo verdadera y cierta es al mismo tiempo oscura, y está llamada a desaparecer en la visión. Ahora bien, esas expresiones coyunturales llevaban en sí mismas el germen de su propia corrección. Además han supuesto un progreso respecto a lo anterior, aunque se haya dado mezclado con confusiones.

En nuestros días, las conversiones a Cristo y a la Iglesia muestran una relación intensa con la verdad y el bien que, en ocasiones, sólo la Iglesia parece defender. Cuestiones como las de la defensa de la vida humana en todas y cada una de sus fases, el testimonio de la caridad, el ser signo de contradicción sin doblegarse a los poderes de este mundo, la defensa de la justicia, la invitación constante a la rectitud y moralidad en las acciones sociales y en la vida personal, la predicación de la esperanza y la alegría son algunos de los motivos que hacen que en nuestra sociedad, la Iglesia aparezca como la que verdaderamente muestra a Cristo como un estandarte alzado entre las naciones.

\* \* \*

Al final de estas páginas se puede concluir que el tiempo de incertidumbre en torno al correcto acercamiento a la conversión se puede dar por terminado, y que es preciso volver la atención de teólogos y pastores a la conversión en su sentido fuerte de descubrimiento y de encuentro con Cristo en la Iglesia. Los motivos son, en primer lugar, estrictamente evangélicos: Jesús es el único salvador, que llama a todos a creer en él para así tener vida. La misión de Jesús es continuada por la Iglesia que anuncia a Cristo y llama a todos a la fe y a la incorporación a él. Junto a los motivos estrictamente teológicos, existen otros que, aunque de un valor distinto, no se deberían despreciar. Son aquellos que reclaman una identidad clara

en medio de otras identidades vigentes en la sociedad. Con ello, no se minusvaloran las expresiones religiosas –y mucho menos los derechos– de los individuos o grupos religiosos con presencia pública. Simplemente se trata de delimitar lo que significa ser cristiano en su autenticidad. La clara identidad cristiana va más allá del hecho de la conversión, pero tiene como fundamento la decisión fundamental que ésta comporta.

La renovación de la teología de la conversión pasará necesariamente por la incorporación de estudios bíblicos, patristicos e históricos y por el análisis de los fundamentos teológicos (las relaciones entre la libertad y la gracia, la relación a Cristo y a la Iglesia, etc.). Pero junto a los principios dogmáticos tienen un lugar también principios espirituales y morales, y otros que ayudan a comprender mejor la concreta situación histórico-cultural de las personas. Hoy, a esto lo llamamos interdisciplinariedad que no es otra cosa que la convergencia de diversos modos de observación y análisis aplicados a un objeto. Las nuevas posibilidades de aplicar diversos métodos de estudio a la conversión –desde el derecho hasta la literatura, pasando por la biología, la sociología, las artes, etc.– son un indudable enriquecimiento de su comprensión tanto por lo que aportan como por las preguntas que plantean a la teología.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, J., “Conversión filosófica y conversión cristiana”, *Scripta Theologica* 41 (2009).
- CAPÉLAN, L., *Le problème du salut des infidèles*, Grand Séminaire, Toulouse 1934.
- CONESA, F., “Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión”, *Scripta Theologica* 30 (1998).
- CONGAR, Y., “La conversion. Étude théologique et psychologique”, *Parole et mission* 3 (1960).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*. Dominus Iesus (6. VIII. 2000).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29. VI. 2007).
- CORNELIS, E., *Valores de las religiones no cristianas*, Herder, Barcelona 1970.
- CUCCI, G., *Esperienza religiosa e psicologia*, Elledici, Torino 2009.

- DANIELOU, J., *El misterio de la salvación de las naciones*, en *Trilogía de la salvación*, Guadarrama, Madrid 1964.
- DE LUBAC, H., *Le fondement théologique des missions*, Seuil, Paris 1946.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo*, Encuentro, Madrid 1988.
- IZQUIERDO, C., *Teología fundamental*, EUNSA, Pamplona 2009.
- IZQUIERDO, C., *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008.
- GUARDINI, R., *La experiencia cristiana de la fe*, Belacqva, Barcelona 2005.
- LAMB, C., BRYANT, D. (eds.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies*, Cassell, NewYork-London 1999.
- LAMPING, S., *Hombres que vuelven a la Iglesia*, EPESA, Madrid 1949.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, I-VI Taurus, Madrid 1969.
- SZENTMÁRTONI, S., "Conversione: un concetto con molti significati", *Studia Missionalia* 57 (2008).

Artículo recibido: 25 de febrero de 2011

Artículo aceptado: 29 de marzo de 2011



## LA CRÍTICA DE GAVIN D’COSTA A LA TEOLOGÍA PLURALISTA DE LAS RELIGIONES DE JOHN HICK

### THE CRITIC OF GAVIN D’COSTA TO THE PLURALIST THEOLOGY OF THE RELIGIONS OF JOHN HICK

**Luis Santamaría del Río<sup>1</sup>**

Red Iberoamericana para el Estudio de las Sectas. Zamora, España.

#### **Resumen**

En este artículo se presenta el pensamiento teológico de Gavin D’Costa sobre las religiones no cristianas, partiendo de la crítica que hace en su tesis doctoral al paradigma pluralista de John Hick. D’Costa rebate, punto por punto, la llamada “revolución copernicana” que el teólogo pluralista inglés plantea en sus obras y, de este modo, elabora una profunda crítica de la teología pluralista de las religiones. La obra de Gavin D’Costa se constituye así en uno de los intentos mejor fundamentados para establecer, dentro de la tradición católica, un inclusivismo cristocéntrico, que conjugue la universalidad salvífica de Dios con la unicidad de Cristo, sin olvidar el importante papel de la Iglesia en la economía de la salvación.

**Palabras clave:** Teología de las religiones, pluralismo religioso, diálogo interreligioso, religiones no cristianas, soteriología.

#### **Abstract**

In this article the theological thought of Gavin D’Costa is put forward, which deals with non Christian religions, breaking away from the critic that he makes in his doctoral thesis to the pluralist paradigm of John Hick. D’Costa refutes, point by point, the term ‘U-turn revolution’ that the English pluralist theologian plants in his works, and from this world, elaborates a deep critic of pluralist theology of religions. The work of Gavin D’Costa is made up in one of the best fundamental attempts to establish, within the catholic tradition, a christocentric inclusivism, that combines the salvific

<sup>1</sup> Licenciado en teología dogmática. Experto y estudioso de las sectas y Director de la Red Iberoamericana para el Estudio de las Sectas (RIES). Correo: [luissanrio@hotmail.com](mailto:luissanrio@hotmail.com)

university of God with the unity of Christ, without forgetting the important role of the Church in the salvation economy.

**Key words:** Theologies of religions, religious pluralism, inter religious dialogue, non Christian religions, soteriology.

En la teología de las religiones actual destaca la figura del teólogo Gavin D'Costa, que ejerce la docencia en Reino Unido, aunque tiene un rico trasfondo intercultural personal, africano y asiático. Es el representante de una postura católica equilibrada, y cuenta con una producción considerable sobre este tema<sup>2</sup>. De hecho, estudiar a D'Costa no es solamente acercarnos a un autor concreto, sino profundizar en una sensibilidad que ha ido creciendo en la teología cristiana de los últimos años. Como ha constatado M. Aebischer-Crettol, refiriéndose al lugar de nuestro autor en el panorama teológico contemporáneo, «si echamos una mirada atrás [...], de Barth a Daniélou, de Rahner a D'Costa, la impresión que se desprende es la de una evolución, partiendo de un pensamiento más cerrado y replegado sobre sí mismo, considerándose como autosuficiente, hacia una apertura cada vez más marcada y considerada como necesaria y fiel al espíritu del mensaje cristiano»<sup>3</sup>.

Para una mejor comprensión de la obra de D'Costa dedico la primera parte de este artículo a exponer la teología pluralista de las religiones, tal como es propuesta por John Hick, ya que es ahí desde donde parte el autor en su estudio. Posteriormente, y de forma más extensa, analizo la crítica que D'Costa le ha hecho al teólogo pluralista inglés. Para un artículo posterior quedará el estudio de otros escritos en los que, progresivamente, ha ido desarrollando diversos aspectos de la teología de las religiones, y que desembocan en su propuesta de teología trinitaria de las religiones.

## 1. Introducción: la teología pluralista de las religiones

El tercer gran paradigma de tratamiento teológico cristiano de las religiones surge como una reacción contemporánea a los otros modelos de ex-

<sup>2</sup> Sobre esta disciplina ha publicado cuatro libros, es editor de tres, y ha escrito decenas de artículos en revistas y colaboraciones en obras colectivas.

<sup>3</sup> M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Du Cerf, Paris 2001, 403.

plicación anteriores, el exclusivismo y el inclusivismo, que se ven insuficientes. Para los autores pluralistas, el primero es un enfoque prepotente y absolutista, y fundamentaría el proselitismo y el colonialismo impositivo. Mientras que el inclusivismo presenta una solución insatisfactoria al seguir manteniendo la unicidad y universalidad salvíficas de Cristo, y al no valorar las tradiciones religiosas por ellas mismas, sino como una especie de "cristianismo disminuido". Los teólogos pluralistas ponen todo el peso de la balanza en la voluntad salvífica universal de Dios, aun a costa de marginar e incluso rechazar el dogma fundamental que ocupa el otro platillo: la peculiaridad de Cristo en la historia de la salvación de todos los hombres.

De esta manera, el cristianismo se pone al mismo nivel que las otras religiones, ya que no puede alegar ninguna pretensión de superioridad o distinción sustancial. Todas ellas serían, empleando el símil oriental, diversos caminos que suben hacia la única cumbre del mismo monte de la Realidad Última. Esto supone un cambio radical en el planteamiento de la teología dogmática, y que Hick y otros autores han denominado –empleando la terminología kantiana– *giro copernicano*, que implica «renunciar a la visión ptolemaica tradicional –según la cual todas las religiones giran en torno a Cristo– y al cristianismo como su centro, para adoptar una visión según la cual todas las religiones, incluso el cristianismo, giran en torno al sol, que es el misterio de Dios como realidad suprema»<sup>4</sup>. Se da, pues, un paso del cristocentrismo al teocentrismo: ahora es la realidad de Dios el centro del universo religioso. Puede ser un teocentrismo con una cristología normativa, donde se preserva la significación universal específica del acontecimiento Cristo, o puede llegarse al *teocentrismo pluralista*, de mayor coherencia interna pero, a la vez, con un mayor efecto devastador del dogma cristiano<sup>5</sup>. Se trata, por otra parte, de uno de los mayores desafíos lanzados en la cultura actual a la teología. Como ha dicho una autora, refiriéndose a algunos de los autores más representativos del planteamiento pluralista de las religiones, «no hay posibilidad en nuestro tiempo de eva-

<sup>4</sup> C. GEFFRÉ, «A fé na era do pluralismo religioso», en: F. TEIXEIRA (ed.), *Diálogo de pasaros, nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993, 66, citado en: F. TEIXEIRA, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005.

<sup>5</sup> Lo sintetiza la Comisión Teológica Internacional en el documento *El cristianismo y las religiones*, n. 12.

dir las cuestiones suscitadas por Stanley Samartha, Aloysius Pieris, John Hick y Gordon Kaufman»<sup>6</sup>.

## 2. Autores y variantes

La teología pluralista de las religiones es muy diversa. Podemos ver un precedente cercano en Hans Küng, que critica la tesis del cristianismo anónimo de Rahner –y, con ello, un intento serio de inclusivismo– porque no respetaría a las otras religiones como tales<sup>7</sup>. Como antecedentes más alejados en el tiempo se ha señalado a algunos autores de la teología liberal como E. Troeltsch, W.E. Hocking y A. Toynbee. Se pone como base la necesidad y el ejercicio de la tolerancia, y un ejemplo que basta para entender estos planteamientos son las siguientes palabras de Toynbee:

Pienso que nos es posible, al mismo tiempo que sostenemos que nuestras propias convicciones son verdaderas y correctas, reconocer que, en alguna medida, todas las religiones superiores son también revelaciones de lo que es verdadero y correcto. También ellas vienen de Dios, y cada una de ellas presenta alguna faceta de la verdad de Dios<sup>8</sup>.

W. Cantwell Smith es uno de los primeros autores más representativos del paradigma pluralista. Distingue entre “fe” y “tradicción acumulativa”, que representan lo interno y lo externo de la experiencia religiosa humana, respectivamente. La fe es común a todos los hombres, y es su relación con el Misterio, con lo Absoluto. La tradición acumulativa es la expresión cultural, mediada por las circunstancias geográficas e históricas, y que ya dis-

<sup>6</sup> M.K. HELLWIG, «Cristología en el ecumenismo amplio», en: G. D’COSTA (ed.), *La unidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000, 185-198, aquí 187-188.

<sup>7</sup> «La voluntad de aquellos que están fuera no ha de ser “interpretada” conforme a los propios intereses, sino respetada simple y llanamente. En ninguna parte del mundo se encontrará un judío, musulmán o ateo serio que no tome como insolencia la afirmación de que él es un “cristiano anónimo”. Cuando se copa al interlocutor de esta manera, el diálogo se cierra antes siquiera de haber comenzado... ¿Y qué dirían los cristianos si fueran reconocidos benévolamente por los budistas como budistas “anónimos”?» Cf., H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978, 117.

<sup>8</sup> A. TOYNBEE, *Christianity among the religions of the world*, Scribner’s, New York 1957, 111.

tingue entre politeísmo y monoteísmo, tradiciones teístas y no teístas, personales e impersonales, etc. El planteamiento de Smith será la base para los principales desarrollos posteriores, sobre todo el de Hick<sup>9</sup>. En ocasiones los autores pluralistas han aludido a la postura de Nicolás de Cusa, que ya en el siglo XV propuso la concordia religiosa basándose en la existencia de «una sola religión en la diversidad de los ritos»<sup>10</sup>, con una interpretación que estaba lejos de la mente de este cardenal alemán.

Se renuncia a la presentación de la persona y de la obra de Jesucristo como constitutiva de la salvación. Dicho esto, los pluralistas se pueden dividir en dos facciones, como se ha visto más arriba: los que aceptan una normatividad de Cristo y los que no. Entre los defensores de un pluralismo teocéntrico con una cristología normativa se encuentran E. Troeltsch, P. Tillich, J.B. Cobb y S.M. Ogden. Hans Küng, citado antes, aunque es pluralista, considera que la persona de Jesucristo es un criterio fundamental a la hora de valorar las otras religiones, por lo que conserva un carácter normativo. Como paradigma del Jesús no normativo tenemos a J. Hick, A. Race y P. Knitter. S.J. Samartha comienza siendo normativo, pero pasa a un teocentrismo radical.

Raimon Panikkar plantea en sus comienzos una propuesta de tipo inclusivista, que modifica posteriormente con una apariencia de “cristología

<sup>9</sup> Cf. P.C. ALMOND, «Wilfred Cantwell Smith as a theologian of religions», *Harvard Theological Review* 76 (1983) 335-342; M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, 41-46.

<sup>10</sup> N. DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Tecnos, Madrid 1999, n. 6. Este argumento de su obra *De pace fidei* lo cita Race como un elemento que adelantaría el tratamiento de la religión por parte de la filosofía ilustrada (cf. A. RACE, *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, SCM Press, London <sup>2</sup>1993). Para el Cusano, que plantea un diálogo imaginario de representantes de diversas religiones con el Verbo, es necesario llegar a una *concordia religionum*, que plantea de una forma, en definitiva, irenista, que acaba con las peculiaridades de cada religión. Mariano Álvarez comenta las diversas formas en las que se puede interpretar, desde nuestra mentalidad actual, este planteamiento del cardenal alemán, pero que no se corresponden con él, pues entenderlo como un poner en pie de igualdad a todas las religiones, que tendrían la misma legitimidad, es «algo ajeno por completo a la concepción del Cusano, porque supone adoptar como actitud un relativismo total de la verdad religiosa, o más exactamente, una negación de cualquier referencia de lo relativo a lo absoluto, que no existiría o sería explícita o implícitamente declarado como incognoscible» (M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Consenso y verdad en la religión según Nicolás de Cusa», en: ID. [ed.], *Pluralidad y sentido de las religiones*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2002, 47-72, aquí 62). Para Nicolás de Cusa el cristianismo es la religión verdadera.

normativa”, pero que en realidad considera el nombre de Cristo como una realidad universal que sobrepasa al hombre histórico Jesús y se puede dar en otros personajes religiosos de la historia<sup>11</sup>.

Además de la postura más representativa de la teología pluralista de las religiones, la sostenida por John Hick, y que veremos más adelante detenidamente, destacan las obras del católico Paul Knitter, cuya postura es menos radical «en la medida en que no excluye necesariamente la superioridad del cristianismo; sin embargo, considera que tal superioridad no puede ser reconocida más que a favor del diálogo entre creyentes, y que, provisionalmente al menos, los cristianos que se comprometan a semejante diálogo deben abstenerse de afirmar *a priori* la preeminencia de su religión»<sup>12</sup>. Este autor propone un soteriocentrismo que sea capaz de superar el eclesiocentrismo imperante según su opinión, tanto en la forma de un exclusivismo “contra las religiones” como en la forma de un inclusivismo que las subordina al hecho cristiano. Lo central para Knitter es la salvación, porque lo más importante en el diálogo con los otros creyentes es la praxis liberadora, de lucha por la justicia<sup>13</sup>.

La normatividad de Cristo, en quienes la sostienen, no consiste sólo en reconocer su importancia para el cristianismo en paralelo con la que pueden tener otras figuras religiosas para las otras tradiciones, sino en aceptar

<sup>11</sup> Dupuis afirma que Panikkar comienza con un inclusivismo, pero evoluciona hacia una postura no muy definida, por la abstracción de su concepto “Cristo”. La filiación de Jesús con respecto a la nuestra parece diferir sólo en grado en el planteamiento de Panikkar, y así «el peligro aquí está en que, si bien se afirma correctamente nuestra participación en la filiación de Jesús, tal vez no se preserve adecuadamente la distinción entre su Filiación única experimentada humanamente y nuestra participación en su filiación por gracia» (J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 279). Cf. R. PANIKKAR, «The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness», en: J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM, London 1988, 89-116.

<sup>12</sup> M. FÉDOU, *Las religiones según la fe cristiana*, DDB, Bilbao 2000, 88.

<sup>13</sup> Cf. P.F. KNITTER, «Toward a Liberation Theology of Religions», en: J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c., 178-200.

<sup>14</sup> J. DUPUIS, «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 853-863, aquí 860.

<sup>15</sup> Cf. A. PIERIS, «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia», *Concilium* 173 (1982) 391-399.

<sup>16</sup> J.B. COBB JR., «Más allá del “pluralismo”», en: G. D’COSTA (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada*, o.c., 147-167, aquí 151-152.

que su carácter es especial y único en la *historia salutis*. Jesucristo no es un mediador más, sino el único Mediador entre Dios y los hombres, porque es el Verbo de Dios encarnado. En palabras de Dupuis, la teología cristiana «es teocéntrica en cuanto cristocéntrica y *viceversa*»<sup>14</sup>. El planteamiento de Aloysius Pieris, pluralista con cristología normativa, pretende respetar la religiosidad de Asia, haciendo un discernimiento y planteando la necesidad de extraer del hinduismo y del budismo los vehículos culturales para proclamar a Jesucristo<sup>15</sup>.

Entre los mismos autores pluralistas se dan divergencias. El profesor John B. Cobb, por ejemplo, afirma lo siguiente:

Me opongo al “pluralismo” de los editores (y alguno de los autores) de *The Myth of Christian Uniqueness*, no para reclamar que sólo en el cristianismo se realiza el fin de todas las religiones, sino para afirmar un pluralismo mucho más fundamental. [...] Abogo por un pluralismo que permita a cada tradición religiosa definir su propia naturaleza y propósitos, y el papel de los elementos religiosos que hay en ella. [...] Cada tradición es mejor según su propia norma y no existe crítica normativa de las normas<sup>16</sup>.

Por lo tanto, queda la alternativa entre esencialismo o relativismo. Sin embargo, este autor propone una tercera vía: la apertura a los otros para ampliar la propia autocomprensión, desde el cristocentrismo. De este modo escribe: «estoy afirmando la superioridad cristiana»<sup>17</sup>. Aunque en su misma propuesta podemos observar, si la miramos despacio, cómo Cobb defiende, al igual que aquellos a quienes crítica, que las afirmaciones centrales de las religiones que entran en conflicto con otras no son literales, sino que es preciso ir a su significado profundo. Lo cual está dando pie a una posible interpretación metafórica, como la que aplican los representantes de la teología pluralista de las religiones a algunas verdades fundamentales de la fe cristiana que entran en conflicto con las doctrinas de otras tradiciones religiosas.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 164.

### 3. John Hick: la búsqueda de “una forma mucho más viable de la fe cristiana”

El sistema teológico de Hick ha sido considerado (partiendo de las afirmaciones de alguien tan autorizado en la misma corriente como Paul Knitter) «una teología pluralista radical»<sup>18</sup>. Y no sólo en el sentido crítico, al señalar la deriva extrema a la que llega, acabando con muchos elementos centrales de la doctrina cristiana, sino también en el sentido positivo de haber desarrollado hasta sus mismas raíces todas las implicaciones de su pensamiento en torno a las religiones (si bien hay diferentes contradicciones y errores que serán puestos de manifiesto por Gavin D'Costa y por otros autores).

En cuanto a la vida de John Hick, la resumiré brevemente en sus principales aspectos religiosos e intelectuales<sup>19</sup>. Nacido en Scarborough (Inglaterra) en 1922, tras su experiencia de conversión, comienza con un evangelismo de tipo fundamentalista. El factor fundamental de su desarrollo posterior fue el profundo cariz filosófico de su acercamiento a los temas estudiados (junto con su apertura intelectual y el deseo de hallar una teología creíble e inteligible por la razón). En 1940 pasó a formar parte de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra, y estudió filosofía en la Universidad de Edimburgo. Tras una interrupción por la Segunda Guerra Mundial, continúa sus estudios, marcados profundamente por Kant (así se puede observar en los presupuestos epistemológicos de su tesis doctoral terminada en 1950, *The Relationship Between Faith and Belief*). También estudia los cursos de la teología necesarios para el ministerio, que desempeña después en una única parroquia<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux*, o.c., 425. Cf. el amplio estudio que hace la autora sobre Hick en las pp. 425-480.

<sup>19</sup> Cf. J. HICK, *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, 13-28; G. D'Costa, *John Hick's theology of religions. A critical investigation*, University Press of America, Lanham 1987, 5-16; J.-M. AVELINE, «Évolution des problématiques en théologie des religions», *Recherches de Science Religieuse* 94 (2006) 497-522, en concreto 502-506. A este respecto es muy interesante también su autobiografía: J. HICK, *John Hick: An Autobiography*, OneWorld, Oxford 2003.

<sup>20</sup> Es interesante leer un resumen de su vida escrito por él mismo al responder a un crítico: «Empecé con una conversión evangélica fuerte cuando era estudiante de Derecho, aceptando el paquete completo de la IVF (la organización evangélica estudiantil británica [*Intervarsity Fellowship*]) con la inspiración verbal de la Biblia y todo lo que se desprende de ello. Sólo muy gradualmente me separé de esto después de convertirme en ministro presbiteriano y, mucho más tarde, largamente como resultado de vivir en la multirreligiosa

En una segunda fase de su vida (que D'Costa denomina “período ortodoxo”), imparte clases de filosofía en diversos centros, y ya tiene problemas doctrinales con la Iglesia Presbiteriana. En estos años (1956-1967) se centra sobre todo en la teodicea. La tercera fase, a partir de 1967, de docencia en la Facultad de Teología de Birmingham, está caracterizada por el –así denominado por él– *giro copernicano*, motivado por estos factores: su teodicea (que exige la salvación de toda criatura), el contacto interreligioso en Birmingham (se integra en el *Inter-Faiths Council*, creado en 1975, y del que será primer presidente), y su idea de elaborar una “teología global” (lo intenta con la escatología). Es entonces cuando nace su propuesta revolucionaria, que se explica desde todos los elementos anteriores, y que puede sintetizarse en los siguientes aspectos: la impronta kantiana (se ve claramente ya en la terminología), la interpretación metafórica del dogma de la Encarnación del Verbo y la colocación de Dios en el centro del universo religioso<sup>21</sup> (teocentrismo). En 1982 se traslada a Claremont (California), donde se acentúan sus posturas teológicas, y compagina la docencia en ambos centros, el estadounidense y el inglés, hasta 1992.

Así explica Hick, de forma resumida y en un artículo reciente, lo que es el paradigma pluralista de la teología de las religiones al que ha llegado (lo que él considera su *pluralist understanding of religion*):

Propone que las grandes religiones del mundo constituyen diferentes respuestas humanas, que reflejan las diferentes formas de ser humano que son las grandes culturas de la tierra, a la Realidad trascendente última. Se han formado en contextos históricos y culturales diferentes, empleando sistemas conceptuales diferentes, produciendo formas de experiencia religiosa diferentes y formas de vida personal y social diferentes. Sobre esta base su pluralidad no sugiere que sean todas falsas sino, por el contrario, plantea la *posibilidad de que todas puedan ser verdaderas* como contextos en los que pueda darse la transformación

---

Birmingham y de pasar tiempo en la India, Sri Lanka y Japón, vine a lo que me parece una forma mucho más viable de la fe cristiana, una que no juzga al cristianismo (o a cualquier otra religión) como la sola y única fe verdadera», Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», *Studies in Interreligious Dialogue* 12 [2002] 226-231, aquí 230.

<sup>21</sup> Empleo, a lo largo del trabajo, esta expresión de “universo religioso” para traducir el concepto inglés *universe of faiths* que emplea el autor.

de la vida humana del auto-centramiento natural en una nueva *orientación a la realidad divina trascendente*<sup>22</sup>.

#### 4. La revolución copernicana

Hick plantea en torno al año 1973 una revolución copernicana, que sería el tercer desarrollo (y por tanto, más perfecto y acabado) de la teología cristiana de las religiones, tras los modelos del exclusivismo y el inclusivismo, que han de superarse. Emplea esta terminología kantiana para referirse al cambio de paradigma que propone, con consecuencias importantes para toda la teología: frente a una postura exclusivista, que sería el paradigma ptolemaico, y a sus epiciclos inclusivistas, la realidad multirreligiosa y la propia evolución teológica impone un giro copernicano (o lo que en otros escritos denomina “el paso del Rubicón”). Como podemos observar, utiliza un símil de la historia de la ciencia, comparando la evolución de la visión cristiana de las religiones con los cambios modernos en la cosmología, al igual que había hecho Kant en el campo del pensamiento. Dupuis nos ofrece un buen resumen de este giro:

la revolución copernicana en la cristología, que Hick no sólo aprueba con entusiasmo sino que está dispuesto a promover, rechaza todas las cristologías inclusivas como si se tratase de epiciclos inútiles y anticuados. La única teología válida de las religiones será la del pluralismo teocéntrico, que explica todos los fenómenos, trasciende toda pretensión cristiana de un papel privilegiado y universal para Jesucristo y finalmente establece el diálogo interreligioso sobre un nivel de auténtica igualdad<sup>23</sup>.

Hick plantea el problema en términos de una alternativa, así de simple: por un lado, el exclusivismo eclesiocéntrico, por otro, el pluralismo teocéntrico. Aunque es verdad que no ignora los esfuerzos de la posición intermedia (el inclusivismo cristocéntrico), mantenida por bastantes teólogos, los valora negativamente: pueden dejarse a un lado, porque no merecen una

<sup>22</sup> J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227. Las cursivas son mías.

<sup>23</sup> J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., 277.

consideración sería. Para él son como los epiciclos de la ciencia ptolemaica, que se iban inventando para sostener a duras penas un paradigma pasado que se venía abajo, y que preparaban el advenimiento necesario –o forzo– de la revolución copernicana<sup>24</sup>.

El capítulo 2 de la tesis doctoral de Gavin D'Costa («The arguments employed in favour of the Copernican revolution») está dedicado por entero a exponer los puntos principales de la propuesta teológica de Hick. En este capítulo me basaré para sintetizar el pensamiento de este autor, desarrollando sus siete argumentos fundamentales, y nos ayudará para leer más tarde, en paralelo, la crítica sistemática que le hace D'Costa en su libro. Hay que notar, antes de comenzar, algo que el mismo D'Costa apunta al introducir este tema: «aunque el asunto de este estudio es Hick, el análisis de sus presuposiciones afectará al juicio de los otros pluralistas, que con frecuencia comparten las mismas suposiciones»<sup>25</sup>.

#### 4.1. La insostenible teología ptolemaica de las religiones

La teología de las religiones tradicional, basada en el axioma *extra ecclesiam nulla salus*, destinaba a la mayor parte de la humanidad, los no cristianos, a la condenación eterna, cosa que contradice la voluntad salvífica universal de Dios, y por eso no es válida. Hick critica también algunos planteamientos católicos que pretenden suavizar esta doctrina y esta contradicción, como el deseo implícito o el bautismo de deseo, o las propuestas más novedosas de Rahner y Küng. A estas dos perspectivas inclusivistas –que serían simples epiciclos del paradigma ptolemaico– las tacha de “ingenuidad teológica”: «la ingenuidad teológica llega a sus límites al mantener a la vez las dos proposiciones de que fuera del cristianismo *no hay* salvación, y que fuera del cristianismo *hay* salvación»<sup>26</sup>. La única diferencia de la teo-

<sup>24</sup> Según el mismo Hick, «la revolución copernicana en teología trae consigo una transformación igualmente radical en nuestra concepción del universo religioso y el lugar de nuestra propia religión en él. Trae consigo un cambio desde el dogma de que el cristianismo está en el centro hasta la comprensión de que es Dios quien está en el centro, y que todas las religiones de la humanidad, incluyendo la nuestra propia, lo sirven y giran alrededor de él» (J. HICK, *The Second Christianity*, SCM, London 1983, 82).

<sup>25</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 41, nota 1.

<sup>26</sup> J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 33-34. Según D'Costa, «Hick ve claramente las opciones principales dentro de la moderna teología católica de las religiones como variaciones de un mismo tema: un intento de reconocer que la salvación tiene lugar fuera del cris-

logía protestante de las religiones con respecto a la católica es que pone a Cristo en el centro de su planteamiento sin una referencia eclesiológica<sup>27</sup>.

En el importante libro que edita junto con Knitter<sup>28</sup>, John Hick emplea en su colaboración la expresión “el paso del Rubicón” teológico para referirse a lo que ha denominado con frecuencia la revolución copernicana en la teología cristiana de las religiones. Es fundamental un cambio, porque la teología ptolemaica sufre una gran contradicción: afirma un Dios que es amor y quiere que todos los hombres se salven, y al mismo tiempo los obliga, para salvarse, a pasar por una estrecha vía eclesiástica, de manera que «sólo una pequeña minoría puede recibir de hecho esta salvación»<sup>29</sup>. Además, según el autor, esta afirmación de la absolutez cristiana ha traído consigo violencia y dominación en la historia de la humanidad.

#### **4.2. El encuentro de personas santas en las religiones no cristianas**

Por su experiencia personal, sobre todo tras su estancia en la Birmingham interreligiosa y sus viajes a Oriente, Hick constata que en las otras tradiciones religiosas hay personas santas, esto es, que viven con actitud de apertura a lo divino, con una vida piadosa, una profunda espiritualidad y una elevada condición moral consecuente con su fe. Según el teólogo inglés, en las otras religiones había encontrado «seres humanos que abren sus mentes a una Realidad divina superior, conocida como personal y buena y que demanda rectitud y amor entre los hombres»<sup>30</sup>.

Además, afirma que se da una contradicción cuando cristianos que profesan una teología de las religiones ptolemaica llevan a cabo acciones propias del giro copernicano (así sucede, por ejemplo, cuando cooperan con gente de otros credos como si el problema del pluralismo religioso es-

---

tianismo a la vez que rechaza afrontar las consecuencias teológicas de tal reconocimiento»; Cf., G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 44.

<sup>27</sup> Cf. L. ROUNER, «La teología de las religiones en el pensamiento protestante», *Concilium* 203 (1986) 135-144. En todo caso, hay una referencia a la importancia del cristianismo, pero sin referirse a una comunidad eclesial concreta.

<sup>28</sup> J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c.

<sup>29</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973, 128.

<sup>30</sup> Id., *God Has Many Names*, o.c., 5.

tuviera resuelto, y les están ayudando a vivir su propia fe sin intentar convertirlos al único camino de salvación que según ellos es el cristianismo).

### 4.3. Un Dios que ama a todos

En sus escritos sobre teodicea y escatología deja claro que el infierno es incompatible con la bondad infinita de Dios, y por eso sugiere que la salvación universal es una certeza práctica, no una posibilidad lógica. Al establecer este punto de partida, el autor juzga la doctrina cristiana de la unicidad y universalidad salvífica de Cristo –limitada espacial y temporalmente– como una «paradoja de proporciones gigantescas»<sup>31</sup>. No sólo limitada por la concreción social de la Iglesia o el cristianismo, sino también por la misma persona de Jesús de Nazaret.

Éste es un punto de partida crucial para la propuesta de Hick, para su personal revolución copernicana, pues al percibir esta paradoja ha de pasar de una teología de las religiones eclesiocéntrica o cristocéntrica a un nuevo paradigma teocéntrico. Este tercer argumento está directamente relacionado con el segundo: «si Dios es el Dios de todo el mundo, debemos suponer que la totalidad de la vida religiosa de la humanidad es parte de una relación humana continua y universal con él»<sup>32</sup>.

### 4.4. Un “entendimiento conveniente” de Jesús

Se trata de un punto muy importante en el autor, y en el que me detendré más que en los otros argumentos. Ya en el prefacio a *God Has Many Names* John Hick presenta directamente su crítica teológica más radical:

la tradición cristiana, sin embargo, ha cambiado esta poesía [el mito del Dios encarnado] en prosa, por lo que un hijo metafórico de Dios se convirtió en un Dios Hijo metafísico, segunda persona de una Trinidad divina; y la doctrina resultante de una encarnación divina única ha envenenado largamente las relaciones mutuas entre cristianos y judíos, y entre cristianos y musulmanes, tanto como ha afectado a la historia

<sup>31</sup> *Ib.*, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 122.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 101.

del imperialismo cristiano en el lejano Oriente, India, África y en otras partes<sup>33</sup>.

Por lo tanto, para este autor hay una línea clara que une inexorablemente la cristología alta del Hijo de Dios encarnado, la doctrina trinitaria, el exclusivismo teológico y el imperialismo occidental. Hick se encuentra con que la cristología “tradicional” es “problemática”, y así escribe lúcidamente para fundamentar su cambio:

hay una línea directa de vinculación lógica entre la premisa de que Jesús era Dios, en el sentido de que era Dios el Hijo, la segunda Persona de la Trinidad divina, viviendo una vida humana, y la conclusión de que el cristianismo, y sólo el cristianismo, fue fundado por Dios en persona; y entre esto y la conclusión ulterior de que Dios debe querer que todos sus hijos humanos se vinculen a él a través de esta religión que él mismo fundó para nosotros; y luego con la conclusión final, trazada en el dogma católico “fuera de la Iglesia no hay salvación”, y su equivalente misionero protestante, “fuera del cristianismo no hay salvación”<sup>34</sup>.

Por lo tanto, Hick observa cómo esa cristología “tradicional” (cristología alta), con su realismo de la encarnación como elemento fundante, no sólo trae consigo el cristocentrismo, sino también el eclesiocentrismo más exclusivista. El desarrollo de su importante transformación cristológica lo planteará en tres áreas problemáticas: las religiones del mundo, la filosofía y la exégesis<sup>35</sup>. Veámoslas con más detalle.

<sup>33</sup> J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 8. Se puede observar en los escritos de Hick que no emplea la expresión “la” Trinidad, sino siempre “una” Trinidad, para acentuar su realidad únicamente metafórica, su esencia hipotética y teológicamente deseable.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>35</sup> Él mismo nos ofrece en el prefacio a su importante obra *The Metaphor of God Incarnate* un buen resumen de las propuestas contenidas en dicho libro: «Defiendo (1) que el mismo Jesús no enseñó lo que vino a convertirse en el entendimiento cristiano ortodoxo acerca de él; (2) que el dogma de las dos naturalezas de Jesús, una humana y otra divina, ha probado ser incapaz de demostrarse de ningún modo satisfactorio; (3) que históricamente el dogma tradicional se ha utilizado para justificar grandes males humanos; (4) que la idea de encarnación divina se comprende mejor como metafórica que como literal –Jesús incorporado, o encarnado, el ideal de la vida humana vivida en respuesta fiel a Dios, así ese Dios podría actuar a través de él, y él incorporó en consecuencia un amor que es reflejo humano del amor divino; (5) que podemos tomar correctamente a Jesús, así entendido, como nues-

### a. Las religiones del mundo

Según Hick, hay una tendencia natural en las religiones (y pone el ejemplo concreto del budismo *mahayana*) a divinizar a sus fundadores. En el caso de Jesús es claro: se produciría una proyección, tal como constata Feuerbach sobre la idea de Dios como proyección humana. Los cristianos han llevado a cabo con la figura de Cristo una transposición ontologizante y universalizadora de lo que es una experiencia psicológica concreta, personal y limitada históricamente: «la pretensión de que Jesús es Dios encarnado expresa la significación religiosa y la importancia de Jesús para los cristianos, nada más y nada menos»<sup>36</sup>.

Hay que entender la doctrina de la encarnación, como ya hemos visto antes, en sentido mítico, pues habría pasado del mito a la teoría por este procedimiento de “intencionalidad subjetiva”. Incluso se pone el ejemplo del discurso del amante sobre la persona amada, discurso que adolece de una notable falta de objetividad y de validez para el diálogo interpersonal, ya que se trata de algo experimentado subjetivamente por el individuo, y nunca generalizable.

### b. Críticas filosóficas

En este punto abunda sobre el lenguaje mítico de la encarnación, pues se trata de establecer con rigor el carácter lógico y epistemológico de la afirmación de que Jesús es el Verbo de Dios encarnado. Su “status lógico” es mitológico, simbólico, poético, práctico... en lugar de teórico o literal. Para el autor, «el lenguaje encarnacional no debería interpretarse literalmente. [...] El mito, como la poesía, según Hick, es expresivo, no explicativo»<sup>37</sup>.

---

tro Señor, el [*the one*] que ha hecho a Dios real para nosotros y cuya vida y enseñanzas nos desafían a vivir en la presencia de Dios; y (6) que un cristianismo no tradicional basado en esta comprensión de Jesús puede verse a sí mismo como una entre un conjunto de diferentes respuestas humanas a la Realidad trascendente última que llamamos Dios, y puede servir mejor al desarrollo de la comunidad mundial y a la paz mundial que un cristianismo que continúe viéndose a sí mismo como el lugar de la revelación final y el proveedor de la única salvación posible para todos los seres humanos»; Cf., J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM, London 1993, IX.

<sup>36</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 51.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 54.

El gran error de la tradición cristiana ha sido pasar del lenguaje mítico a la interpretación literal (aquí no se sabe muy bien, por la ambigüedad del autor, cuál es su valoración de las definiciones dogmáticas de Nicea y Calcedonia, pues bascula entre ver en ellas el lenguaje simbólico malinterpretado después, y considerarlas el establecimiento definitivo del lenguaje encarnacional erróneo, aunque en su evolución tiende hacia esto último).

Acusa a la evolución del dogma de ser una helenización del cristianismo que trajo consigo esa transformación de lo que era poesía en pura metafísica. Así, afirma directamente que «la Encarnación no es una teoría teológica, sino un mito religioso»<sup>38</sup>, y lleva a un problema semejante al de la cuadratura del círculo. Ahora bien, ¿Jesús pierde su lugar en el cristianismo? No, sigue siendo el centro; es más, Hick “tolera” la adoración de Cristo (que en principio sería algo herético) por la necesidad que tiene el hombre de iconos del Absoluto: «la idea de la Encarnación es una expresión mítica efectiva de la actitud apropiada con él [Dios]»<sup>39</sup>.

### c. Crítica bíblica

Hick apenas utiliza la Escritura en sus primeras obras cuando trata la cristología, ni siquiera en su embate contra el carácter “tradicional” de esta disciplina. Después emplea algunas propuestas de la exégesis moderna y reúne en *The Myth of God Incarnate*<sup>40</sup> a varios exegetas que comparten sus postulados. Se posiciona ante la figura de Jesús de Nazaret con un radical escepticismo histórico, y considera que es, en el fondo, un personaje desconocido. Cuánto menos sabremos, entonces, de su autoconciencia, o de lo que sus primeros discípulos pensaban acerca de él. No podemos atribuirle, tampoco, las palabras más importantes de los textos evangélicos que se esgrimen para elaborar una cristología alta, como su identificación con el Padre y otros dichos joánicos. Fue con posterioridad cuando se produjo la “deificación” de Jesús, ausente en el Nuevo Testamento.

En *God Has Many Names*, después de aludir a los nuevos acercamientos a los evangelios, y sobre todo al evangelio de Juan, y de citar algunas afirmaciones de W. Pannenberg acerca de la mentalidad crítica con la que

<sup>38</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 170.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>40</sup> J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM, London <sup>2</sup>1993.

hay que leer este escrito, Hick afirma que «uno no puede considerar por más tiempo como un hecho probado por el Nuevo Testamento que Jesús pensara en sí mismo como Dios encarnado. Por el contrario, esto ahora parece ser muy improbable»<sup>41</sup>. Los dichos cristológicos tan peculiares del cuarto evangelio son, para este autor, como para otros exegetas y teólogos contemporáneos, propios de las comunidades cristianas de finales del siglo I, y no habrían sido pronunciados por el Jesús histórico que recorrió los caminos de Palestina.

¿Cuál es, para el teólogo inglés, el origen de la deificación de Cristo? Según él, en los primeros tiempos del cristianismo, tras la desilusión por el retraso de la inminentemente esperada segunda venida del Señor, «Jesús fue elevado gradualmente en la Iglesia gentil a un status divino, y 'Cristo' vino a ser equivalente en el sentido al pre-trinitario 'Hijo de Dios' y eventualmente al trinitario 'Dios Hijo'. [...] No siempre se ha tenido en cuenta que el mismo Jesús puede no haber tenido ni idea de estos asuntos»<sup>42</sup>.

En cuanto a la categoría de la encarnación, Hick detalla seis sentidos en los que puede utilizarse el término “encarnación” en la teología cristiana, desde una explicación vaga y general hasta la doctrina tradicional tal como es asumida por el cristianismo en los términos del concilio de Calcedonia. Empieza su crítica a partir del tercer sentido, que habla ya explícitamente de la preexistencia del Verbo<sup>43</sup>. Después explica el carácter metafórico con el que él comprende esta doctrina: «la principal conclusión del libro, incorporada en su título, es que la idea de encarnación divina en su forma cristiana corriente, en la que se insiste tanto en la genuina humanidad como en

<sup>41</sup> J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 73. En las pp. 73-75 explica el carácter metafórico de la encarnación y su invención por los primeros cristianos, también repite lo dicho en todo este párrafo en las pp. 124-125.

<sup>42</sup> *Id.*, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 5. Cf. los capítulos posteriores dedicados a este tema concreto: «From Jesus to Christ» (27-39) y «The Church's Affirmation of Jesus' Deity» (40-46). Por ejemplo, afirma que «la encarnación divina –en el sentido en que la teología cristiana usó la idea– requiere un elemento eternamente preexistente de la divinidad, el Dios Hijo o el Logos divino, encarnado como un ser humano. Pero es extremadamente improbable que el Jesús histórico se haya concebido de manera semejante. En honor a la verdad, él probablemente habría rechazado la idea como blasfema» (*ibid.*, 27). Más adelante escribe que a partir del concilio de Nicea y su consideración de Jesucristo como *homoousios tou Patrí* «las metáforas bíblicas originales fueron relegadas, a efectos teológicos, como lenguaje popular que necesitaba interpretación, mientras que una definición filosófica tomó su lugar para efectos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad»; Cf., *ibid.*, 44-45.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, 9-10.

la genuina divinidad, nunca ha tenido un sentido literal satisfactorio, sino que, por otra parte, presenta un excelente sentido metafórico»<sup>44</sup>.

Para terminar su capítulo sobre la verdad cristiana, que de acuerdo con su propuesta global ha de permitir una coexistencia en igualdad de condiciones con las “otras verdades” de las otras tradiciones religiosas, ofrece Hick lo que de verdad piensa de la doctrina trinitaria, y que vale la pena leer con atención, (aunque lo veremos con más detalles al tratar más adelante la consideración del misterio de Dios):

Sería un mejor uso del tiempo y energía teológicos, en mi opinión, desarrollar formas de doctrina trinitaria, cristológica y soteriológica que sean compatibles con nuestra conciencia de la autenticidad salvífica independiente de las otras grandes religiones del mundo. Tales formas ya están disponibles en principio en concepciones de la Trinidad no como tres ontológicamente, sino como tres modos [*ways*] en los que el Dios uno es pensado y experimentado humanamente; concepciones de Cristo como un hombre tan plenamente abierto a Dios e inspirado por él, que es, en la antigua metáfora hebrea, un ‘hijo de Dios’, y concepciones de la salvación como una transformación humana actual que ha sido provocada poderosamente y sucedida entre sus discípulos por la influencia de Jesús<sup>45</sup>.

#### 4.5. La naturaleza de la religión y de la historia religiosa

En este punto el autor está muy influido por W. Cantwell Smith, y esto le lleva a considerar que la religión es un *continuum*, del que lo que llamamos “religiones” son expresiones institucionalizadas sin mayor importancia (las “tradiciones acumulativas”, como hemos visto), y por eso no hay que preguntarse cuál es la religión verdadera, sino reconocer los diversos caminos que el hombre ha recorrido para responder a lo divino universal. Hick establece tres etapas históricas de este fenómeno, por este orden: las religiones naturales, sin revelación; una segunda etapa (el “tiempo eje o axial” de Karl Jaspers) caracterizada por el surgimiento de las grandes religiones a partir de experiencias de revelación; y un tercer momento que

<sup>44</sup> *Ibid.*, 12. Cf. el capítulo 10, «Divine Incarnation as Metaphor», 99-111.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 149.

emergerá cuando las diversas tradiciones religiosas acepten la revolución copernicana, y se dé una religión universal caracterizada por la etnicidad. Esto lo completa con una serie de analogías que iluminan lo argumentado: la popular parábola de los ciegos y el elefante<sup>46</sup>, y los mapas de diferentes universos posibles. Con la primera manifiesta que los hombres que discuten defendiendo su propia religión son como los ciegos ignorantes de la parábola, cuando la realidad es que «muchas explicaciones de la realidad divina pueden ser verdaderas, si bien todas ellas expresadas en analogías humanas imperfectas, pero ninguna es “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad”»<sup>47</sup>.

También es importante, y no se debe olvidar, el “confesionalismo genético” o argumento geográfico tal como es esgrimido por los pluralistas y, como es natural, por el mismo Hick, que afirma lo siguiente: «la fe que acepta cualquier individuo particular (o contra la que se rebela) depende, en el 99 por ciento de los casos, de dónde ha nacido y crecido. [...] Pero, ¿pueden depender de lo accidental del nacimiento el conocimiento de la verdad y la posibilidad de salvación?»<sup>48</sup>.

#### **4.6. Los beneficios teológicos y prácticos de la revolución copernicana**

Como puede deducirse del razonamiento, todo este planteamiento novedoso de teología de las religiones facilitaría –o más bien haría posible por fin– el diálogo y la cooperación entre las religiones, ya que si cada uno se cree en posesión de la verdad se imposibilitaría el diálogo, y se caería en el monólogo y el proselitismo. La revolución copernicana propuesta por Hick acabaría de una vez por todas con este problema, “ensanchando” además

<sup>46</sup> Parábola atribuida a Buda según D'Costa, y al sufí Rumi según Melloni, y muy de moda entre los pluralistas. «Es conocida la parábola oriental de aquel elefante rodeado por cinco ciegos. Uno de ellos, tocando una de sus patas, creía estar ante la columna de un templo; otro, tomando su cola, creía tener una escoba en las manos; a otro, palpando su vientre, le parecía estar bajo una gran roca; otro, dando con la trompa, se asustaba creyendo que tocaba una gran serpiente; el último, palpando sus colmillos, pensaba en la rama de un árbol. Y se ponían a discutir entre ellos sobre la certeza de su percepción y la infalibilidad de su interpretación»; Cf., J. MELLONI, *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cuadernos Cristianismo y Justicia 97, Barcelona 2000.

<sup>47</sup> J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, o.c., 140.

<sup>48</sup> Id., «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 226.

la perspectiva y la función de la teología. En efecto, el autor defiende la elaboración de una “teología global”, no exclusiva de una tradición concreta, sino nutrida del contenido y experiencia de todos los credos religiosos del mundo.

Hick no acaba con la misión *ad gentes*, pero sí la reduce a mera cooperación humanista y humanizadora, a simple solidaridad entre personas y pueblos, en términos de servicio. Hasta aquí, los beneficios teológicos. En cuanto al terreno práctico, recuerda que se da una incoherencia entre una teología de las religiones ptolemaica y una actuación propia del giro copernicano. Una vez que se adopte éste, la situación de acción conjunta será semejante a la del ecumenismo cristiano actual, lo que traería muchos beneficios reales y concretos.

#### 4.7. La naturaleza divina infinita

Un elemento que separa a las religiones y las hace exclusivistas es la concepción de la realidad divina –algo nuclear– que para unas tradiciones es personal y para otras es impersonal. Hick plantea en estos términos una posible solución: «dos predicados aparentemente opuestos pueden ser atribuidos con propiedad a un sujeto simple cuando ese sujeto no es finito»<sup>49</sup>. El ser de Dios, el Logos divino, se habría manifestado a los pueblos y culturas de acuerdo con su forma más profunda de pensar y de ver la realidad, y así sería personal para los occidentales e impersonal para los orientales<sup>50</sup>. Dios es experimentado con autenticidad como personal y no personal a la vez, de manera condicionada por las circunstancias socioculturales e históricas de los hombres y de los pueblos. Es la misma realidad divina la conocida o intuita por las diferentes tradiciones, ya sean teístas o no teístas.

Al llegar a este momento es preciso que nos detengamos para ampliar lo que hasta ahora hemos visto sobre la concepción de Dios que tiene John

<sup>49</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 68.

<sup>50</sup> Veámoslo con las propias palabras de Hick: «El Logos divino ha llegado a manifestarse de este modo personal a los pueblos cuyas presuposiciones más profundas y modos de pensar los conducen a responder a la naturaleza personal de lo Divino, pero de otros modos a otros pueblos, especialmente en Oriente, cuyo carácter los conduce a una experiencia más mística de las honduras impersonales del ser divino», Cf., J. HICK, *Christianity at the Centre*, SCM, London 1968, 80.

Hick. Se pregunta, en un determinado momento de su recorrido intelectual: «¿Puede el Eterno ser en ocasiones el Adonai del judaísmo, el Padre de Jesucristo, el Alá del islam, el Krishna y el Shiva del hinduismo teísta, el Brahman del hinduismo advaita, el Dharmakaya o el Sunyata del budismo mahayana, y el Nirvana del budismo theravada?». Acto seguido, afirma «una distinción entre, por una parte, el Eterno en sí mismo, como la Realidad infinita que excede el campo de visión del pensamiento, lenguaje y experiencia humanos, y, por otra parte, el Eterno como es experimentado, pensado y expresado por las creaturas humanas finitas»<sup>51</sup>. Explicar y fundamentar esta afirmación va a ser el propósito de su libro *God Has Many Names*, algunos de cuyos elementos principales vamos a ver a continuación.

Hick cree necesario distinguir, siguiendo su planteamiento, entre Dios y las imágenes de Dios. Para ello debe determinar qué es una imagen de Dios y cuál es su valor. Pone varios ejemplos para entender qué es una imagen de Dios: las figuras históricas, las advocaciones de la Virgen María<sup>52</sup>, e incluso las diferentes imágenes de Cristo (establece, como puede suponerse, una diferencia entre la figura histórica de Jesús de Nazaret y las diferentes imágenes del Cristo de la fe), además de un curioso ejemplo extraído de las experiencias mediúmnicas propias de la parapsicología y el espiritismo.

Vuelve a aludir a Kant, pero se distancia de la filosofía de la religión del ilustrado alemán al defender la posibilidad y realidad de la experiencia humana de Dios:

<sup>51</sup> J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 24. Más adelante detalla esta idea: «La concepción general de una distinción entre, por una parte, la Divinidad en sus propias profundidades más allá de la experiencia y comprensión humanas y, por otra, la Divinidad como experimentada finitamente por la humanidad es antigua además de difundida. Quizás su forma más explícita es la distinción hindú entre el Brahman *nirguna*, Brahman sin atributos, más allá del alcance del lenguaje humano, y el Brahman *saguna*, Brahman con atributos, conocido dentro de la experiencia religiosa humana como Ishvara, el creador personal y gobernador del universo. En Occidente el místico cristiano Meister Eckhart distinguía entre la Divinidad (*Deitas*) y Dios (*Deus*). [...] La escritura taoísta, el *Tao Te Ching*, comienza afirmando que “el Tao que puede expresarse no es el Tao eterno”. Los místicos cabalistas judíos distinguían entre En Soph, la realidad divina absoluta más allá de la descripción humana, y el Dios de la Biblia; y entre los sufíes, Al Haqq, lo Real, parece ser un concepto similar, como el abismo de Alá»; Cf., *ibid.*, 91-92.

<sup>52</sup> «Podemos distinguir entre María en sí misma y una variedad de imágenes humanas cuyas parcialmente diferentes. Sin embargo, no se deduce del hecho de su pluralidad que estas imágenes sean falsas»; Cf., *ibid.*, 97-98.

Para Kant Dios no es experimentado, sino postulado. Sin embargo, yo estoy explorando aquí la hipótesis diferente y muy no-kantiana de que Dios es experimentado por los seres humanos, pero experimentado de una forma análoga a aquella en la que, de acuerdo con Kant, experimentamos el mundo. [...] La persona religiosa experimenta lo divino no como una idea general, sino bajo alguna imagen divina específica y relativamente concreta. Un concepto abstracto de la deidad, tal como el concepto del “creador increado del universo”, es esquematizado o concretado en una serie de imágenes divinas<sup>53</sup>.

El Dios conocido y experimentado por los hombres es, de esta forma, un Dios mediado por las capacidades del conocer y experimentar humanos<sup>54</sup>. El centro de la revolución copernicana propuesta por Hick es dar el salto al teocentrismo radical, tal como él mismo lo plantea, y poner así a Dios en el centro del universo religioso<sup>55</sup>. Pero, ¿qué Dios? Más adelante aclara: «propongo usar el término “el Eterno” [*the Eternal One*]»<sup>56</sup>. Y, partiendo de un principio clásico de la epistemología (la frase tomista que repite una y otra vez: “lo conocido está en el cognoscente al modo de éste”<sup>57</sup>), pretende aplicarlo a la situación *de facto* de pluralismo religioso:

estas diferentes conciencias humanas del Eterno representan diferentes percepciones condicionadas culturalmente de la misma realidad divina infinita. Para desarrollar esta hipótesis necesitamos, pienso, distinguir entre el Eterno en sí mismo, en su eterno ser auto-existente, más allá de la relación con una creación, y el Eterno en relación con la humanidad y

<sup>53</sup> *Ibid.*, 104-105.

<sup>54</sup> «Dios tal como es experimentado por este o ese individuo o grupo es real, no ilusorio; y no obstante la experiencia de Dios es parcial y está adaptada a nuestras capacidades espirituales humanas. Dios tal como es conocido humanamente no es Dios *an sich*, sino Dios en relación con la humanidad, pensado y experimentado en términos de alguna tradición limitada particular de conciencia y respuesta religiosa»; Cf., *ibid.*, 106).

<sup>55</sup> «La revolución copernicana en teología debe traer consigo una transformación igualmente radical de nuestra concepción del universo religioso y el lugar de nuestra religión en él. Debe traer consigo un cambio del dogma de que el cristianismo está en el centro al pensamiento de que es Dios quien está en el centro y que todas las religiones de la humanidad, incluyendo la nuestra propia, lo sirven y giran alrededor de él»; Cf., *ibid.*, 36.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>57</sup> «Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis»; Cf., SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II/II, q.1, art. 2.

como es percibido desde dentro de nuestras diferentes situaciones culturales humanas. La conciencia que el hombre tiene del Eterno –como toda nuestra conciencia de la realidad– está concentrada por conceptos. Hay de hecho dos conceptos básicos diferentes incluidos en la vida religiosa de la humanidad. Uno es el concepto de deidad, o del Eterno como personal, que preside los modos teístas de religión; y el otro es el concepto del Absoluto, o del Eterno como no personal, que preside los modos no teístas o trans-teístas de religión<sup>58</sup>.

Hecho esto, Hick se pregunta sobre el valor de las concepciones personales e impersonales de la realidad divina. ¿Cuáles son “mejores”? Unas y otras reclaman su superioridad respecto de las demás. Sin embargo, el teólogo inglés considera que hay que cambiar la pregunta, ya que no sería posible así el diálogo: «¿no puede ser mejor decir que hay varias formas diferentes de conciencia humana del Eterno y de respuesta a él, que son cada una válida y efectiva a pesar de ser diferentes? ¿No deberíamos abandonar quizás la asunción de una y sólo una religión verdadera en favor de la posibilidad alternativa de un pluralismo religioso genuino?»<sup>59</sup>. Así resume Hick su propuesta central de *God Has Many Names*, y da razón del título de la obra:

cuando digo en un eslogan para resumir que Dios tiene muchos nombres, quiero decir que el Eterno es percibido dentro de las diferentes culturas humanas bajo formas diferentes, tanto personales como no personales, y que de estas diferentes percepciones surgen las formas religiosas de vida que llamamos las grandes religiones del mundo. [...] Nosotros somos miembros de diferentes familias de fe, pero de familias

<sup>58</sup> J. HICK, *God Has Many Names*, o.c., 52. A continuación plantea su hipótesis en “términos filosóficos” de raigambre kantiana: «podemos distinguir entre, por un lado, el simple nómeno divino, el Eterno en sí mismo, trascendiendo el alcance del pensamiento y lenguaje humanos, y, por otro lado, la pluralidad de fenómenos divinos, las personae divinas de las religiones teístas y las concreciones del concepto del Absoluto en las religiones no teístas. Entre los primeros están Yahvé (o Adonai), Alá, el Dios y Padre de Jesucristo, Krishna, Shiva y muchos, muchos más. Las instancias principales de los segundos –la conciencia no personal del Eterno– son el Brahman del hinduismo advaita, el Nirvana del budismo theravada y el Sunyata del budismo mahayana. Y cada una de estas formas en las que el Eterno ha sido percibido por los seres humanos es esencial para una totalidad compleja que constituye lo que llamamos una religión»; Cf., *ibid.*, 53.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 56.

cada una de las cuales tiene algún contacto precioso y distintivo con el Eterno, que otros pueden quizás aprender a compartir<sup>60</sup>.

En numerosas ocasiones a lo largo de toda su obra recurre a la distinción kantiana de fenómeno y nómeno para expresar lo que sucede en el mundo de las religiones: todas ellas adoran al mismo Dios, pero comprendido de diferentes formas según la cultura propia. «No somos directamente conscientes de la realidad divina tal como es en sí misma, sino sólo como es experimentada desde nuestro punto de vista distintivamente humano»<sup>61</sup>.

Esto es especialmente importante, sobre todo, en la diferente concepción del Absoluto como personal o impersonal. Tras repasar la cuestión de lo personal, y las diferencias establecidas por algunos teólogos entre “ser una persona” y “ser personal”, Hick alude al tema de la Trinidad, y critica el triteísmo, pero inclinándose más hacia una forma de modalismo:

esta doctrina ha tomado variedad de formas dentro de la larga tradición cristiana, oscilando entre el triteísmo virtual de las concepciones “sociales” de la Trinidad hasta la noción modalista de tres modos de operación del Dios uno. La última, aunque atractiva en muchos sentidos, no nos permite hablar de relaciones interpersonales entre las hipóstasis de la Trinidad, o hablar de este modo de la Divinidad como inherentemente y eternamente personal. Un grupo de tres, sosteniendo relaciones personales entre sus miembros, requiere tres centros de conciencia y deseo personal, sin embargo relacionados armoniosamente. Tal triteísmo virtual se encuentra no sólo en comprensiones populares y representaciones artísticas de la Trinidad, sino también dentro del pensamiento patrístico, particularmente entre los padres capadocios del siglo IV. [...] Tal politeísmo limitado nos permitiría pensar la Divinidad como una comunidad de personas, pero no habría resuelto nuestro problema original de cómo pensar el Dios del monoteísmo como eternamente personal<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 108.

¿Cuál es la conclusión que Hick deduce? Que no podemos atribuir una pretendida “personalidad” a Dios en sí, al Eterno. Pero lo experimentamos como autor y origen de la vida, por lo que es razonable que tenga una entidad personal. Los seres finitos lo pensamos como el “Tú” divino que fundamenta nuestra existencia en una relación personal. «Dios es personal, entonces, en el sentido de que la conciencia que el hombre tiene de Dios como Persona es un encuentro genuino con el fundamento trascendente de toda existencia, incluyendo la existencia personal»<sup>63</sup>. Y el autor alude a la pluralidad de formas personales con las que el hombre ha pensado y experimentado a Dios, y lo explica desde su distinción kantiana: «sugiero que esta situación pluralista se hace inteligible por la hipótesis de un noúmeno divino infinito experimentado de varias maneras dentro de los diferentes cabos de la historia humana, dando origen así a diferentes personalidades divinas que se forman cada una en sus interacciones con una tradición o comunidad particular»<sup>64</sup>.

Hick continúa, en este momento, con el estudio de las concepciones no personales del Absoluto: Dios es también “no personal”, escribe:

Tenemos que afirmar esto tanto en el sentido negativo de que la personalidad es una función de la interacción personal y en consecuencia no puede atribuirse a la naturaleza divina eterna *a se*, como en el sentido positivo de que Dios es experimentado válidamente tanto en formas no personales como en formas personales. [...] Todas ellas son del mismo modo fenómenos divinos formados por el impacto de Dios sobre la pluralidad de la conciencia humana<sup>65</sup>.

Esta consideración más detallada del tratamiento que Hick hace del misterio de Dios nos servirá para dar un paso más en el análisis de su sistema teológico, tal como veremos en el apartado siguiente, con su “epiciclo pluralista”, como lo denomina Gavin D'Costa.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 109-110.

## 5. El epiciclo pluralista de Hick

A partir de 1980, Hick modifica su pensamiento en algo tan central como es el centro del universo religioso. Recordemos que había desplazado este centro desde Cristo hacia Dios, pero por eso mismo «su revolución copernicana todavía era deficiente (según sus propias palabras) al asumir un Dios teísta en el centro de todas las religiones»<sup>66</sup>. Por ello se da en su propio sistema un “epiciclo” importante, también como respuesta a las críticas de las que fue objeto. Y así desarrolla aún más su concepción de lo divino, afirmando que debemos distinguir «entre Dios, y Dios como es concebido por los seres humanos. Dios no es una persona ni una cosa, sino que es la realidad trascendente que es concebida y experimentada por diferentes mentalidades humanas tanto en formas personales como no personales»<sup>67</sup>. Lo divino es, por lo tanto, una realidad que está más allá de nuestras representaciones. Para ello introduce la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, aplicándola a lo que había reflexionado en términos propios del hinduismo (distinción entre el Nirguna o Dios en sí mismo y el Saguna o Dios en relación con su creación). Pero desarrollando el epiciclo se llega a ver que tanto Nirguna como Saguna son fenómenos o representaciones humanas del noúmeno o realidad divina en sí. Y, claro está, la realidad fenoménica experimentada y percibida por el hombre puede tomar formas teístas o no teístas, personales o impersonales.

La evolución intelectual de Hick a este respecto puede observarse también en la terminología que utiliza, pues si en 1980 se refería a la realidad nouménica con el término “Dios”, a pesar de sus connotaciones teístas, desde 1981 utiliza las expresiones “el Eterno”, “la Realidad última” o “lo Real”<sup>68</sup>. «Hick afirma que lo Real nouménico es experimentado fenoménicamente como un Dios personal en el cristianismo y también como el impersonal “sunyata del budismo mahayana” de una manera igualmente

<sup>66</sup> G. D’COSTA, *John Hick’s theology of religions*, o.c., 153.

<sup>67</sup> J. HICK, «Towards a philosophy of religious pluralism», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 22 (1980) 131-149, aquí 133.

<sup>68</sup> Por ejemplo, puede verse cómo emplea en dos ocasiones en un mismo artículo el término *God* seguido de la siguiente explicación: «nuestro término occidental para la Realidad Última»; Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227 y 229.

“genuina, auténtica y válida”»<sup>69</sup>. Lo Real, por tanto, puede ser experimentado con la misma autenticidad y verdad como personal e impersonal, debido a la limitación de la mente humana y sus propios condicionamientos particulares.

Al tratar en la introducción a su libro *An Interpretation of Religion* los problemas de la terminología, Hick indica los términos posibles para referirse a Dios, y cuál es su elección:

lo Trascendente, lo Último, la Realidad Última, el Principio Supremo, lo Divino, el Uno, lo Eterno, el Eterno, lo Real. No hay una elección correcta con claridad entre éstos, y personas diferentes preferirán legítimamente términos diferentes. En mis escritos previos, luchando por encontrar la palabra más apropiada, he usado lo Trascendente, lo Divino y el Eterno. Pero ‘lo Divino’ y ‘el Eterno’ son probablemente demasiado coloreados teísticamente. ‘Lo Trascendente’ es posible, pero mirándolo bien prefiero hablar de ‘lo Real’. Este término tiene la ventaja de que sin ser la propiedad exclusiva de ninguna tradición, sin embargo es familiar a todas ellas<sup>70</sup>.

D'Costa señala acertadamente que la evolución de Hick ha ido del cristocentrismo al teocentrismo, y al final de éste al “Realidad-centrismo”. Esto, a primera vista, resuelve algunas objeciones de las que hemos visto anteriormente, y que Gavin D'Costa y otros autores habían hecho al sistema de Hick. De hecho, el teólogo inglés desarrolló hasta el fondo las implicaciones de su propio sistema teológico al verse confrontado por sus críticos.

Hick profundiza aún más, para llegar a este punto, su epistemología kantiana. Reconoce la influencia que en él ha tenido el filósofo de Königsberg, pero añade que éste se quedó corto en la aplicación de la teoría del conocimiento a la filosofía de la religión<sup>71</sup>. Por ello también alude a la im-

<sup>69</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 159, citando referencias de J. Hick, *God has many names*, o.c., 53.

<sup>70</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, 10-11.

<sup>71</sup> «De hecho, yo podría haber presentado la hipótesis pluralista sin referirme a Kant, pero quise dar crédito donde el crédito es debido, y ha sido largamente debido a su influencia continua que la distinción entre las cosas como son en sí mismas, desapercibidas, y como son percibidas humanamente, es ahora casi universalmente aceptada tanto por la

portancia que ha tenido en su propuesta el realismo crítico: «el pluralismo religioso comienza por distinguir entre la Realidad en sí misma y tal como ha sido variadamente pensada y experimentada por el hombre. Esta indicación requiere una comprensión del principio epistemológico del realismo crítico»<sup>72</sup>. El autor afirma remontarse a los autores de la filosofía de la ciencia de los EE.UU. de la primera mitad del siglo XX, que mantenían «que hay un mundo que existe independientemente de nuestra percepción de él, pero que no podemos percibirlo como es en sí mismo, desapercibido, sino siempre y necesariamente filtrado por nuestro equipamiento cognitivo distintivamente humano, tanto físico como mental»<sup>73</sup>.

Su tesis central en la teología de las religiones, y que parte de su peculiar comprensión filosófica de la religión, la expresa así: «las grandes religiones post-axiales constituyen diferentes vías de experimentar, concebir y vivir en relación con una Realidad divina última que trasciende todas nuestras variadas visiones de ella»<sup>74</sup>. Este absoluto divino puede experimentarse humanamente tanto de forma personal como de forma impersonal, como podemos observar en las palabras del teólogo inglés:

De esta distinción entre lo Real tal como es en sí mismo y tal como es pensado y experimentado a través de nuestros conceptos religiosos se sigue que no podemos aplicar a lo Real *an sich* las características encontradas en sus *personae* e *impersonae*. Por eso no puede decirse que sea uno o muchos, persona o cosa, sustancia o proceso, bueno o malo, intencionado o no intencionado. Ninguna de las descripciones concretas que aplicamos en el terreno de la experiencia humana pueden aplicarse literalmente al fundamento no experimentable de ese terreno<sup>75</sup>.

---

psicología cognitiva como por la teoría del conocimiento. Sin embargo, la filosofía de la religión de Kant era completamente diferente de la mía. Él no aplicó su propia epistemología, como yo he hecho, a la conciencia religiosa, distinguiendo entre la realidad divina tal como es y tal como nosotros somos conscientes humanamente de ella», Cf., J. HICK, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 228).

<sup>72</sup> J. Hick, «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», o.c., 227.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>74</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, o.c., 235-236.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 246. En esta obra Hick dedica sendos capítulos al estudio de las *personae* e *impersonae* de lo Real; Cf. *ibid.*, 252-277 y 278-296, respectivamente.

Y para la explicación de la relación entre lo Real en sí y sus manifestaciones percibidas por nosotros, ya sean personales o impersonales, toma dos modelos diferentes de pensamiento: por un lado, la clásica analogía del ser; por otro, la epistemología kantiana a la que vengo haciendo referencia<sup>76</sup>. Hick mezcla estas dos teorías y las aplica de manera conjunta para fundamentar su distinción entre lo Real en sí y sus manifestaciones conocidas por nosotros. De ahí viene el paso a considerar la naturaleza mitológica y no metafísica del lenguaje religioso:

Esta relación entre el nómeno último y sus múltiples manifestaciones fenoménicas, o entre la realidad trascendente ilimitada y nuestras muchas imágenes humanas parciales de ella, hace posible el discurso mitológico sobre lo Real. Defino un mito como una historia o afirmación que no es literalmente verdadera pero que tiende a evocar una actitud disposicional adecuada a su asunto central [*subject matter*]<sup>77</sup>.

La verdad de un mito, según John Hick, sólo es comprobable en la práctica, y así «la ‘veracidad’ de cada tradición es mostrada por su efectividad soteriológica»<sup>78</sup>. Después, volviendo al misterio de Dios, Hick hace una curiosa equiparación de la Trinidad cristiana entendida de manera modalista y su propuesta de separación entre el Absoluto en sí y sus manifestaciones teístas:

¿Pero qué hay de una explicación ‘modal’ de la trinidad? [*sic*, con minúscula]. Aquí el Dios uno, conocido en las diferentes relaciones de creador, redentor y santificador, es representado [*imaged*] como Padre,

<sup>76</sup> «Hay al menos dos modelos de pensamiento en cuyos términos podemos concebir la relación entre lo Real *an sich* y sus *personae e impersonae*. Uno es aquel del nómeno y los fenómenos, que nos permite decir que lo Real nouménico es tal como es auténticamente experimentado como una variedad de fenómenos tanto teístas como no teístas. [...] El otro modelo es el más familiar en el pensamiento occidental de la predicación analógica, explicada clásicamente por Tomás de Aquino. De acuerdo con él podemos decir que Dios es, por ejemplo, bueno –no en el sentido en el que decimos de un ser humano que él o ella es bueno, ni por otro lado en un sentido sin relación alguna, sino en el sentido de que hay en la naturaleza divina una cualidad que es ilimitadamente superior y al mismo tiempo análoga a la bondad humana. Pero Tomás acentuaba que no podemos conocer cómo es el super-analogado divino de la bondad»; Cf., *ibid.*, 246-247.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 247-248. Cf. *ibid.*, 343-361.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 248.

Hijo y Espíritu, siendo éstos tres modos de actividad de la única realidad divina. ¿Podemos decir, análogamente, que el Dios uno actuando en relación con los hijos de Israel es representado como Yahvé, actuando en relación con los discípulos de Jesús es representado como el Padre celeste, actuando en relación con los musulmanes es representado como Alá, actuando en relación con los indios en la tradición vaishnavita es representado como Vishnú...? Esto resulta *cercano a nuestra hipótesis pluralista*. Por cuanto depende de una *distinción entre el Dios uno y las diferentes imágenes humanas de ese Dios* formadas por las diferentes tradiciones<sup>79</sup>.

También habla de la Trinidad entendida a su modo cuando repasa las principales consecuencias que su propuesta teológica de una interpretación metafórica de la encarnación de Jesús tiene para el cristianismo:

Cuestionar la idea de Jesús como Dios encarnado literalmente es también, en consecuencia, cuestionar la idea de Dios como tres personas en uno literalmente. Por cuanto la doctrina de la Trinidad se deriva de la doctrina de la encarnación. Si Jesús fue Dios en la tierra debe haber también Dios en el cielo, por lo que esa teología cristiana requería al menos una binidad. Cuando el Espíritu Santo –no distinguido al principio del espíritu de Jesús– se añadió como una *hypostasis* distinta, la binidad se convirtió en una trinidad. Pero para una forma de cristianismo no tradicional el símbolo trinitario no se refiere a tres centros de conciencia y voluntad, sino a tres modos [*ways*] en los que el Dios uno es conocido humanamente –como creador, como transformador, y como espíritu interior. No necesitamos materializar estos modos como tres personas distintas<sup>80</sup>.

De hecho, más de una vez repite Hick estas ideas, con diversos matices. En cuanto a la vinculación entre la encarnación y la Trinidad, y su embate contra las dos doctrinas desde su revolución copernicana, podemos leer en otro lugar:

<sup>79</sup> *Ibid.*, 271-272. Las cursivas son mías.

<sup>80</sup> J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 152-153.

Las tres doctrinas centrales de trinidad, encarnación y expiación están unidas. Dada una concepción jurídica de la expiación, Jesús tenía que ser Dios, como demostró san Anselmo en su *Cur Deus Homo?* Porque sólo un sacrificio de valor divino, y por lo tanto infinito, podría dar satisfacción adecuada para el mal hecho por el pecado humano al creador y señor del universo; o podría afrontar los requisitos inexorables de la justicia divina, por ello permite a Dios considerar a los hombres y mujeres empecatados como justos y como capaces de ser recibidos en el reino. Y dado que Jesús era Dios, la Divinidad tenía que ser una trinidad (o al menos una binidad); porque Dios se encarnó en la tierra como Jesús de Nazaret, y Dios estaba también en el cielo, sosteniendo el universo y escuchando y respondiendo la oración. Por lo tanto, era necesario pensar a Dios como al menos dos en uno, Padre e Hijo, quienes estuvieron (durante un breve período) en el cielo y en la tierra respectivamente. Pero el pensamiento cristiano de hecho vino a incluir la presencia divina en la vida humana fuera de los treinta años o más de la encarnación como una tercera persona, el Espíritu Santo. Habría sido posible en teoría dar cuenta de esta presencia con una doctrina binitaria más económica atribuyendo lo que venía a ser considerado como la obra del Espíritu Santo al eterno espíritu crístico [*Christ-spirit*] o Logos; y efectivamente hubo un período antes de que el Espíritu Santo y el Espíritu de Cristo fueran distinguidos como dos realidades diferentes. Sin embargo, el modelo trinitario se convirtió eventualmente en el establecido, y ahora empapa el lenguaje teológico y litúrgico cristiano<sup>81</sup>.

Alude a las “cristologías de la inspiración” de Baillie y Lampe, que ven en Jesús a un profeta inspirado por el Espíritu Santo o lleno de él, pero sin condición divina. La idea básica de estos autores es que «hablar de que el amor de Dios se hace encarnado es hablar de hombres y mujeres en cuyas vidas la inspiración o la gracia de Dios actúa efectivamente de modo que se han convertido en instrumentos del propósito divino en la tierra»<sup>82</sup>. Esto lleva al modalismo, en la formulación más clara que he podido encontrar de Hick sobre su visión de la Trinidad:

<sup>81</sup> J. HICK, «The Non-Absoluteness of Christianity», en J. HICK – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, o.c., 16-36, aquí 30-31.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 32.

Una cristología de la inspiración se adhiere mejor a algunas maneras de entender el lenguaje trinitario que a otras. [...] Es plenamente compatible con la concepción de la trinidad como la afirmación de tres modos [*ways*] distinguibles en los que el Dios uno es experimentado como actuando en relación con nosotros, y es conocido como corresponde por nosotros –es decir, como creador, redentor e inspirador. Según esta interpretación, las tres personas no son tres centros diferentes de conciencia, sino tres aspectos principales de la única naturaleza divina<sup>83</sup>.

Las tres hipóstasis trinitarias serían como los nombres de Dios en las tradiciones judía y musulmana. Hick considera que este planteamiento “económico” se trata de una comprensión ortodoxa, tanto como el de tipo “social”. Si bien hay que observar críticamente que si una lleva al modalismo en último término, también la otra cae en el triteísmo si se lleva al extremo.

En un escrito más reciente sobre Dios, divulgado por el propio Hick en su página personal de Internet, el autor inglés afirma acerca de la doctrina sobre la Trinidad lo siguiente:

no creo que haga ninguna diferencia práctica en la adoración cristiana. El lenguaje trinitario está, por supuesto, firmemente encajado en nuestras liturgias; pero ¿no está la oración en sí misma dirigida invariablemente en la práctica a Dios nuestro Padre celestial? Añadimos “a través” o “en el nombre de” nuestro señor Jesucristo [...]. Dejo a un lado por ahora la complicación trinitaria<sup>84</sup>.

Y vuelve a equiparar, una vez más, la Trinidad cristiana con otras formas de revelarse el absoluto en diferentes tradiciones religiosas, y reduciéndola a una forma de manifestación del Dios incognoscible<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>84</sup> J. Hick, «Who or What is God?», 2001, <http://www.johnhick.org.uk/article1.html> citado el 15/11/10.

<sup>85</sup> «Fenomenológicamente –esto es, como describible– la Santa Trinidad es diferente del Alá del islam, que es diferente del Adonai, el Señor, del judaísmo rabínico, que es diferente a su vez del Vishnu y Shiva del hinduismo teísta, e incluso más diferente aún del Tao no personal, el Dharma o Brahman. Todos estos son, en lenguaje kantiano, fenómenos divinos, para distinguirlos del noúmeno divino del que son apariencias para la humanidad. Por lo que –sugiero– necesitamos un modelo de dos niveles, con las realidades experimen-

Para terminar *The Metaphor of God Incarnate*, John Hick hace algunas afirmaciones que vuelven a poner de manifiesto el trasfondo de su propuesta, sus intenciones racionalizadoras propias del pensamiento ilustrado moderno, que pretende vaciar la doctrina cristiana de todo lo que no sea mensurable por una razón secularizada que acaba con los fundamentales núcleos dogmáticos. Por un lado, escribe que «las ideas de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo son de hecho incomprensibles para la mayoría de la gente. En comparación, una fe cristiana no tradicional puede ser genuinamente simple y aún así profunda»<sup>86</sup>. Por otro lado, hace una declaración que está a la base de todo su sistema: «esto es fe religiosa básica en una forma cristiana. Es nuestra respuesta humana al misterio del universo, posibilitada por la experiencia religiosa y guiada por el pensamiento racional»<sup>87</sup>.

## 6. Recapitulación: cuestiones planteadas

Al concluir con este repaso el capítulo dedicado a la teología pluralista de las religiones y, en concreto, a la propuesta de John Hick, y antes de pasar a la revisión profunda que le ha hecho Gavin D'Costa, es necesario indicar, a modo de síntesis, los puntos problemáticos fundamentales de este sistema pluralista. Hay que distinguir, por un lado, los errores y contradicciones internas del sistema de Hick –y que pretende superar con su desarrollo en el “epiciclo”, tal como hemos podido observar– y, por otro lado, las dificultades provenientes de su confrontación con afirmaciones centrales de la fe cristiana.

En cuanto a lo primero, D'Costa va a dejar claro que Hick construye toda su revolución copernicana sobre un presupuesto erróneo, que sería la condenación de todos los no cristianos, algo en contradicción con el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, principio que a su vez no puede sostener como legítimo porque ha socavado sus bases autoritativas. Se trata de una importante incoherencia interna. No es imprescindible lle-

---

tadas en relación con aquello que en la vida religiosa es vivido como manifestaciones de una realidad última más allá de ellas»; Cf., *ibid.*

<sup>86</sup> J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, o.c., 163.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 163.

gar a una postura copernicana, porque la teología ptolemaica permitiría la salvación de los otros creyentes y la apertura a las otras religiones desde posturas inclusivistas (epiciclo ptolemaico).

Además, se han podido ver algunas otras contradicciones, como la forma eminentemente teísta que Hick tiene de pensar, o unos criterios de discernimiento de las religiones que necesariamente lo llevan a decantarse por una determinada posición de punto de partida, implícitamente cristiana.

En cuanto a la segunda área, la cuestión principal que cabe objetarle al teólogo inglés es su defensa del teocentrismo de manera desvinculada de todo cristocentrismo y eclesiocentrismo. Su ofensiva (fenomenológica, filosófica y exegética) a estos dos importantes elementos de la fe cristiana hace muy difícil de sostener el teocentrismo que propone Hick. Entonces, por un lado está rechazando la revelación cristiana, en tanto que la interpreta de forma mitológica, mientras que por otro lado concede un puesto especial para esta revelación, cargando aún con una cierta normatividad del acontecimiento Cristo.

No necesitan demasiados comentarios algunos de los cambios importantes que Hick opera sobre la dogmática cristiana: su rechazo de doctrinas fundamentales como el Dios trinitario y la encarnación del Verbo. Es importante constatar también la excesiva dependencia de la tradición de la modernidad, y todo lo que debe al pensamiento kantiano, con su peculiar tratamiento racionalizador y naturalista que reduce notablemente lo religioso, y en último término lleva al agnosticismo más radical. El entero sistema de Hick constituye, al fin y al cabo, una forma actual de adaptar el cristianismo al molde de la modernidad liberal, lo que le lleva a perder su identidad más profunda.

## **7. La crítica de Gavin D'Costa a la teología pluralista de las religiones**

### **7.1. El autor y su obra**

Gavin D'Costa nació en Kenia en 1958, y en aquel país comenzó a vivir en un ambiente interreligioso, sobre todo entre la comunidad asiática, donde convivían musulmanes, hindúes y sijs. Completó sus estudios en la Uni-

versidad de Birmingham, y obtuvo el doctorado en teología en Cambridge, con una tesis sobre la teología de las religiones de John Hick<sup>88</sup>, dirigida por Julius Lipner<sup>89</sup>, teólogo católico amigo de Hick pero muy crítico con su obra. Desde sus estudios en Birmingham, D'Costa ha mantenido una buena relación con Hick (fue este mismo autor quien lo animó a estudiar su obra), pero manteniéndose también en una postura crítica, como su director de tesis<sup>90</sup>. Además, ha estado relacionado con el grupo interreligioso de Westminster. Ha asesorado a la Iglesia de Inglaterra y a la Iglesia católica (obispos de Inglaterra y Gales) sobre estos temas, siendo también asesor del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Ha impartido clases de teología en Londres, y ahora es profesor en el Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Bristol, que dirige él en la actualidad.

Este autor, teólogo católico, ha sido uno de los principales exponentes de una posición equilibrada inclusivista, y «está convencido de que sólo la posición inclusivista puede mantener juntos y armonizar los dos axiomas tradicionales de la fe cristiana, que siguen siendo imprescindibles para toda teología cristiana de las religiones»<sup>91</sup>, es decir, la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad y universalidad de Jesucristo como mediador de esa salvación. Su tesis doctoral, como ya he señalado, repasa exhaustivamente la propuesta pluralista de Hick, haciéndole una profunda y detallada crítica de gran valía. Para D'Costa, «el acercamiento pluralista, aunque no sin sus intuiciones valiosas, encuentra serias dificultades teológicas, filosóficas y fenomenológicas»<sup>92</sup>, y no sólo alude a Hick en sus escritos, sino que se refiere con frecuencia a posiciones y afirmaciones de autores como W. Cantwell Smith o Paul Knitter.

<sup>88</sup> Cf. G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c.

<sup>89</sup> Lipner es actualmente profesor de Hinduismo y Estudio Comparativo de la Religión en la Universidad de Cambridge.

<sup>90</sup> Ésta es la respuesta de D'Costa a nuestra pregunta por su relación con John Hick: «Conocí a John como profesor de licenciatura en la Universidad de Birmingham, y me animó a pensar sobre él. Era provocativo y respetuoso a la vez. [...] Cuando se trasladó a Claremont, me invitó a dos conferencias allí, y continuamos nuestro diálogo. Más recientemente, creo que John siente que me he vuelto demasiado polémico, pero siempre es amigable conmigo y tenemos buenas conversaciones» (mensaje de correo electrónico enviado el 14/02/07).

<sup>91</sup> J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, o.c., 284.

<sup>92</sup> G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 211-224, aquí 211.

Sin embargo, y como tendremos ocasión de ver con más detenimiento en un artículo posterior, se ha producido una profunda evolución del pensamiento de este autor desde alrededor del año 1986, cuando propone su teología de las religiones inclusivista y critica con dureza la propuesta pluralista, hasta su última obra sobre el tema, publicada en el año 2000<sup>93</sup>, y en la que se desmarca del inclusivismo defendido anteriormente, considerando que en último término llega a ser una postura exclusivista insatisfactoria, lo que invalidaría la afirmación de Dupuis citada en el párrafo anterior.

D'Costa explica el problema de la teología de las religiones empleando también la tensión entre los dos axiomas principales de la doctrina cristiana concernientes a la salvación: la mediación salvífica única de Cristo y la voluntad salvífica universal de Dios. Afirma que esta cuestión tiene una dependencia necesaria de la cristología, que se relativiza interesadamente en el paradigma pluralista. Así, según él, «el deseo de desplazarse desde la superioridad, desconfianza, hostilidad y la intención exclusiva de conversión, al diálogo con personas de otras religiones, es admirable, como lo es la buena disposición a aprender, crecer y desarrollarse en la cooperación. Pero todo esto es también perfectamente compatible con conservar las propias convicciones más profundas y desaprobar el paradigma pluralista»<sup>94</sup>. Esto es, pluralidad religiosa sí, teología pluralista no<sup>95</sup>.

Su crítica primera, centrada en la obra de Hick, va desgranando sus diversas apoyaturas teóricas para demostrar su incoherencia interna, si se desarrollan en todo su significado (sus *rationes internae et necessariae*). Refiriéndose a su propio planteamiento crítico inicial, el autor considera que «si no se hace frente a estas objeciones, el paradigma pluralista parece carecer de plausibilidad, coherencia interna y fuerza explicativa. Si se hace frente a estas objeciones, es posible que los pluralistas puedan volverse inclusivistas!»<sup>96</sup>. D'Costa está firmemente convencido en un principio, como

<sup>93</sup> Cf. Id., *The Meeting of Religions and the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh 2000. Traducido al español como: *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.

<sup>94</sup> G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», o.c., 223.

<sup>95</sup> Hay que notar que se suele emplear el término "pluralismo" no sólo para constatar una situación de hecho, sino también para designar el paradigma teocéntrico de la teología de las religiones.

<sup>96</sup> G. D'Costa, «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», o.c., 224.

veremos a lo largo de su exposición, llevados de su misma mano, de que el inclusivismo cristocéntrico es la única solución viable para elaborar una teología cristiana de las religiones que reconozca el legítimo pluralismo religioso y que, a la vez, no renuncie al apellido –necesario– de “cristiana”<sup>97</sup>.

Para D'Costa, John Hick es el teólogo pluralista más representativo, y el más interesante, por la sofisticación de su sistema. De ahí viene su reacción. Tal como afirma en el prefacio de *John Hick's theology of religions*,

mi cuestionamiento del pluralismo se basa en consideraciones teológicas, filosóficas y fenomenológicas. Sin embargo, mi trabajo no es enteramente negativo. Al criticar la teología de las religiones de Hick (o más propiamente llamada en sus pasos posteriores una filosofía de las religiones) intento y sugiero un acercamiento y una contribución alternativos y posiblemente más “tradicionales” a las religiones no cristianas en contraste con Hick<sup>98</sup>.

El orden de exposición que seguiré para estudiar el desarrollo de la teología de las religiones del autor objeto principal de mi trabajo es el siguiente: en primer lugar abordaré con detalle la crítica sistemática que hace a la revolución copernicana de Hick en su tesis doctoral, ya que es la base de donde parte para desarrollar después su propia propuesta teológica y, además, me sirve para enlazar el contenido de esta parte con lo tratado en la anterior. Seguidamente, haré lo mismo con la crítica que plantea al epíclito pluralista o evolución posterior del planteamiento de Hick originada por su profundización y aplicación. Dejo para otro artículo el tratamiento sistemático que hace de la triple clasificación de las teologías de las religiones, su defensa del inclusivismo y la propuesta más novedosa de una teología

<sup>97</sup> En su tesis, tras exponer la biografía de Hick, afirma que su intención principal es «discernir los propios principios teológicos implicados en la formulación de una teología cristiana de las religiones. Este deseo sirve de rumbo hacia una “tercera cristiandad” (prolongando la metáfora de Hick) que puede ofrecer una teología de las religiones viable»; Cf., G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 16). En nota al pie remite a su obra *Theology and Religious Pluralism*, en la que expone el inclusivismo como solución equilibrada al problema de las religiones en la teología cristiana, frente a los extremos exclusivista y pluralista. Por ello se refiere a la imagen de Hick, que habla de *two christianities*: el evangelismo conservador y el liberalismo, que daría lugar a las dos posturas contrapuestas.

<sup>98</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., xi.

trinitaria de las religiones como la mejor vía para llegar a un entendimiento cristianamente válido de las otras tradiciones religiosas.

## 7.2. Crítica de la revolución copernicana de Hick

Vamos a ver ahora cómo Gavin D'Costa va desentrañando uno a uno los siete argumentos que he desarrollado en el capítulo anterior (aunque con un orden diferente, según el que emplea él mismo en su exposición), y que había concluido afirmando que «si la tesis de Hick se considera correcta y convincente, entonces la teología de las religiones afronta un cambio de paradigma radical que los cristianos no podemos ignorar. [...] La misma naturaleza de la teología cristiana es puesta en cuestión»<sup>99</sup>. Le queda, por tanto, una importante empresa por delante, y que sólo vamos a contemplar en su primera parte.

### *a. Crítica al argumento 1: la insostenible teología ptolemaica de las religiones*

Ésta va a ser una crítica muy importante al sistema de Hick, pues va directamente contra la base teórica de su propuesta: el que haya una situación insostenible de una teología de las religiones ptolemaica que precise de un cambio radical: «si sus críticas son incorrectas, entonces la revolución copernicana no es una necesidad, aunque ciertas propuestas copernicanas puedan estar legitimadas»<sup>100</sup>. Gavin D'Costa desarrolla aquí las fases de la teología ptolemaica.

En cuanto a la primera fase de la antigua teología de las religiones –caracterizada por el exclusivismo eclesiocéntrico–, el autor hace un repaso de la historia del axioma *extra ecclesiam nulla salus*, desde la formulación de san Cipriano, que se refiere a los cismáticos y a una situación de ruptura eclesial, y que es matizada por la decisión del Papa Esteban de reconocer la validez del bautismo (y por tanto de la realidad de la gracia divina) fuera de los límites visibles de la Iglesia. En esta época es falso que el axioma fuera un dogma de fe independiente de otros principios dogmáticos, tal como lo

<sup>99</sup> *Id.*, *John Hick's theology of religions*, o.c., 71.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 73.

afirma Hick, pues puede verse en los Padres que la gracia de Cristo tiene un ámbito de acción universal, sin ser la pertenencia visible a la Iglesia un requisito necesario para gozar de ella. Por lo tanto, este principio teológico no trae consigo la condenación de la mayoría de la humanidad. D'Costa cita aquí a Congar, que afirma la convicción subyacente de que «la Iglesia fundada por Jesucristo es la única realidad, en el mundo, que contiene, en su autenticidad y plenitud, el principio de la salvación»<sup>101</sup>.

El axioma no se aplicaba a los miembros de otras religiones ni a los que vivieron antes de Cristo, pues se reconocía la existencia de hombres santos y justos *ab Abel*, fuera de los márgenes eclesiales. Éste es el juicio que hace D'Costa: «parecería que Hick es insensible a las *preocupaciones* de los Padres, y a los *contextos* en los que la doctrina *extra ecclesiam* fue desarrollada y aplicada. Tras citar el decreto del Concilio de Florencia, sin atención al trasfondo del axioma, Hick aplica incorrectamente la enseñanza a “las grandes religiones de la humanidad”». Ni Hick ha entendido adecuadamente esta doctrina, ni la misma condena a los no cristianos al infierno, puesto que su uso se da en asuntos relacionados con la unidad de la Iglesia.

La segunda fase se da, según John Hick, cuando aparecen los “epiciclos” que quieren mantener en pie una teología de las religiones que ya es insostenible. Para D'Costa, «la paradoja aparentemente “gigantesca” que necesita una revolución copernicana contiene de hecho una falsa premisa»<sup>102</sup>, ya que da por sentado que la doctrina *extra ecclesiam* asegura la salvación sólo a una minoría, y acabamos de ver que esta interpretación es incorrecta. Según Hick, los epiciclos van socavando el paradigma ptolemaico. Sin embargo, D'Costa considera que

la revelación de Dios en Cristo es la fuente de las dos *premisas* que orientan esta discusión. La primera sostiene que Dios se revela a sí mismo definitivamente en Cristo (y su Iglesia). Y de esta primera premisa se origina también la segunda: esto es, Dios desea la salvación de *toda* la

<sup>101</sup> Y. CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia*, Verbo Divino, Estella 1965, 187. Cf. el problema del axioma y todo el tema de la salvación de los no cristianos en las pp. 133-215, y también ID., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Du Cerf, Paris 1963, 417-444.

<sup>102</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 83.

humanidad. Hick rechaza la primera premisa, pero acepta la segunda, traicionando su interpretación errónea de la doctrina *extra ecclesiam*<sup>103</sup>.

Aquí encontramos una crítica muy simple de D'Costa, pero la más demoledora: Hick está construyendo su sistema sobre el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, cuando ésta solamente la conocemos por la revelación escatológica de Jesucristo, que él rechaza en su peculiaridad. Para D'Costa, «la retención del axioma *extra ecclesiam* representa la preocupación por la base de la doctrina de un Dios que ama a todos»<sup>104</sup>. Los epiciclos, entonces, son parte de un desarrollo coherente de la doctrina cristiana, lo que Congar denomina “evolución en teología”, o lo que también ha venido en llamarse evolución de los dogmas.

El autor examina seguidamente las críticas de Hick a los epiciclos de esta segunda fase, en concreto contra la teología de la ignorancia invencible y del deseo implícito. En cuanto a la primera categoría, Hick considera que sólo puede aplicarse a los teístas, mientras que ya «Congar mantiene que la doctrina del deseo implícito no requiere un objeto teísta formal de creencia, por lo que los no teístas están incluidos propiamente dentro de sus críticas. El mismo término “implícito” denota que la creencia *explicita* no es el sujeto de consideración»<sup>105</sup>. Según D'Costa, el teólogo inglés malinterpreta la enseñanza cristiana en este punto, una vez más, tanto que la rechaza para los creyentes de las otras religiones y, a la vez, la utiliza él mismo al referirse a los humanistas y ateos<sup>106</sup>.

La doctrina del deseo implícito no es la pretensión de tener a cualquier precio cristianos anónimos o inconscientes, sino que expresa la necesidad de mantener los principios (y son consecuencia de ellos) de que la única fuente de gracia salvífica es Dios a través de Jesucristo, y de que toda la gracia, por ser crística, es al mismo tiempo eclesial y, por lo tanto, toda la salvación está relacionada con la Iglesia.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>106</sup> «Desde el punto de vista religioso tales servidores seculares de la humanidad están envueltos, *sin saberlo*, en la transición del auto-centramiento al centramiento en la Realidad, y las comunidades religiosas tienen la misión de mostrarles la *dimensión ulterior de realidad* de la que son *inconscientes* en el presente»; Cf., J. HICK, *The Second Christianity*, SCM, London 1983, 88, citado en G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 89, cursivas de D'Costa.

Aquí D'Costa expone la coherencia propia de la postura inclusivista que él defiende en ese momento, y que es acorde con la postura más "oficial" de la doctrina católica:

aunque la única fuente de toda la gracia salvífica es Dios, revelado por Jesucristo y su cuerpo místico, la Iglesia, esta gracia salvífica ha estado siempre presente y en ocasiones ha sido respondida afirmativamente de varias maneras desde el comienzo de la historia de la humanidad. Incluso después de la Encarnación, la tradición católica siempre ha sostenido que aquellos que no se han confrontado con el evangelio *adecuadamente* pueden, en ciertas circunstancias, salvarse<sup>107</sup>.

Para concluir, D'Costa señala que la diferencia fundamental de Hick con la doctrina católica es el teocentrismo de la salvación en las otras religiones, desligado de todo cristocentrismo y eclesiocentrismo, y que no ha prestado suficiente atención al esfuerzo de los teólogos para asegurar la unidad Dios-Cristo-Iglesia, además de su malinterpretación ya explicada del axioma *extra ecclesiam*, cuyo «literalismo es la causa de problemas ulteriores en su comprensión cristológica»<sup>108</sup>, y que abarca un tratamiento inadecuado de los textos bíblicos. También apunta D'Costa algunos aciertos del teólogo inglés, pero su juicio es tajante al afirmar que

la aparente paradoja (por la que un Dios que ama a todos envía a la mayoría de la humanidad a la perdición) que genera la "necesidad" de la revolución copernicana también se ve cuestionable. [...] A pesar de mis críticas, la revolución copernicana de Hick aún puede presentarse como una teología de las religiones desafiante y viable. Falla, sin embargo, al presentarse como una necesidad acuciante. En otras palabras, si falla la revolución copernicana no estamos abocados necesariamente a una teología "ptolemaica" imperialista e insostenible<sup>109</sup>.

Es, por tanto, posible una *tercera vía*, la inclusivista. Observamos ya desde aquí esta idea como *leitmotiv* de esta obra. Ahora D'Costa da un salto

<sup>107</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 90.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 91-92.

al tercer argumento de la revolución copernicana de Hick, dejando el análisis crítico del segundo para más adelante.

*b. Crítica al argumento 3: un Dios que ama a todos*

Hick planteaba la universalidad de la salvación de Dios, que proporcionaría a todos los hombres los medios para salvarse, realidad que haría necesaria también la revolución copernicana. D'Costa se pregunta en primer lugar si tal noción de Dios impone ese universalismo salvífico, y responde negativamente: «es bastante coherente y posible ser un “ptolemaico” universalista. En sí mismo, el universalismo es compatible con la segunda y tercera fase de la teología “ptolemaica”»<sup>110</sup>, es decir, que fuera ya del exclusivismo puede sostenerse la salvación de los no cristianos. Aclara que hay una diferencia entre la proclamación de la voluntad salvífica universal de Dios y la defensa del universalismo (lo primero lo enseña la Iglesia católica, lo segundo es rechazado), y explica el razonamiento de Hick con todo detalle. Por lo tanto, el que Dios quiera que todos los hombres se salven no impone el giro copernicano.

El segundo razonamiento de John Hick es que, como Dios lo es de todo el mundo, toda experiencia religiosa de la humanidad es querida por él, cuando el cristianismo mantendría la paradoja de la condenación de la mayoría de los hombres. Sin embargo, la verdad es que «esta contradicción moral fue resuelta, o al menos atendida seriamente, en gran parte de la historia cristiana»<sup>111</sup>. D'Costa mantiene que desde la postura inclusivista puede extenderse con legitimidad el principio de la no culpabilidad de los que vivieron antes de Cristo a los que viven después de la encarnación divina: a los que no han llegado a conocer el evangelio en su situación histórica y de manera adecuada, lo que supone un espectro de población muy amplio. No se hace necesaria, pues, la revolución copernicana, al constatar que el inclusivismo “no manda a tanta gente al infierno”.

En cuanto a considerar toda vida religiosa como parte de la relación continua y universal del hombre con Dios, llegamos a un punto clave del pluralismo, pues «tal afirmación implica que la revelación de Dios en Jesús

<sup>110</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 98, refiriéndose a la validez de la Antigua Alianza, a la *Ecclesia ab Abel*, etc.

no debería considerarse más autoritativa o definitiva que las revelaciones de Dios en las otras tradiciones religiosas»<sup>112</sup>. Pero se da la contradicción fundamental que detecta D'Costa en el teólogo inglés, puesto que al no considerar la revelación de Cristo como normativa, falta la base de la premisa del Dios que ama a todos, sobre la que ha argumentado Hick la necesidad del giro copernicano: «¿puede el Dios de amor de Hick divorciarse de los eventos que revelan a tal Dios –esto es, Cristo? Si la respuesta es no, entonces el alejamiento de Hick del cristocentrismo es insostenible. Si el teocentrismo puede separarse del cristocentrismo, entonces la revolución copernicana es aún una opción válida»<sup>113</sup>. La afirmación de la voluntad salvífica universal de Dios necesita como base y requiere como su centro una cristología que afirme la revelación definitiva de Dios en Cristo, su normatividad.

En cuanto a la experiencia religiosa, Hick afirma que si se considera válida la propia experiencia de Dios –que es la base de la creencia en él– ha de otorgarse la misma validez cognitiva a la experiencia religiosa de los otros, de los no cristianos. Sin embargo, D'Costa repasa algunos casos de contradicción de doctrinas centrales para un credo con las creencias de otro, y basándose en el ejemplo utilizado por Hick de la muerte de Cristo, fundamental para el cristianismo y negada por la Misión Ahmadiya del Islam, concluye que no puede haber una igual validez cognitiva, cuando se dan discrepancias radicales en una afirmación como ésta. Entonces, «su intento de dar un *igual status cognitivo a todas las experiencias religiosas* tropieza con dificultades considerables. Esto es en parte porque el principio de igualdad de Hick presta excesiva atención al sujeto cognoscente con respecto al “objeto” del conocimiento»<sup>114</sup>.

Otro elemento a tener en cuenta y que analiza D'Costa con todo detalle es la experiencia religiosa en la que se basa la revolución copernicana, y que es concretamente la experiencia de la presencia de Dios en la vida del cristiano, tal como lo ha dado a conocer Jesús de Nazaret. Entonces, se ve que Hick confiere un lugar especial para el hecho cristiano, un puesto decisivo para la autorrevelación de Dios en Cristo, lo que lleva a preguntarse a D'Costa si Hick no está manteniendo aquí una postura ptolemaica.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 102-103.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 108. Lo hemos visto ya al señalar la epistemología kantiana que está a la base de su filosofía de la religión.

También se pregunta nuestro autor si pueden separarse el teocentrismo y el cristocentrismo si defendemos un Dios que se ha revelado en Cristo, y afirma que *el giro copernicano lleva implícito un criterio normativo cristológico*, lo que paradójicamente va contra el propio planteamiento copernicano. Entre las críticas, «debería preguntarse si Hick puede relativizar satisfactoriamente los *eventos* que revelan a tal Dios y no por ello relativizar consecuentemente la *revelación* de Dios derivada de esos eventos»<sup>115</sup>. La respuesta, obviamente, es negativa. Va contra el propio contenido del sistema teológico de Hick un teocentrismo que ponga en el centro de la cuestión al Dios de amor y que no ponga a Cristo, que es decisivo y necesario.

Por ello, D'Costa señala que hay

serias grietas en toda la empresa copernicana de Hick. [...] Si, como él mantiene, poner en el centro a Cristo es triunfalista, con seguridad lo es igualmente poner su noción de Dios en el centro [...], que es después de todo una noción específica y particular de Dios que es incompatible con varios enfoques teístas, y más todavía con enfoques *no* teístas. Además, sus críticas al inclusivismo evidencian su fracaso al reconocer la convicción central mantenida por los inclusivistas de que “Dios” se revela en Cristo normativa y decisivamente<sup>116</sup>.

También añade D'Costa a continuación el elemento eclesiológico, fundamental: «la cristología no puede divorciarse totalmente de la eclesiología, puesto que si la afirmación de la acción de Dios en Cristo no se convierte en un principio abstracto o en un puro concepto, entonces la vida de la comunidad cristiana, la Iglesia, es central para la cristología»<sup>117</sup>.

El punto siguiente es ver cuál es la base que Hick utiliza para su doctrina sobre Dios, una vez que ha dejado claro que Cristo no es necesario para hablar del Dios de amor (como, según él, lo demuestran los otros monoteísmos). Sin embargo, D'Costa demuestra cómo los monoteísmos mantienen diferencias sustanciales en la doctrina sobre Dios<sup>118</sup>, y afirma

<sup>115</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>118</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, «“Unus Deus Trinitas”. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam», en: A. CORDOVILLA PÉREZ – J.M. SÁNCHEZ CARO – S.

que es imposible lograr una doctrina común sobre Dios (el teocentrismo no particularista pretendido por Hick), debido a los contextos respectivos de las tres religiones en cuestión. Yendo a las religiones no teístas, Hick acepta su validez no en los términos de las religiones mismas, sino en sus propios términos copernicanos. Aquí se dan, entonces, contradicciones entre afirmaciones sobre la existencia e inexistencia de Dios, y otras paradojas relativas a núcleos doctrinales fundamentales. «El hecho de que la revolución copernicana requiera, como mínimo, un *Dios de amor teísta*, presenta un problema a la larga en tanto que las religiones no teístas serían opuestas a decir que la unión con tal Dios sea su objetivo real y su propósito»<sup>119</sup>.

### c. Crítica al argumento 4: un “entendimiento conveniente” de Jesús

Otro elemento central de la propuesta de Hick es la distinción entre lo mítico y lo literal en la figura de Jesús de Nazaret, «intentando evitar una comprensión de la Encarnación como la *revelación absolutamente única de Dios* a los seres humanos»<sup>120</sup>. Sin embargo, como había señalado D'Costa con anterioridad, el teólogo inglés sigue manteniendo un vínculo de cierta importancia (normativo) entre Cristo y Dios, pues de lo contrario su sistema se vendría abajo<sup>121</sup>. Desarrolla D'Costa las tres áreas problemáticas de la cristología de Hick.

En cuanto a la primera, las religiones del mundo, constatando el riesgo de reducir todo lenguaje religioso a algo meramente subjetivo, sin referencia a algo real, D'Costa señala que la tendencia religiosa a divinizar a los fundadores no invalida la encarnación, o con sus propias palabras,

---

DEL CURA ELENA (DIRS.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 245-271; G. TEJERINA ARIAS, «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 501-521.

<sup>119</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 117. Este argumento sería válido para las demás posiciones de la teología de las religiones que se oponen al cristocentrismo y al eclesiocentrismo.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>121</sup> «Aunque Hick intenta cortar un vínculo *exclusivo* entre Jesús y Dios, creo que su entendimiento mitológico todavía mantiene (implícitamente, si no explícitamente) un vínculo ontológico *normativo* entre Jesús y Dios, que es de hecho necesario para sostener su axioma central de un Dios de amor universal»; Cf., *ibid.*, 119.

el argumento basado en una tendencia religiosa natural a deificar fundadores o líderes, por sí mismo no invalida: a) las afirmaciones cognitivas de que Dios es revelado en Cristo – aunque Hick puede admitir esto; b) la posibilidad de que Dios pudiera haber elegido revelarse a sí mismo a través de Cristo; c) la posibilidad de que Dios también se haya revelado a sí mismo en otras revelaciones aunque, de acuerdo con los cristianos inclusivistas, más *definitivamente* y *normativamente* (más bien que *exclusivamente*) en Cristo<sup>122</sup>.

En cuanto a las dificultades provenientes de las críticas filosóficas (Hick mantiene que la encarnación “literal” no es filosóficamente inteligible), D'Costa afirma que el lenguaje sobre Dios no versa sobre unos simples sentimientos –así, no puede equipararse, como hace Hick, con el lenguaje del amante sobre su amada–, sino que es un lenguaje sobre una realidad: «la analogía del lenguaje del amante y el lenguaje religioso falla porque, incluso sobre las mismas premisas de Hick, hablar de Dios supone hablar sobre la naturaleza de la realidad, no simplemente una expresión de preferencias, actitudes y sentimientos subjetivos»<sup>123</sup>.

El análisis de la crítica bíblica, más largo, comienza por la observación de la paradoja que se da entre el escepticismo bíblico de Hick sobre el Jesús histórico y las afirmaciones que él mismo hace de la autorrevelación del Dios de amor en Cristo. D'Costa analiza un texto de Hick en el que, entre otras cosas, afirma lo siguiente: «en la presencia de Jesús deberíamos sentir que *estamos en la presencia de Dios*, pero no en el sentido de que el hombre Jesús es Dios literalmente, sino en el sentido de que él era tan totalmente consciente de Dios que podríamos adquirir algo de esa conciencia por contagio espiritual»<sup>124</sup>. El terminar con el sentido literal de las afirmaciones sobre la Encarnación del Verbo es algo que va contra la propia preocupación de Hick de asegurar la validez cognitiva del lenguaje religioso.

D'Costa también critica otras posiciones exegéticas del teólogo inglés, como su distinción entre los eventos en sí y su sentido o interpretación –que no ve posible en el acontecimiento Cristo y en el Nuevo Testamen-

<sup>122</sup> *Ibid.*, 120-121.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 124-125.

<sup>124</sup> J. HICK, «Jesus and the world religions», en Id. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM, London 1977, 172, con cursivas de D'Costa.

to—, o la progresiva invalidez de las interpretaciones doctrinales según pasa el tiempo, pues la experiencia enseña que interpretaciones tardías de un hecho pueden contener más verdad y validez que las hechas con anterioridad. Relacionado con esto, Hick también mantiene que habría un salto entre la cristología “baja” de los evangelios sinópticos y la “alta” de los escritos paulinos y joánicos. Elementos todos que llevan a D'Costa a decir que «hay dificultades *internas sustanciales* en los argumentos cristológicos de Hick»<sup>125</sup>, y las detalla: a pesar de su interpretación metafórica de la encarnación mantiene que Dios se revela en Jesús, y tal creencia trae consigo una normatividad de Cristo al hablar de Dios, lo que deja sin razones de peso a la jugada de pasar del cristocentrismo al teocentrismo (esencia de su revolución copernicana). La conclusión es lógica:

la afirmación de Hick de que el lenguaje cristológico literal implica que Dios no ha actuado fuera de la Encarnación es históricamente falsa y teológicamente innecesaria. El empujón principal del lenguaje cristológico es que Dios ha actuado *decisiva y normativamente* en Jesús. [...] Como se ve en las últimas etapas de la teología ptolemaica, la normatividad de Cristo no excluye la acción de Dios fuera de la Encarnación, sino que necesariamente debe relacionar esos otros eventos con la revelación de Cristo<sup>126</sup>.

#### *d. Crítica al argumento 5: la naturaleza de la religión y de la historia religiosa*

Comienza D'Costa revisando la diferenciación que hace Smith entre “fe” y “tradicón acumulativa”, y la desecha porque la vida religiosa ha de verse en las personas creyentes, no en la abstracción de creencias de manera estructural; y por la naturaleza social del hombre no pueden considerarse las religiones institucionalizadas como materializaciones ilícitas del supuesto “religioso universal”. «Hablar de la “fe” de una persona como distinta de sus creencias y prácticas (tradicón acumulativa) por la que y a través de la que son formadas y forman es en sí mismo una materialización ilícita.

<sup>125</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 132.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 133.

Divorciar la “fe” de una persona de la comunidad de creyentes de esa persona y sus prácticas supone una materialización ahistórica y asocial»<sup>127</sup>. La institucionalización comunitaria de lo religioso es necesaria, y es legítima una tradición que enlace ciertamente con los eventos fundacionales de la religión (de hecho, el mismo Hick usa la tradición antigua del cristianismo para sostener algunas de sus afirmaciones).

Y frente al criticismo extremo que se da en Hick y en otros autores pluralistas, D'Costa sostiene que «históricamente también es difícil justificar la pretensión de que en todos los casos la naturaleza institucional de las comunidades religiosas no fue querida ni deseada por sus fundadores»<sup>128</sup>, y pone los ejemplos de Buda y Jesús. Si Hick, además, considera que no se puede hablar de verdad y falsedad en las religiones, D'Costa lo rebate demostrando que toda vez que las religiones, como las culturas, incluyen leyes e instituciones, tal juicio y discernimiento moral es posible y necesario, en cuanto a lo ético y a lo estructural de las comunidades religiosas.

Otro punto que critica D'Costa es el “confesionalismo genético” de Hick, que propugna que se tiene la religión de donde se nace, y así se llega al más total de los relativismos: «Hick seguramente tiene razón al hacer notar que la religión de alguien está a menudo determinada por el lugar de nacimiento. Sin embargo, insinuar entonces que todas las religiones deberían verse como caminos equivalentes a la verdad tiende a hacer la verdad en función del nacimiento»<sup>129</sup>, lo que conlleva muchas dificultades. Por ejemplo, los que defiendan esta postura relativista no tendrían posibilidad de afrontar críticamente creencias tales como el nazismo o la brujería, que serían verdaderas para sus “creyentes” si las hubieran recibido por tradición familiar o local-cultural. Frente a esto, la afirmación del carácter normativo de la revelación en Cristo «no es una pretensión humana de superioridad o favor especial, sino el reconocimiento de la posibilidad de que ciertos momentos en la historia sean más decisivos y normativos que otros»<sup>130</sup>. Una vez más, D'Costa afirma que algunas conclusiones a las que Hick quiere llegar *no precisan de una revolución copernicana*, sino que *pueden generarse desde una postura inclusivista*.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 141.

A continuación critica el uso de la parábola de los ciegos y el elefante, considerando muy acertadamente que sólo sería válida «si se asume que al menos una persona no es ciega y puede ver que los ciegos están tocando partes diferentes del mismo elefante»<sup>131</sup>. Además, señala que es inevitable en Hick una posición ventajosa del teísmo, pues al discernir si una interpretación de lo divino es válida o no, hay que tener alguna idea de la naturaleza y propósito de Dios, como él la tiene (en concreto, teísta).

*e. Crítica al argumento 6: los beneficios teológicos y prácticos de la revolución copernicana*

Hick plantea que desde una postura ptolemaica no es posible una verdadera cooperación ni diálogo alguno, sino “confesional”. Pues bien, D'Costa demuestra que el “diálogo copernicano” también trae consigo un cierto carácter confesional implícito, ya que «a menos que los copernicanos limiten su diálogo exclusivamente a otros copernicanos con ideas semejantes en otras tradiciones religiosas, implícitamente mantendrán una idea que sostiene que el interlocutor tiene una verdad relativa comparada con su propia perspectiva copernicana absoluta»<sup>132</sup> (lo que nos recuerda el símil con la parábola de los ciegos y el elefante citado en el apartado anterior, y así esa perspectiva copernicana no dejaría de ser un cierto exclusivismo).

Por otra parte, Hick caricaturiza el diálogo interreligioso ptolemaico, intentando mostrar que un cristiano con esta postura no podría tolerar la existencia de otras religiones. Para D'Costa, está ofreciendo una imagen distorsionada de la realidad del inclusivismo. En primer lugar, «es posible ver las religiones no cristianas como posiblemente falsas o como revelaciones parciales de Dios; y al mismo tiempo sostener que a *todas* las personas de cualquier convicción religiosa deberían, bajo circunstancias razonables, permitírseles las libertades religiosas». Acto seguido, añade irónicamente:

<sup>131</sup> *Ibid.*, 142. Los defensores de la teología pluralista de las religiones se situarían así, de alguna manera, en el lugar de Dios, al estar en condiciones de juzgar desde fuera todas las religiones y su mayor acierto o desacierto en el conocimiento de la realidad divina. Estos autores serían, si seguimos la analogía empleada en la parábola, como el príncipe que contempla el elefante entero, mientras el resto de mortales, los creyentes de las diversas religiones, no serían más que ciegos.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 145.

«el “ptolemaico” Concilio Vaticano II mantuvo justamente tal posición»<sup>133</sup>, y alude en concreto al documento sobre la libertad religiosa que aprobó la asamblea conciliar, la declaración *Dignitatis Humanae*.

Por lo tanto, se puede ser inclusivista y defender y promover la libertad religiosa de todos los creyentes de las otras religiones. En segundo lugar, Hick rechaza la misión cristiana a los miembros de otras religiones, pues sería negar la acción y revelación de Dios en su seno, y afirmar la superioridad cristiana. Sin embargo, la experiencia muestra que uno puede ser cristiano “ptolemaico” y ayudar a los otros como parte de su compromiso creyente: «un importante grado de cooperación práctica ya es posible y fomentado realmente sobre principios inclusivistas»<sup>134</sup>.

En lo referente a la “teología global”, D'Costa reconoce que Hick no ha llegado tan lejos como otros autores pluralistas, puesto que reconoce que es necesario un cierto punto de partida, inevitablemente particular, para acercarse a los contenidos y experiencias de todas las religiones. D'Costa señala los criterios cristocéntricos de la verdad como el instrumento para discernir la acción de Dios en las otras tradiciones religiosas.

*f. Crítica al argumento 2: el encuentro de personas santas en las religiones no cristianas*

Gavin D'Costa retoma aquí el segundo argumento de la revolución copernicana de Hick, y responde partiendo de sus consideraciones anteriores: «puede reconocerse que la voluntad salvífica de Dios revelada y hecha históricamente presente, definitiva e irreversible en Cristo, es operativa fuera del cristianismo»<sup>135</sup>. La teología ptolemaica –inclusivista– puede aceptar, entonces, que igual que Dios actúa en los individuos, por la propia naturaleza social del hombre es mediado a través de las propias religiones de esos individuos. Por eso el cristiano ha de estar abierto a aprender de las otras tradiciones. Otro lugar importante más en el que se demuestra que no es necesario el giro copernicano, pues el inclusivismo responde al problema teológico de las religiones no cristianas de manera adecuada.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 151.

### *g. Crítica al argumento 7: la naturaleza divina infinita*

En este punto D'Costa recuerda algunos elementos que ya ha dejado claros en los apartados anteriores, como el teísmo de Hick y su cristocentrismo implícito. No puede entenderse el sistema teológico de Hick sin aceptar un Dios personal, lo que constituye un importante fallo en la revolución copernicana, tal como se pretende en su intención radical. Así, indica lo siguiente: «éstas y mis otras críticas deberían llevar a Hick a repensar la posición copernicana»<sup>136</sup>, y eso es precisamente lo que ha hecho el teólogo inglés, en una progresiva evolución que D'Costa denomina “epiciclo copernicano”, y que veremos a continuación.

### **7.3. Crítica al epiciclo de Hick**

Gavin D'Costa dedica un apartado de su tesis doctoral, después de la crítica a los argumentos de la revolución copernicana, a exponer y comentar la evolución teológica que tiene lugar en John Hick, y que hemos visto en el capítulo anterior. La primera valoración que hace D'Costa, con sentido general, es que este epiciclo no vence sus propias objeciones a la revolución copernicana de Hick: «lo Real de Hick, cuando se analiza de cerca, introduce y posiblemente perpetúa una ambigüedad genuina en el corazón de la revolución copernicana»<sup>137</sup>. En último término, como ha quedado claro, se plantea la alternativa de que la Realidad última sea o bien un Dios teísta (vuelta a lo mismo) o bien que no se pueda salir de un radical agnosticismo trascendental. El paso al centramiento en una Realidad nouménica le quita toda validez al presupuesto fundamental del giro copernicano, que es el Dios que ama a todos, y que sería solamente una percepción humana de algo fenoménico, sin la seguridad de que tenga un correlato real –el nómeno– equivalente.

Yendo a la primera de las opciones (realidad teísta en el fondo), D'Costa recuerda que para Hick la validez del lenguaje religioso sólo puede verificarse escatológicamente, según sus escritos sobre estos temas<sup>138</sup>. Sin em-

<sup>136</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>138</sup> Junto a la teología fundamental y la teodicea, una de las áreas que más ha tratado John Hick en sus primeros años de investigación teológica es la escatología, tal como puede comprobarse revisando sus publicaciones.

bargo, en la propia obra de Hick puede comprobarse el carácter profundamente teísta de esta verificación en el más allá (D'Costa, como siempre, hace un exhaustivo trabajo de comparación de los diversos escritos del autor), pues esta verificación requiere «una concepción de Dios como Señor personal, distinto de su creación»<sup>139</sup>. Esto implica, entonces, que no todas las representaciones de lo Real serán igualmente válidas y auténticas, ya que la verificación escatológica supone un carácter personal de Dios. Por lo tanto, esto socava el nuevo epiciclo. «Mi objeción al epiciclo de Hick es ésta: al tratar de quitar un Dios teísta del centro del universo religioso para superar ciertas objeciones, tal Dios se ha presentado al *final* del universo religioso socavando por ello el efecto del epiciclo. [...] Muchos de los supuestos teológicos y epistemológicos de Hick de sus días *pre-copernicanos* permanecen incómodamente fijados firmemente en su estructura copernicana»<sup>140</sup>.

La otra cuestión que se plantea D'Costa es si realmente las religiones pueden “encajar” en sus propios términos en el epiciclo de Hick. Por lo que se ha visto de la verificación escatológica, parece que no:

Está claro que acomodar todas las religiones en sus *propios términos* no es posible o coherente, ni siquiera en los terrenos copernicanos. La opción evolucionista para-escatológica supone implícitamente que algunas religiones son más apropiadas y válidas que otras. Tal opción también parece implicar un inclusivismo encubierto al reconocer que algunas ideas podrían llegar a ser “marginadas o desbancadas”. [...] Incluso si el punto de partida de la tesis copernicana de Hick no es *explícitamente* teísta (como lo era en sus días anteriores al epiciclo) el punto de llegada, el *eschaton*, lo es<sup>141</sup>.

El inclusivismo, repite D'Costa, es la mejor solución a esta cuestión, y hace teológicamente innecesaria la revolución copernicana, puesto que en ésta e incluso en su epiciclo posterior –que se supone mejora la teoría– se dan un teísmo y cristocentrismo implícitos. El autor afirma que por esta ambigüedad en la misma entraña del teocentrismo pluralista que propugna

<sup>139</sup> J. HICK, *Death and Eternal Life*, Collins, London 1976, 464.

<sup>140</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 167.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 169.

Hick sólo cabe llegar a dos opciones: «lo Real llega a ser o un *Dios que ama teísta*, o alternativamente un *agnosticismo trascendental* respecto a la naturaleza de la realidad»<sup>142</sup>. Esta última posibilidad puede darse al postergar para el más allá cualquier verificación sobre el lenguaje religioso. Al final, y tal como puede constatararse en los escritos posteriores de Hick, hay un desplazamiento del teocentrismo al soteriocentrismo, pues lo importante no son las doctrinas, creencias o “mitologías”, sino el paso del autocentramiento al centramiento en la Realidad<sup>143</sup>.

Frente a Knitter, que elabora su concepto de salvación-liberación “desde abajo”, Hick mantiene una postura “desde arriba”, que sin embargo es incoherente con sus propias afirmaciones (como la importancia de lo práctico y no de lo doctrinal). Quedaría la salvación “desde abajo”, pero ésta carece de base teológica y de concreción real. Frente a todo esto, D'Costa sostiene desde su postura inclusivista: «al final sólo la *gracia* es requerida para la salvación, que estrictamente quiere decir que “las creencias y mitologías” de uno, al final son indicadores inválidos de si la salvación tiene lugar. No hay garantía de que alguien que mantenga creencias cristianas sea por ello salvado en virtud de profesar formalmente tales creencias. La apropiación existencial es importante, como lo es la prioridad y la libertad de la gracia de Dios»<sup>144</sup>.

Crítica a Hick el que, por un lado, las creencias no son importantes para la salvación, mientras que, por otro lado, utiliza la noción de una salvación común para justificar la validez de las diferentes doctrinas religiosas. Tal como también reconoce Küng en su crítica a Knitter, la praxis o el centramiento en la Realidad última no puede ser lo determinante en la teología de las religiones, puesto que se llega al agnosticismo trascendental –no podríamos saber nada cierto sobre lo Real – y a un concepto muy difuso de la salvación– «la noción de *sotería* no puede ser utilizable como base para el pluralismo si permanece “vaga” y teóricamente infundada»<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>143</sup> El mismo Hick afirma lo siguiente: «tales teorías y mitologías no son, sin embargo, necesarias para la salvación/liberación, la transformación de la existencia humana del auto-centramiento al centramiento en la Realidad»; Cf., J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985, 95.

<sup>144</sup> G. D'Costa, *John Hick's theology of religions*, o.c., 180.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 181.

Una crítica de fondo que hace D'Costa en las últimas páginas de su tratado es que Hick corre el peligro –con mucha facilidad– de identificar procesos psicológicos y fenomenológicos comunes (y por tanto fenómenos subjetivos) con la realidad ontológica (objetiva), con lo que esos procesos gozarían de igualdad real. Para D'Costa, «la dificultad fundamental en la tesis de Hick en este aspecto es la *base* para identificar legítimamente y reconocer la actividad válida de la gracia salvadora de Dios [...] operativa en las tradiciones religiosas del mundo»<sup>146</sup>. Esta base no puede ser simplemente práctica, sino que ha de ser teórica, aunque sin descuidar la relación de la teoría con la praxis.

En los comentarios finales de su tesis, Gavin D'Costa afirma lo siguiente, como reflexión conclusiva y recapituladora de todo lo tratado:

mi argumento en este libro no significa contradecir la posibilidad y realidad probable de que la gracia salvadora sea operativa en las religiones no cristianas. Esto es un reconocimiento perfectamente legitimado en una teología de las religiones inclusivista. [...] Mis objeciones centrales contra la estrategia de Hick se refieren a su caracterización errónea de la tradición “ptolemaica” en sus últimas etapas. Contra Hick, yo he intentado defender que esta tradición presenta los recursos para una teología de las religiones inteligible y no exclusivista<sup>147</sup>.

Repite que para fundamentar la premisa del Dios de amor, imprescindible para el pluralismo, se requiere una base cristocéntrica y eclesiocéntrica. Y el intento que hace Hick de resolver los problemas de su revolución copernicana lo lleva al dilema escatológico (que no es más que un teocentrismo encubierto) o al agnosticismo trascendental. Según D'Costa, «la teología copernicana de Hick, tanto en su forma original como en la del epiciclo, no proporciona una explicación teológica adecuada de la presencia de la gracia de Dios fuera del cristianismo»<sup>148</sup>. Por último, vuelve a defender la necesidad inherente del inclusivismo para la fe cristiana:

<sup>146</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 183-184.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 184.

el cristiano debe admitir necesariamente que la gracia y la verdad en el budismo pueden ser reconocidas, admitidas y abrazadas sólo como la gracia de Dios –dada a conocer definitivamente, pero no exclusivamente, en Cristo. El soteriocentrismo no puede divorciarse del teocentrismo, que no puede divorciarse del cristocentrismo o finalmente del eclesiocentrismo. [...] *He intentado desarrollar una teología de las religiones inclusivista más viable*<sup>149</sup>.

## 8. Conclusión: una crítica lúcida al paradigma pluralista

Hasta aquí puede observarse que Gavin D'Costa ha comprendido en toda su profundidad el paradigma pluralista de la teología de las religiones, y ha elaborado una crítica sistemática, en su tesis doctoral, que desentraña esta postura y pone al descubierto tanto sus graves divergencias con la doctrina cristiana como sus propias incoherencias internas. Tanto es así que estas críticas del autor, junto con las réplicas bien fundadas de otros autores a las tesis de John Hick, le hicieron evolucionar a éste llevando el paradigma pluralista hasta sus últimas consecuencias.

Este planteamiento tan lúcido del discernimiento que ha de hacerse de la teología pluralista de las religiones merecería, por sí solo, que colocáramos a Gavin D'Costa en un lugar destacado en la discusión contemporánea sobre cómo debe situarse la fe cristiana ante el *universe of faiths* (si retomamos la terminología que hemos visto en los autores pluralistas). Así lo atestiguan las publicaciones sobre este tema a partir de la década de los 90, y sobre todo las monografías que hacen un repaso general de los principales autores en teología de las religiones, y que le dedican apartados específicos, aunque esto ha ido aumentando con la progresiva evolución del pensamiento del autor.

Es por ello también digno de reseñar un cierto “olvido”, seguramente no casual, de lo escrito por D'Costa, sobre todo por parte de muchos autores defensores de la teología pluralista de las religiones, ya que podemos encontrar multitud de libros y artículos que para nada aluden a las críticas de

<sup>149</sup> *Ibid.*, 185. Las cursivas son mías.

peso que les ha hecho este autor<sup>150</sup>. Si bien en algunos casos podrá hablarse de desconocimiento, más bien puede considerarse que se olvida conscientemente a D'Costa y los planteamientos de teólogos semejantes.

En un artículo posterior abordaré la evolución del pensamiento de Gavin D'Costa desde la asunción plena del inclusivismo hasta la propuesta de la teología trinitaria de las religiones.

## BIBLIOGRAFÍA

- AEBISCHER-CRETTOL, M., *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Du Cerf, Paris 2001.
- ALMOND, P. C., «Wilfred Cantwell Smith as a theologian of religions», *Harvard Theological Review* 76 (1983).
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Pluralidad y sentido de las religiones*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2002.
- AVELINE, J. M., «Évolution des problématiques en théologie des religions», *Recherches de Science Religieuse* 94 (2006).
- CONGAR, Y., *Amplio mundo mi parroquia*, Verbo Divino, Estella 1965.
- CORDOVILLA PÉREZ, A., – SÁNCHEZ CARO, J. M., – DEL CURA ELENA, S., (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006.
- Id., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Du Cerf, Paris 1963.
- Id., *John Hick's theology of religions. A critical investigation*, University Press of America, Lanham 1987.
- D'Costa, G., «The pluralist paradigm in the Christian theology of religions», *Scottish Journal of Theology* 39 (1986).
- D'Costa, G., (ed.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, DDB, Bilbao 2000.

<sup>150</sup> El último ejemplo en el que hemos podido comprobarlo es el reciente número de *Concilium* dedicado precisamente a este tema con el título *Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma*, y dedicado a la memoria de J. Dupuis. Autores como T. Balasuriya, F. Teixeira, J.M. Vigil, M. Barros, L. Boff, J. Melloni, P. Knitter o A. Torres Queiruga, entre otros, plantean sus versiones del paradigma pluralista, especialmente orientado en algunos de ellos a la teología de la liberación, pero sin hacer apenas alusiones a D'Costa. Ya en la introducción se dice que «el pluralismo constituye un paradigma que se afirma superando la unicidad, el universalismo y el absolutismo del pensamiento tradicional, de la metafísica y, más aún, de la actitud de Occidente»; Cf., L.C. SUSIN, «Introducción», *Concilium* 319 [2007] 7-13, aquí 8.

- ID., *The Meeting of Religions and the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh 2000. Traducido al español como: *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- DE CUSA, N., *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Tecnos, Madrid 1999.
- DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998.
- DUPUIS, J., «Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991).
- ID., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 279.
- FÉDOU, M., *Las religiones según la fe cristiana*, DDB, Bilbao 2000, 88.
- HICK, J., – P.F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis Book, Maryknoll 1987.
- HICK (ed.), J., *The Myth of God Incarnate*, SCM, London 2<sup>a</sup>1993.
- ID., *Death and Eternal Life*, Collins, London 1976.
- ID., *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973.
- ID., *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982.
- ID., «A response to Andrew Kirk on religious pluralism», *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002).
- ID., «Towards a philosophy of religious pluralism», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 22 (1980).
- ID., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
- ID., *Christianity at the Centre*, SCM, London 1968.
- ID., *John Hick: An Autobiography*, OneWorld, Oxford 2003.
- ID., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 4<sup>a</sup>1978.
- MELLONI, J., *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, Cuadernos Cristianismo y Justicia 97, Barcelona 2000.
- PIERIS, A., «Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia», *Concilium* 173 (1982).
- RACE, A., *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, SCM Press, London 2<sup>a</sup>1993.
- ROUNER, L., «La teología de las religiones en el pensamiento protestante», *Concilium* 203 (1986).
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- SUSIN, L. C., «Introducción», *Concilium* 319 (2007).

TEIXEIRA, F., (ed.), *Diálogo de pasaros, nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993.

TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005.

TEJERINA ARIAS, G., «La Trinidad cristiana en el diálogo interreligioso», *Estudios Trinitarios* 39 (2005).

TOYNBEE, A., *Christianity among the religions of the world*, Scribner's, New York 1957.

Artículo recibido: 15 de febrero de 2011

Artículo aceptado: 28 de marzo de 2011

## **EL DIÁLOGO ECUMÉNICO COMO EJERCICIO DE LA FRATERNIDAD CRISTIANA. BASES PARA UNA PASTORAL ECUMÉNICA**

**THE ECUMENICAL DIALOGUE AS A PRACTICE OF CHRISTIAN  
FRATERNITY. BASIS FOR AN ECUMENICAL PASTORAL**

**Patricio Merino Beas<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile

### **Resumen**

La región del Biobío presenta una pluralidad de denominaciones cristianas. Este hecho es un desafío para la pastoral y requiere de su acompañamiento. Este artículo, luego de describir la diversidad cristiana de la región, ofrece tres tesis a modo de criterios para la pastoral ecuménica: 1. El diálogo ecuménico es un signo de los tiempos para los cristianos del Biobío. 2. La búsqueda de la unidad de los cristianos se fundamenta en la filiación divina y la fraternidad cristiana. 3. El ecumenismo puede ser entendido como el ejercicio de la fraternidad cristiana.

**Palabras clave:** Diversidad cristiana, diálogo ecuménico, signo de los tiempos, fraternidad cristiana, pastoral ecuménica.

### **Abstract**

The Biobío region presents a plurality of Christian denominations. This fact is a challenge for the pastoral community and requires its attention. This article, after first describing the diversity of Christianity in the region, offers three theses as a set of criteria for the ecumenical parish. 1. The ecumenical parish is a sign of the times for Christians in the Biobío region. 2. The search for the unity of Christians bases itself in

<sup>1</sup> Magíster y candidato a doctor en teología dogmática. Académico de teología sistemática en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Miembro de la Comisión Nacional del Episcopado Chileno para el Diálogo Ecuménico e Interreligioso. Correo: pmerino@ucsc.cl

the divine affiliation and Christian fraternity. 3. Ecumenism can be understood as the practice of Christian fraternity.

**Key words:** Christian diversity, ecumenical dialogue, sign of the times, Christian fraternity, ecumenical pastoral.

## Contexto

El año 2010 la región del Biobío celebró el bicentenario de Chile. A todos los que habitamos en esta región nos unen aquellos vínculos de historia, geografía, política, patriotismo, etc., que nos constituyen como pueblo y nación chilena. La unidad celebrada era la de la nacionalidad (unidad política).

Lamentablemente comenzábamos muy mal el año, de hecho el 2010 será más bien recordado como el año del gran terremoto y tsunami donde tuvimos que lamentar la muerte de muchas personas e innumerables pérdidas materiales. Junto a la catástrofe natural sobrevino una catástrofe humana y social, en medio de ella, nos acordamos que no vivimos solos, que nos une la humanidad y muchos re-encantaron sus lazos no sólo con sus familiares sino también con sus vecinos. La unidad invocada fue en razón de la humanidad y la solidaridad (unidad antropológica).

También el año pasado se celebró un acontecimiento prácticamente desapercibido para la inmensa mayoría, excepto para los especialistas en temas de ecumenismo. Tras varios siglos de catástrofes para la unidad de los cristianos, como han sido sus divisiones y su consecuencia de vivir de espaldas unos a otros, se conmemoró el primer centenario de la Conferencia Misionera Mundial celebrada en Edimburgo en 1910. Dicho encuentro es reconocido como el acontecimiento que ha dado inicio al movimiento ecuménico moderno. En él distintas denominaciones cristianas (no católicas) se dieron cita para discernir cómo encarar el desafío de la misión de anunciar el Evangelio en un contexto de divisiones cristianas. Igualmente el año pasado, y para conmemorar tanto el bicentenario nacional como el centenario de la conferencia misionera de Edimburgo, la Fraternidad Ecu-ménica de Concepción celebró su primer simposio, titulado: “Los cristianos del Bío-Bío frente al Bicentenario”. En estos dos últimos acontecimientos, la unidad invocada fue en razón de la fe cristiana (unidad cristiana o ecuménica).

Si respetando la legítima pluralidad y diversidad, somos capaces de concordar en una básica unidad política y antropológica, los cristianos del Biobío con mayor razón no deberíamos quedarnos de brazos cruzados frente al escandaloso espectáculo de nuestras divisiones que no hacen sino obscurecer la belleza del Evangelio y entorpecer la misión evangelizadora. La unidad no sólo antropológica y política se visualizan como importantes fuerzas para el desarrollo, sino también la unidad cristiana.

Por este motivo, de manera muy sencilla quisiera en este artículo, de carácter pastoral, referirme al desafío de la unidad de los cristianos en la región del Biobío y visualizarlo como una forma privilegiada de ejercer la fraternidad cristiana, buscando en ello echar las bases para una pastoral ecuménica.

En nuestra región hay una gran diversidad de denominaciones cristianas, la población de cristianos que no son católicos es de las mayores del país. Esto lleva a suponer que en las familias, escuelas, trabajos, barrios, etc., se daría de hecho una convivencia entre cristianos diversos. Seguramente esto se lleva a cabo con mucha naturalidad, pero también es presumible pensar que a varios les provoca algunos conflictos, dificultades de convivencia, resentimientos, sospechas, abandono de la fe de origen, preguntas, dudas, etc. Estos conflictos pueden verse acentuados cuando se entra en contacto con ciertos grupos de cristianos fundamentalistas o de propensión sectaria o de aquellos que, más que evangelizar, se dedican al proselitismo y a la difamación del otro. No obstante, me atrevería a decir que la inmensa mayoría vive algo así como un ecumenismo vital.

Este ecumenismo vital y de base, para que no sea en realidad reflejo ni de una indiferencia religiosa, ni de falta de compromiso, ni de un cristianismo nocional<sup>2</sup>, ni mucho menos se transforme en un cristianismo a la carta o de gusto personal, necesita de un acompañamiento pastoral. La Iglesia católica, aun cuanto tiene mucho por hacer en este punto, ha dado varios pasos y continúa comprometida en un diálogo ecuménico auténtico. Al respecto, en la Arquidiócesis de la Santísima Concepción se ha ido avan-

<sup>2</sup> Utilizando la famosa distinción del Beato J. H. Newman, entre un cristianismo nocional y uno real. Cf., ID, *El asentimiento religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960. Título original *Essay in aid of a grammar of assent*, publicado en 1870.

zando. Como una forma de dar sustento teológico a una pastoral ecuménica, esbozaré tres tesis que pueden actuar como criterios:

- El ecumenismo constituye para los cristianos del Biobío un signo de los tiempos.
- La búsqueda de la unidad de los cristianos se fundamenta en la filiación divina y la fraternidad cristiana. Tiene, por tanto, un fundamento trinitario y en una eclesiología de la comunión.
- Por lo tanto, el ecumenismo puede ser entendido como el ejercicio de la fraternidad cristiana.

Para ordenar el cuerpo de este trabajo lo dividiré en tres secciones que se corresponden con el método del: Ver-Juzgar-Actuar.

## **I.- VER: Los cristianos no católicos en la región del Biobío<sup>3</sup>**

1.- Tras la Independencia de Chile se establecieron los primeros cristianos no católicos en el país. En una primera etapa, su población correspondía a ciudadanos extranjeros que por razones de negocios se afincaron en la joven república. Siendo los primeros en su mayoría británicos y residentes en Valparaíso. Tenemos noticia que en nuestra región el capitán de la Real Marina Británica y misionero anglicano perteneciente a la Sociedad Bíblica Británica, Allen Gardiner, intentó en 1838 iniciar una misión entre los mapuches al sur del Biobío. Por diversas razones esto no prosperó y residió por un tiempo en Concepción. Posteriormente su hijo, alrededor de 1860, se estableció en Lota, donde se dedicó a pastorear a los mineros ingleses, escoceses y galos que allí trabajaban.

2.- Poco a poco, comenzaron a llegar extranjeros pertenecientes a otras sociedades misioneras, como las norteamericanas y del continente europeo.

<sup>3</sup> Para lo que sigue, además de investigaciones personales, ha sido de gran ayuda los textos clásicos de: I. VERGARA, *El Protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Santiago 1962; K. APPL, *Bosquejo de la Historia de Iglesias en Chile*, Editorial Platero, Santiago 1996; J. SEPÚLVEDA, *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología, Santiago 1999.

Destacó entre ellos William Wheelwright, fundador de la compañía naviera *Pacific Stean*, pionera en la explotación del carbón de piedra en la bahía de Concepción. Éste ayudó con sus esfuerzos a que, a mediados de la mitad del siglo XIX, se creara en Chile la *Union Churh*, que agrupaba a un buen número de extranjeros pertenecientes a diversas comunidades evangélicas. Producto de sus gestiones llegó a Chile en 1845 David Trumbull, quien fuera el padre de la Iglesia Presbiteriana de Chile. Por aquella misma década se inauguró una misión presbiteriana en la ciudad de Concepción. En esta misión destacaron los hermanos Alberto y Heneas Mac Lean, quienes fundaron en 1879 el primer periódico evangélico de Concepción llamado *El Republicano*. Además en 1880 fundaron el primer templo presbiteriano de la ciudad.

3.- Por aquellos años llegaron también a la región los metodistas, primero episcopalianos y luego de otras corrientes, quienes por su cercanía con la idiosincrasia obrera y minera, como también por su labor educativa, lograron tener una gran sintonía y aceptación en la provincia de Concepción y en la zona minera. La semilla que iniciara en Chile William Taylor tuvo sus frutos en Concepción en 1879 con la fundación de la primera misión metodista. Otro momento importante fue la fundación del “Colegio Americano de Concepción” por la misionera Lelia Waterhouse. Los misioneros que aquí llegaron provenían de comunidades metodistas más familiarizadas con los nacientes movimientos de avivamiento y santidad, con un culto y organización más llamativo para la idiosincrasia popular chilena.

4.- La creciente labor misionera de las distintas comunidades evangélicas y las asociaciones misioneras hicieron que en 1895 la población evangélica de la región fuera la siguiente: en la provincia de Ñuble el 0,05%; Concepción 0,71%; Arauco 0,34%; Biobío 0,13%.

5.- El mayor impacto de crecimiento de la población evangélica durante el siglo XX coincide con el denominado avivamiento pentecostal que surgiera al interior del metodismo y del presbiterianismo a comienzos del siglo pasado y, a su vez, con la consolidación del protestantismo criollo, es decir, de conversos chilenos al cristianismo evangélico. El inicio del pentecostalismo

en Chile<sup>4</sup> se produce en el seno de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso y ligado al ministerio del reverendo Willis Hoover en 1909<sup>5</sup>. Los sucesos de Valparaíso comenzaron a ser conocidos y experimentados por otras comunidades del país, tanto de Santiago como de Concepción, dando origen a un movimiento de avivamiento de carácter nacional<sup>6</sup>. En Concepción un grupo de la Iglesia Presbiteriana, que también había decidido independizarse del gobierno de los misioneros norteamericanos y que experimentó el avivamiento, se unió al movimiento de Hoover. Esta comunidad era la que editaba el periódico *Chile Evangélico*, que una vez pentecostalizado, cambio de nombre al de *Chile Pentecostal*, naciendo así el 24 de noviembre de 1910 el primer periódico pentecostal<sup>7</sup>. Producida la fractura al interior del metodismo y una vez arraigado el movimiento pentecostal, se sucedió una imparable ola de subdivisiones al interior del mismo movimiento. Uno de los más importantes y a los que es más factible seguir la pista, es el acaecido en 1932 al interior de la naciente Iglesia Metodista Pentecostal. Desde hacía algunos años existían discrepancias al interior de esta congregación, desencadenándose una división que dio paso a dos comunidades independientes: La “Iglesia Metodista Pentecostal” (grupo que mantuvo el nombre tras ganar el juicio en tribunales) e “Iglesia Evangélica Pentecostal”<sup>8</sup>. Ambas

<sup>4</sup> Para una breve historia y perspectivas teológicas sobre este tema ver: P. MERINO, “Cenenario del avivamiento pentecostal en Chile”, *Diálogo Ecuménico* 135 (2008) 7-27.. Recientemente se ha creado el Centro de Investigación religiosa archivos y biblioteca (CIRAB) que promete convertirse en un buen centro de recepción y creación de material para acceder a la historia de las diversas comunidades eclesiales evangélicas, especialmente pentecostales. Recientemente ha publicado un didáctico dossier de fichas sobre la presencia evangélica en Chile, con el fin de celebrar tanto el bicentenario de Chile como el centenario del avivamiento pentecostal. Más datos se pueden ver en su página web: [www.cirab.cl](http://www.cirab.cl)

<sup>5</sup> El Revendo HOOVER escribió la obra titulada: *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*, editada varias veces, aquí usamos la sexta edición a cargo del Centro Evangélico de Estudios Pentecostales (CEEP) del 2008 (la primera edición se publicó entre 1926-1930). Hay una edición realizada por la CORPORACIÓN IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL, *Historia del Avivamiento: origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal*, Eben-Ezer, Santiago 1977. También se puede ver: L. ORELLANA, *El fuego y la nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile 1909-1932*, CEEP, Concepción 2006.

<sup>6</sup> Así lo muestran las cartas y noticias de la época publicadas por los periódicos tanto evangélicos (p. ej. *El Cristiano*), como de opinión pública (p. ej. *El Mercurio*).

<sup>7</sup> Cf., L. ORELLANA, *El fuego y la nieve*, o.c., p. 39.

<sup>8</sup> Para conocer los hechos, como asimismo, los nombres de sus primeras autoridades y organización, remito a la obra de: L. ORELLANA, *El fuego y la nieve I*, o.c. Lamentablemente, por diversos problemas internos, luego de la muerte del Obispo Vásquez, esta Iglesia ha sufrido una división cuyo desenlace todavía se encuentra en tribunales.

comunidades tienen una gran presencia en la región y son las más numerosas de Chile.

6.- A las comunidades pentecostales nacidas en Chile muy pronto se les unieron otras llegadas del exterior. Las primeras en llegar fueron las “Asambleas de Dios Autónomas” de origen sueco, en 1937, y luego las “Asambleas de Dios” norteamericanas, en 1942, vía Brasil; su primer misionero fue Henry Ball, quien organizó estudios para pastores y laicos. Estas comunidades crecieron rápidamente impulsando fuertes campañas de evangelización y sanidad en todo el país. Otra de las comunidades pentecostales llegada a Chile fue la “Iglesia del Evangelio Cuadrangular” (*foursquare*) alrededor de 1945, caracterizada por sintetizar su doctrina en cuatro consignas: *Cristo salva; Cristo santifica; Cristo sana, Cristo vendrá*; todas de gran arraigo en la conciencia evangélica pentecostal nacional y que se plasman en las murallas de las ciudades y piedras de los campos y playas. La consigna que más las distingue es el lema “Chile para Cristo”. En 1950 llegó al país la “Iglesia de Dios”, con origen en Cleveland (Tennessee), que se diferencia con las Asambleas de Dios en procurar una dependencia con su organización central y dar menos autonomías a las congregaciones locales.

7.- Como hemos señalado, cada una de estas comunidades pentecostales ha sufrido fragmentaciones y originado nuevas comunidades que son muy difíciles de seguir históricamente<sup>9</sup>; junto a ellas han nacido otras nuevas según el carisma de sus pastores. Debemos añadir que en la actualidad está abriéndose paso el movimiento denominado “Neopentecostal”. Este movimiento, nacido en la década del cincuenta del siglo pasado en Estados Unidos, hace una acentuación de la llamada “teología de la prosperidad”<sup>10</sup>. En la actualidad muchas de estas denominaciones están presentes en la región.

<sup>9</sup> A la fecha existen más de mil seiscientas comunidades pentecostales con personalidad jurídica en el país.

<sup>10</sup> Cf., H. SCHÄFER, “El Pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo”, en: A.A.V.V., *Identidad y Misión del Pentecostalismo Latinoamericano*, CEPLA, Quito 1999, 13-23; A. GÓNGORA, “La teología de la prosperidad”, *Boletín Teológico* 64 (1996) 7-34.

8.- A todas las denominaciones cristianas brevemente bosquejadas, hay que agregar otras históricas o, al menos, más tradicionales que llegaron de la mano de inmigrantes alemanes y de otros países de Europa y de los Estados Unidos, tales como: La Luterana, Bautista, Alianza Cristiana y Misionera, Ejército de Salvación, Wesleyana, etc. Recientemente ha llegado a la región una misión de la Iglesia Ortodoxa Rusa llamada “San Silúan”<sup>11</sup>.

Así las cosas, el censo de 2002<sup>12</sup> arroja los siguientes datos religiosos para la región: católicos 69,3% y evangélicos 21,4%. Y desagregado por provincias el porcentaje de evangélicos es el siguiente: Ñuble 21,4%; Concepción 31,2%; Biobío 21,4% y Arauco 47,5%. Como es de suponer estos porcentajes habrán variado en la actualidad y habrá que esperar el próximo censo para conocerlos.

Además, los cristianos evangélicos presentan en la región una creciente organización y coordinación, por ejemplo, mediante los denominados: “Concilios Comunales de Pastores”, las “Coordinadoras Evangélicas” y “las Mesas Ampliadas de Pastores”, cuyas voces se dejan oír cada vez más. Recientemente está cobrando fuerza y notoriedad mediática la llamada “Unidad Evangélica”<sup>13</sup>, de carácter muy proselitista y, a veces, agresiva con la Iglesia Católica. Ésta reúne a un variado grupo de pastores y denominaciones, generalmente de tendencia pentecostal y otros de movimientos mesiánicos.

En resumen, el progresivo crecimiento en estos doscientos años de la presencia de cristianos no católicos en Chile y la región del Biobío, han hecho que su participación en la cultura y la conformación social haya sido también creciente. Ya hay estudios que muestran sus influjos en diversos campos, tales como, la libertad religiosa, las denominadas leyes laicas, la separación de la Iglesia y el estado, el reconocimiento de su libertad de culto, etc.<sup>14</sup>. También sabemos que en su conjunto la población evangélica

<sup>11</sup> Posee una página web: [http://www.freewebs.com/san\\_siluan/](http://www.freewebs.com/san_siluan/); citada el 19 de enero de 2011.

<sup>12</sup> Se puede ver el detalle de los datos en: [http://www.ine.cl/cd2002/cuadros/6/C6\\_00000.pdf](http://www.ine.cl/cd2002/cuadros/6/C6_00000.pdf), citado el 20 de enero de 2011.

<sup>13</sup> En su página web hay acceso a mucha información y todas sus acciones: <http://www.unidadevangelica.com/>

<sup>14</sup> Por ejemplo, J. ORTIZ, *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos*, CEEP, Concepción 2009; J. SEPÚLVEDA, *De peregrinos a ciudadanos*, Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología, Santiago 1999.

genera en cada elección presidencial y parlamentaria un importante rol de presión a los candidatos con el fin de que sus reivindicaciones sean tomadas en cuenta. Por ejemplo, en los ámbitos de la educación, las instituciones del país, capellanías, cárceles, hospitales, instituciones de las fuerzas armadas, etc. En nuestra región su presencia se nota en la educación, en la idiosincrasia, en la acción social y la salud, etc. Hay que destacar que además cuentan con diversos centros propios de formación y preparación. Sólo destaco dos por su apertura ecuménica: Una sede de la Comunidad Teológica de Chile (CTE) y el Centro de Evangélico de Estudios Pentecostales (CEEP). Otra instancia social de mucha notoriedad y apertura ecuménica es la YMCA. Finalmente debemos agregar también la presencia de la Universidad Adventista de Chile con sede en la ciudad de Chillán.

## **II.- JUZGAR: Tres tesis para fundamentar una pastoral ecuménica**

Debemos reconocer que la palabra ecumenismo y la expresión diálogo ecuménico pueden resultar de difícil comprensión. De hecho en la mayoría de los hermanos evangélicos el concepto de ecumenismo no goza de buena acogida. También esto se da entre algunos católicos. Incluso para muchas personas el ecumenismo representa algo ajeno a la fe cristiana. Por ejemplo, hay quienes asocian el ecumenismo con una “estrategia” para embaucar o para hacer que alguien renuncie a su tradición o comunidad de fe, o bien, como una forma de ceder frente a los que niegan la verdad católica, algo así como un cristianismo tibio. Otros, igualmente equivocados, pueden reducirlo a un diálogo entre gente que antepone la política partidista a la fe y el evangelio.

Me parece que con las siguientes tres tesis que propongo, todas de inspiración bíblica, es posible llegar a una comprensión básica de la importancia del ecumenismo para la misión evangelizadora de la Iglesia y, por lo tanto, que el ecumenismo puede y debe ser realizado y vivido en nuestras comunidades cristianas. Como hemos dicho al principio de este artículo pastoral, estas tesis son solamente esbozadas y no pretenden otra cosa que ser una exhortación a ejercer el diálogo ecuménico como expresión privilegiada de la fraternidad y caridad cristiana, que tienen su fundamento en el bautismo trinitario y la eclesiología de comunión.

## 1.- El ecumenismo constituye un signo de los tiempos para los cristianos del Biobío

La palabra ecumenismo proviene del griego “*oikoumene*”<sup>15</sup>, que a su vez pertenece a la gran familia de conceptos derivados del término “*oikos*”, que significa casa, espacio habitado, lugar donde se mora. En la Biblia aparece el término “*oikoumene*” unas 15 veces, generalmente usado con el sentido de “mundo habitado o conocido” o “tierra habitable”<sup>16</sup>. Así las cosas el término podría parecer más bien referido a las cosas mundanas, es decir, contrapuestas a las cosas de Dios. No obstante, este término tuvo una evolución entre los cristianos pasando a reflejar y contener una profunda convicción plenamente bíblica, es decir, la “*Oikoumene*” entendida como la “economía de la salvación”. La categoría de economía de salvación puede designar entonces la buena noticia de que Dios se ha dispensado a sí mismo en la historia, ha distribuido y administrado su vida y su designio, de modo que se ha mostrado (revelación) y dado (gracia) a sí mismo para nuestra salvación, convocándonos y salvándonos como su Pueblo. De modo tal que, en Jesucristo y el Espíritu Santo, cada persona puede acogerlo y entrar en una relación personal con El. Esta dispensación de Dios en la historia se ha realizado plenamente en su Hijo Jesucristo y en el derramamiento de su Espíritu (Cf., Gálatas 4, 4ss y Hebreos 1, 1ss). Mediante ambos acontecimientos y misiones, que forman una unidad salvífica, Dios ha convocado a los creyentes, ha constituido y manifestado su Iglesia (Cf., la eclesiología de la *Lumen Gentium*).

Con estas realidades de fondo, poco a poco *oikoumene* pasó a designar a todas aquellas personas o pueblos que han creído y acogido al Dios vivo y verdadero en su vida, es decir, aquellos que se han hecho cristianos-discípulos y que peregrinan o navegan como en una barca por este mundo guiados por el Espíritu Santo hasta el encuentro pleno con Dios en la patria definitiva.

A partir de esta idea de *oikoumene*, como Iglesia Universal, como convocados y reunidos, la palabra pasó también a usarse para denominar, al

<sup>15</sup> Un libro clásico para familiarizarse con la historia y los conceptos básicos del ecumenismo es: J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 2003. También, J. BOSCH – C. MÁRQUEZ, *Cien fichas sobre ecumenismo*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

<sup>16</sup> Por ejemplo: Hechos 11, 28; Lucas 2, 1; Hebreos 2, 5; etc.

diálogo que sostenemos todos aquellos que hemos acogido a Jesucristo como Señor y Salvador, que creemos en el Dios Uno y trino y hemos sido regenerados por el Bautismo al creer en el Evangelio, es decir, pasó a ser usada como “diálogo ecuménico”. El objetivo de este diálogo ecuménico es la restauración de la unidad de los cristianos mediante la conversión y acogida del Evangelio guiados por el Espíritu Santo<sup>17</sup>.

Por otra parte, los santos Evangelios nos dicen también que Dios actúa en toda la historia, desde la creación se hace presente en ella e invita a participar de su vida, a encontrarse con él y establecer una relación. De ahí que se nos invite a discernir los “signos de los tiempos”<sup>18</sup> (Cf. Mt 16, 1-4). Los signos de los tiempos, se presentan como acontecimientos que nos invitan a un encuentro con Dios en Jesucristo por medio de su Espíritu y nos invitan a dar testimonio suyo. Ya Juan Pablo II entiende el movimiento ecuménico como uno de los más importantes signos de los tiempos actuales<sup>19</sup>. Por ejemplo, así queda formulado con fuerza en su Encíclica *Ut Unum Sint*, del 25 de mayo de 1995, en la que se nos dice: “*con el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica se ha comprometido de modo irreversible a recorrer el camino de la acción ecuménica, poniéndose a la escucha del Espíritu del Señor, que enseña a leer atentamente los signos de los tiempos. Las experiencias que ha vivido y continúa viviendo en estos años la iluminan aún más sobre su identidad y su misión en la historia*” (número 3). Benedicto XVI ha seguido la misma senda, muy recientemente ha recalcado en su catequesis de los miércoles y en medio de la celebración de la semana de

<sup>17</sup> Cf., CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio*; JUAN PABLO II, Encíclica *Ut unum sint*.

<sup>18</sup> Cf., P. Merino, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *An.Teol.* 8.1 (2006) 65-178; “Discernir los signos de los tiempos: perspectiva cristológica y pneumatológica”, *Franciscanum* 150 (2008) 13-32.

<sup>19</sup> Conviene leer el Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II al Cardenal Walter Kasper y a los participantes en la sesión plenaria del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Allí se dice: “¡Cuántos signos de los tiempos han estimulado y sostenido nuestro camino durante los decenios que nos separan del Concilio y en el comienzo de este nuevo milenio! Las mismas celebraciones ecuménicas que articularon el gran jubileo del año 2000 ofrecieron signos proféticos y conmovedores, y nos hicieron tomar una conciencia más viva de la Iglesia como misterio de unidad” (10 de noviembre de 2001). Cf. AAS 94 (2002) 128. También número 48 de la Carta Apostólica “*Novo Millennio Ineunte*”, donde califica estos encuentros ecuménicos de “signos proféticos”. AAS 93 (2001) 300.

oración por la unidad de los cristianos, que la división es “un pecado y un escándalo”<sup>20</sup>.

Por otra parte, la actual conciencia de la Iglesia latinoamericana con su insistencia en el discipulado misionero, basado en una eclesiología de comunión, ha dado cuenta de la importancia del diálogo ecuménico<sup>21</sup>.

Por lo tanto, el ecumenismo pertenece a la misión evangelizadora de toda la Iglesia, los cristianos no podemos quedarnos de brazos cruzados frente al escándalo de la división. En nuestra región, con toda la tarea que existe por delante en materia social y humana, los cristianos, respetando nuestra diversidad, tenemos la gran oportunidad, llamados por el Señor, de trabajar juntos y dar testimonio de unidad.

## **2.- La búsqueda de la unidad de los cristianos se fundamenta en la filiación divina y la fraternidad cristiana. Fundamento trinitario y la eclesiología de la comunión**

El Señor Jesucristo ha constituido una sola Iglesia, convocándonos por el Espíritu Santo como pueblo creyente y asamblea santa. Así, por ejemplo, lo señala la Carta a los Efesios 4, 4-6: “*Uno solo es el cuerpo y uno sólo el Espíritu, como también es una la esperanza que encierra la vocación a la que habéis sido llamados, un solo Señor, una fe, un bautismo, un Dios que es Padre de todos...*”.

El problema ha sido que, a causa de nuestro pecado, los cristianos, los bautizados, estamos desunidos y de esta manera ensombrecemos y nublamos la visibilidad de la única Iglesia de Jesucristo y, con ello, estamos perjudicando la misión cristiana de anunciar el Evangelio y también estamos dificultando su credibilidad. Contribuyendo con esto, de manera increíble y no deseada, al secularismo y la indiferencia religiosa.

Esta situación de desunión cristiana contradice el deseo explícito de Jesús que nos pidió que quienes creamos en él nos mantengamos unidos entre nosotros a imagen de la unidad divina que el Hijo tiene con el Padre

<sup>20</sup> Citado por <http://www.zenit.org/article-35500?l=spanish>; 20 de enero de 2011.

<sup>21</sup> Cf., P. MERINO, “Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas”, *An. Teol.* 11.2 (2009) 313-332.

(Cf., Juan 17, 21) y con el Espíritu Santo. Esta unidad no es uniformidad de ninguna especie y tiene la capacidad de acoger en sí la diversidad de tradiciones cristianas, tal y como la unidad divina (Dios es Uno) no se rompe con la diversidad de personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Pensemos que hemos sido bautizados en el único “Nombre” de Dios, pero que es Padre, Hijo y Espíritu Santo (Cf., Mateo 28, 19).

El Evangelio según san Juan 17, 21 es claro al transmitirnos la voluntad del Señor: “*Padre, te pido que todos sean uno, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros; de este modo, el mundo podrá creer que tú me has enviado*”. Este texto constituye uno de los principales fundamentos bíblicos del ecumenismo, a partir de él, entendemos el ecumenismo como el diálogo realizado entre los bautizados para restaurar la unidad visible de los cristianos que se ha perdido a lo largo de la historia, de modo que la Unidad de la Iglesia resplandezca y el Evangelio sea creíble por nuestro testimonio de hijos de Dios y hermanos entre nosotros.

Debemos comprender bien el fondo del diálogo ecuménico o del ecumenismo. No se trata de que nosotros hagamos la unidad de la Iglesia, ésta es una de sus propiedades ya en sí misma, como nos lo muestra la carta a los Efesios. Pero nuestros pecados han hecho que a través de la historia se nuble la visibilidad de la Iglesia Una. Esto dificulta que los cristianos seamos vistos realmente como hijos de un mismo Padre y, por tanto, como hermanos entre nosotros. Tampoco se trata de que nosotros hagamos la unidad de los cristianos, este es un don, una gracia, el protagonista es el Espíritu Santo, por eso, se nos llama constantemente al ejercicio del ecumenismo espiritual<sup>22</sup>, a rezar, a pedir juntos el don de la conversión y la unidad. El ecumenismo implica entonces nuestra acogida de los dones de Dios, es una cuestión de conversión personal y comunitaria a Jesucristo.

La gravedad del hecho de las divisiones nos lo deja ver otro deseo-mandamiento del Señor cuando nos dice: “*Os doy un mandamiento nuevo: Amaos los unos a los otros. Como yo os he amado, así también amaos los unos a los otros. Por el amor que os tengáis los unos a los otros reconocerán que sois discípulos míos*” (Juan 13, 34-35). El amor que hace posible la

<sup>22</sup> Una muy buena y sencilla guía para el ecumenismo espiritual la encontramos en: W. KASPER, *Ecumenismo Espiritual. Una guía práctica*, Verbo Divino, Estella 2007.

vida de Dios por su Espíritu Santo en nosotros es una de las mejores maneras de mostrar el vínculo de la unidad. Pero ¿Cómo podríamos nosotros amarnos así? La respuesta nos la da la misma Palabra de Dios: “(tenemos) una esperanza que no engaña porque, al darnos el Espíritu Santo, Dios ha derramado su amor en nuestros corazones” (Romanos 5, 5). Porque el Padre nos ama ha enviado a su propio Hijo, Jesucristo nuestro Señor y a su Espíritu Santo a nuestros corazones. De modo que ahora, somos hijos en el Hijo y podemos llamar a Dios Padre. Es decir: por la filiación divina hemos sido constituidos hermanos entre nosotros. Es esta gracia de Dios en nosotros conferida por el Bautismo la que nos mueve al amor y la conversión permanente.

La fraternidad cristiana<sup>23</sup> se fundamenta en la filiación divina. Somos hermanos, porque somos hijos. La Escritura es riquísima para fundamentar lo que he dicho: Juan 3, 16ss; Gálatas 4, 4ss.; Romanos 8, 15-17; Efesios 1, 4-6; etc.

El misterio trinitario de Dios, que a su vez fundamenta la filiación divina y la fraternidad de los cristianos, alcanza su estatuto eclesiológico en una eclesiología de la comunión<sup>24</sup>, es decir, que entiende a la Iglesia como misterio de comunión (*koinonía*, *communio*)<sup>25</sup>. Una eclesiología en perspectiva de comunión es clave para identificar la *eclesialidad* de las distintas denominaciones cristianas<sup>26</sup>, dicha comunión se realiza por medio de tres vínculos visibles: la profesión de fe, la economía sacramental y el ministerio pastoral; los cuales se han mantenido íntegros en la Iglesia católica. No obstante, la Constitución *Lumen Gentium* n° 13-17 del Concilio vaticano II

<sup>23</sup> Un hermoso texto para iniciarse en este tema es el de: J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005.

<sup>24</sup> La bibliografía sobre este tema es muy abundante, un artículo sintético que muestra muy claramente la eclesiología de comunión como fruto del Vaticano II que entiende la Iglesia como “Iglesia de la Trinidad”, lo podemos ver en: R. BLÁZQUEZ, “La Iglesia, Icono de la comunión trinitaria”, *Estudios Trinitarios XXXIX/3* (2005) 449-469.

<sup>25</sup> Un resumen del uso y desarrollo del concepto *koinonía* para referirse a la Iglesia lo encontramos en S. PIE-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 160-170 y 259-288. Para ver el desarrollo e implicancias ecuménicas del concepto A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, BAC, Madrid 2008. Muy inspirador para el ecumenismo resulta el artículo de J. RATZINGER, “Communio. Eucaristía-Comunidad-Misión”, en: ID, *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2005; 63-93.

<sup>26</sup> Cf., CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, Roma 29 de junio de 2007.

se pronuncia acerca de la existencia de distintos grados de pertenencia a la *Una sancta*.

De esta manera, la eclesiología de comunión junto con la identidad trinitario –bautismal del ecumenismo, han dado sólidas y fructíferas bases teológicas para realizar un diálogo entre distintas denominaciones cristianas<sup>27</sup>, tal y como lo demuestran los distintos diálogos teológicos bilaterales<sup>28</sup>. Por otra parte, estos frutos del diálogo ecuménico han permitido superar el reduccionismo clásico basado en el problema referido a la visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, al enriquecerlo con la recuperación de la categoría de “sacramentalidad” de la *Una sancta*.

Debemos recalcar que esta *communio o koinonía* y desde ella la “unidad” es una realidad teológica, no sociológica y que esa *communio* no es una realidad lejana y futura, a la que el diálogo ecuménico tenga que aspirar. La *communio* no es algo que haya que realizar con la ayuda del ecumenismo, más bien el ecumenismo lo manifiesta y transparenta. Por el bautismo, que es uno, todos hemos sido incorporados en el único cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Cf., 1Cor 12, 13; Gal 3, 27)<sup>29</sup>.

### **3.- El ecumenismo puede ser entendido como un ejercicio privilegiado de la fraternidad cristiana**

Cada cristiano que ha renacido por el Bautismo ha sido constituido hijo de Dios. Pero lo que Jesús además nos ha enseñado, por ejemplo, en la misma oración del Padre nuestro (Cf., Lucas 11, 1ss y paralelos) que por ese don de

<sup>27</sup> Cf., F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, “El recurso a la categoría de comunión en los diálogos ecuménicos del postconcilio”, *Estudios Trinitarios* XXXIX/3 (2005) 471-499.

<sup>28</sup> Así por ejemplo: CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS (CEI), *La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*, Camberra1991; COMISIÓN INTERNACIONAL CATÓLICO-PENTECOSTAL, “Perspectivas de la koinonía. Relación del tercer quinquenio de diálogo 1985-1989”, en: A. GONZÁLEZ MONTES (Ed), *Enchiridium Oecumenicum* Vol II, UPSA, Salamanca 1993, n. 1167-1278; COMISIÓN INTERNACIONAL CATÓLICO-REFORMADA, “Hacia una comprensión de la Iglesia”, en: A. GONZÁLEZ MONTES (Ed), *Enchiridium Oecumenicum* Vol II, o.c., n. 1377-1395. La situación con las Iglesias Apostólicas de Oriente y Ortodoxas es más conocida, pero se encuentra una excelente panorámica en J. NADAL, *Iglesias Apostólicas de Oriente. Historia y características*, Ciudad Nueva, Madrid 2000; A. GONZÁLEZ MONTES, *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000.

<sup>29</sup> Cf., W. KASPER, *Caminos de Unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008, 86.

la filiación divina, no sólo podemos llamar a Dios verdaderamente Padre, sino que decimos Padre “nuestro”, es decir, la realidad de la paternidad de Dios sobre nosotros nos ha constituido también como hermanos. La filiación divina del bautizado no sólo funda la fraternidad sino que nos urge a ejercerla. Si somos hijos de Dios y hermanos, entonces: ¡vivamos como tales... disfrutemos de este don!

Si unimos todo cuanto hemos dicho hasta ahora, podremos comprender que, cuantos han recibido un bautismo trinitario válido, son hermanos entre sí y por consiguiente el diálogo ecuménico puede y debe ser entendido como una forma privilegiada de ejercer la fraternidad-hermandad cristiana.

El ejercicio del diálogo ecuménico es un modo de corresponder a lo que el Espíritu Santo quiere hacer entre nosotros, que seamos uno para que el mundo crea. El Señor nos ha pedido, además, que nos amemos para que brille la maravilla y la belleza de su salvación. Además los cristianos debemos trabajar juntos para que la presencia de Dios brille en nuestra sociedad.

De acuerdo a los fundamentos anteriores el ecumenismo no es ni una estrategia humana ni una moda, ni menos aún significa renunciar a la misión de anunciar el Evangelio en su plenitud. Pensar así me parece que es ofender al mismo Espíritu Santo. Tampoco se trata de que el católico se haga evangélico, ni viceversa, ni de renunciar a parte de la verdad o identidad de cada uno. Se trata de un diálogo que invita a la conversión permanente a Jesucristo<sup>30</sup>, a que los hermanos trabajen juntos, especialmente, mediante la oración común, la penitencia y el testimonio conjunto del amor fraterno, invitando a que cada cual acoja en su vida todos los bienes salvíficos del Evangelio vivo que es Jesucristo mismo.

Es admirable como el *Documento de Aparecida* (DA), cuando habla del diálogo ecuménico en perspectiva de una eclesiología de la comunión, permite entender el ecumenismo en plena sintonía con este ejercicio de la fraternidad cristiana y con la misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio. Para Aparecida la misión y el ecumenismo tienen el mismo fundamento teológico: el trinitario-bautismal: “La relación con los hermanos y hermanas bautizados de otras iglesias y comunidades eclesiales es un camino

<sup>30</sup> Cf., JUAN PABLO II, Encíclica *Ut Unum Sint*, n° 82.

irrenunciable para el discípulo y misionero, pues la falta de unidad representa un escándalo, un pecado y un atraso del cumplimiento del deseo de Cristo<sup>31</sup> y en seguida dice: “El ecumenismo no se justifica por una exigencia simplemente sociológica sino evangélica, trinitaria y bautismal”<sup>32</sup>.

A partir del fundamento trinitario - bautismal del ecumenismo y de la elcesiología de la comunión, Aparecida sugiere vías de desarrollo o tareas. La primera de ellas es la de recuperar el sentido del compromiso bautismal<sup>33</sup>; la segunda, rehabilitar la auténtica apologética<sup>34</sup>; la tercera es la necesidad de la oración por la unidad o el ecumenismo espiritual<sup>35</sup>; la cuarta hace hincapié en la formación ecuménica y la realización de acciones ecuménicas que se encaminen a suscitar nuevas formas conjuntas de discipulado y misión<sup>36</sup>.

Cabe ahora preguntarnos: ¿Qué consecuencias teológico-pastorales se desprenden del fundamento trinitario- bautismal? A partir de ellos, ¿cómo desarrollar esas nuevas formas ecuménicas de discipulado y misión?, ¿qué podemos hacer en concreto los discípulos misioneros o cada comunidad de discípulos misioneros? Los dos textos bíblicos que se citan en el apartado dedicado al ecumenismo en el Documento de Aparecida, nos aportan esas luces teológico-pastorales que permiten seguir avanzando. Se trata de Efesios 4, 15: “*haciendo la verdad en la caridad*”<sup>37</sup> y Juan 17, 21: “*Que todos sean uno, lo mismo que lo somos tú y yo, Padre y que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado*”<sup>38</sup>.

El primero nos descubre que el discipulado, sellado por el bautismo, hay que testimoniarlo con la conversión y santidad de vida (conversión permanente), en una diaconía de la verdad y de la caridad. El segundo muestra el horizonte de la misión: la comunión con Dios y entre nosotros.

Por eso, el camino del ecumenismo es el discipulado que acoge la plenitud de los medios de salvación (santidad) y la esperanza del ecumenismo es

<sup>31</sup> DA 227.

<sup>32</sup> DA 228.

<sup>33</sup> Cf., DA 228.

<sup>34</sup> Cf., DA 229.

<sup>35</sup> Cf., DA 230.

<sup>36</sup> Cf., DA 231-233.

<sup>37</sup> DA 229.

<sup>38</sup> DA 227. 234.

la celebración común de la santa eucaristía: ¿Acaso no son muy similares al camino y la meta de la misión de la Iglesia y la del ecumenismo?<sup>39</sup>

Se trata, por tanto, de un diálogo para la conversión al Señor, donde un signo de ella es la fraternidad y caridad cristiana que se funda en la filiación divina. Es el ejercicio cristiano de la fraternidad que es siempre un don de Dios. Este diálogo puede concretarse de múltiples maneras. Sin duda, las que están más a nuestro alcance serán el ecumenismo espiritual (la oración, celebración y penitencia común) y el ecumenismo social (a favor de la vida y la justicia)<sup>40</sup>.

### **III.- ACTUAR: Signos y semillas del ejercicio de la fraternidad cristiana en la Arquidiócesis de la Santísima Concepción**

En este punto me gustaría sobre todo destacar algunos hitos importantes que se están realizando en orden a ejercer el ecumenismo y abordar sus desafíos. Me centraré en lo que ocurre en la ciudad de Concepción.

No es nada fácil el ecumenismo, las razones son complejas. No obstante, se están dando pasos y se pueden ver frutos<sup>41</sup>. Lo que ocurre a nivel nacional y mundial lo podemos ver también en nuestra región. La valoración y ejercicio del ecumenismo avanza en la medida que la preocupación por la fidelidad al discipulado de Jesucristo ha ido madurando en todas las comunidades, lo mismo que el compromiso social y con la vida pública. Esto ha permitido que poco a poco se produzcan acciones comunes tendientes al re-conocimiento mutuo, gestos culturales, acciones conjuntas para mejorar

<sup>39</sup> He desarrollado antes este tema en: P. MERINO, "Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas", *An. Teol.* 11.2 (2009) 313-332.

<sup>40</sup> Para ayudarnos en esta tarea tenemos las orientaciones concretas del magisterio de la Iglesia, como por ejemplo: El Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (1993), Las orientaciones pastorales nacionales y diocesanas. Estas últimas en la línea de acoger el Documento de Aparecida, números 227-234.

<sup>41</sup> Para un balance reciente de los logros del ecumenismo a nivel doctrinal destaca el texto de: W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010. También destaca la creación del *Ordinariato Personal* para los Anglicanos que pasan a la comunión plena con la Iglesia Católica. Cf., Constitución Apostólica *Anglicanorum Coetibus*, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_constitutions/documents/hf\\_ben-xvi\\_apc\\_20091104\\_anglicanorum-coetibus\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_sp.html)

las condiciones de vida de las personas, etc. Aunque esto ha sido positivo, aún falta mucho en este ámbito, puesto que la mayoría de las descalificaciones mutuas, que aún abundan, se producen principalmente por resquemores del pasado e ignorancia culpable.

El pluralismo religioso cristiano que se ve en nuestra región se nota en las escuelas, las familias, las empresas y otros ámbitos, generando a veces conflictos y roces, cuando no, produciendo escándalo, más divisiones e indiferencia religiosa y secularismo. Todo este escenario, además de las tareas en que los cristianos podemos aportar en conjunto a la comunidad penquista, hace importante que crezcamos en el ejercicio del ecumenismo. Al mismo tiempo, nos lleva a valorar mucho aquellos signos y semillas que podemos observar. En este sentido, destacaré tres: El silencioso trabajo del Comité Ecuménico de la Arquidiócesis; La creación de la Fraternidad Ecuménica de Concepción y La Unidad de Estudios Ecuménicos e Interreligiosos del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

1.- Perteneciente al área eclesial de la organización pastoral de la Arquidiócesis, existe el Comité Diocesano para el Diálogo Ecuménico e Interreligioso, que a nombre del Arzobispo coordina un Delegado Diocesano para el Ecumenismo y el Diálogo Interreligioso. El Comité se encarga de promover el diálogo en ambas instancias. Sus miembros colaboran con el Arzobispo en la realización de las diversas celebraciones litúrgicas ecuménicas que se realizan; especialmente ha apoyado el ejercicio del ecumenismo espiritual, como por ejemplo, organizando la semana de oración por la unidad de los cristianos que se realiza cada año. Pero también ha apoyado instancias de formación de los agentes pastorales, organizado diversos cursos y charlas. También están apoyando la formación de pequeños comités ecuménicos en distintas parroquias, entre otras discretas pero significativas acciones.

2.- En el año 2009 se conformó la “Fraternidad Ecuménica de Concepción”<sup>42</sup>, de la que forman parte miembros de diversas denominaciones

<sup>42</sup> Las personas que en el presente participan de la Fraternidad son las siguientes: Ernest Venegas, Osvaldo Herreros (Metodistas); Alex Aedo (Misión Ortodoxa Rusa); Juan Carlos Pradenas (Evangélica Episcopal); Oscar Sanhueza, Carlos Caamaño (Luteranos); Patricio Viveros, Omar Ortiz (Anglicanos); Luis Orellana, Manuel Jesús Poblete (Pentecostales); Víctor Rifo (Asamblea de Dios); Beatriz Yepes, Juan Seguel, Patricio Merino (Católicos).

cristianas, como por ejemplo: Luterana, Metodista, Anglicana Episcopal, Episcopal Evangélica, Pentecostal de Chile, Metodista Pentecostal, Asamblea de Dios, Misión Ortodoxa Rusa, Católica, etc. Los encuentros son frecuentes y se realizan en la YMCA de Concepción. Ella tiene como único fin promover la unidad de los cristianos por medio de la fraternización entre sus miembros y el conocimiento mutuo. Cabe destacar, como mencioné al inicio, que el año pasado la Fraternidad organizó su primer Simposio<sup>43</sup>, el cual tuvo una gran concurrencia y del que participaron ponentes de diversas denominaciones cristianas.

3.- En el mismo momento de la fundación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción y con una gran visión, se le encomendó al Instituto de Teología (entonces Centro Teológico) el: “procurar el diálogo con los cristianos que no tienen aún plena comunión con la Iglesia católica”<sup>44</sup>, es decir, llevar a cabo lo que se llama el “diálogo ecuménico”. Recogiendo lo anterior, los Estatutos del Instituto de Teología establecen en su artículo 1, letra “c” que uno de sus fines principales es “procurar el diálogo ecuménico e interreligioso”<sup>45</sup>. Ambos documentos normativos concurrieron en el Decreto de la Dirección del Instituto de Teología n° 2/2008 que creó la “Unidad de Estudios Ecuménicos e Interreligiosos”, cuya finalidad es promover la investigación, la formación de equipos e iniciativas de estudio en estas materias. Cabe destacar que en sus cortos años de vida la unidad de estudios ecuménicos e interreligiosos, ha tenido distintas iniciativas liderando el empeño ecuménico en la región, por ejemplo:

<sup>43</sup> Los ponentes y ponencias fueron las siguientes: JUAN ORTIZ RETAMAL (Adventista): “Los Cristianos en el Bicentenario: Encuentros y desencuentros”; DAVID OVIEDO SILVA (Anglicano): “Neopentecostalismo, posibilidades ecuménicas y globalización socio-cultural: el caso de la Comunidad Cristiana de Concepción”; TOMÁS STEVENS NOEL (Metodista): “Teología del aporte Evangélico a la Sociedad Chilena”; PABLO URIBE ULLOA (Católico): “El aporte desde Concepción para una historia de la Biblia en Chile”; LUIS ORELLANA URTUBIA (Pentecostal): “La Pentecostalidad en Chile: Una mirada pastoral a la religiosidad popular protestante”; PATRICIO MERINO BEAS (Católico): “El diálogo ecuménico como ejercicio de la fraternidad cristiana”. Estas ponencias fueron leídas en dependencias de la YMCA de Concepción el 19 de noviembre de 2010.

<sup>44</sup> UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN, *Declaración de Principios y Estatutos Generales*, Concepción 1991, Artículo 13.

<sup>45</sup> UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN, *Estatutos del Centro Teológico*, Concepción 2002.

- Ha organizando encuentros de estudios y conocimiento mutuo entre las tradiciones cristianas.
- Realiza la formación en ecumenismo y diálogo interreligioso en la Universidad; por ejemplo, los alumnos de pedagogía en religión y de licenciatura en ciencias religiosas y estudios eclesiásticos cuentan en sus planes de estudio con un curso de ecumenismo y otro de teología de las religiones. También la unidad ha organizado cursos y charlas de formación para agentes pastorales y profesores de religión de toda la Arquidiócesis. En lo que al ecumenismo se refiere, generalmente los cursos que organiza, poseen dos partes: I.- Definición, historia y principios católicos del Ecumenismo. II.- Descripción y análisis de la identidad de las diversas denominaciones cristianas presentes en la región.
- Por otra parte, el trabajo realizado ha sido reconocido a nivel nacional y un académico del departamento de teología participa en la Comisión Nacional para el Diálogo Ecuménico e Interreligioso perteneciente al Episcopado chileno<sup>46</sup>.
- En estos tres años, se han publicado artículos en diversas revistas de teología nacionales e internacionales con temas especializados sobre el ecumenismo y el diálogo interreligioso.
- Buena cuenta del reconocimiento de nuestro trabajo lo da la invitación a participar como expertos y ponentes en los trabajos y seminarios que organiza la Red de teólogos e investigadores pentecostales (RELEP)<sup>47</sup>.
- Mantenemos buenos vínculos y cordiales relaciones con la comunidad Judía, con la comunidad Luterana, Ortodoxa, varias comunidades Evangélicas y algunos pastores y miembros de comunidades Pentecostales. Destaca nuestra buena relación y colaboración con: La Comunidad Teológica de Chile, sede Concepción, y con el Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

<sup>46</sup> Se trata del profesor Patricio Merino Beas que forma parte de la Comisión desde el año 2009.

<sup>47</sup> Información sobre su trabajo se puede encontrar en su página web: <http://www.relep.org/>. Fruto del trabajo conjunto, ha salido recientemente publicado el libro: AA:VV., *La religión en Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos y carismáticos*, Ediciones RELEP y Ediciones CEEP, Concepción 2011. Donde participan 14 especialistas de distintas áreas de las ciencias religiosas, humanas y de la teología. En el libro hay un artículo de nuestra autoría, P. MERINO, "Semillas de teología pentecostal: La importancia de la contribución teológica a la identidad pentecostal", 185-198.

- Ha sido co-fundador de la Fraternidad Ecuménica de Concepción.
- En conjunto con la Pastoral de la Universidad Católica de la Santísima Concepción organiza cada dos meses encuentros de oración por la unidad de los cristianos, donde participan estudiantes y personal de la Universidad de diversas denominaciones cristianas.
- La revista *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* se ha constituido en un cauce importante de divulgación teológica en el área del ecumenismo, al publicar constantemente no sólo artículos de temática ecuménica y bíblica, sino también, reseñando los libros más importantes sobre pentecostalismo que van apareciendo a nivel regional y nacional.

Los desafíos pendientes son enormes. Los cristianos del Biobío no sólo podemos aportar al desarrollo regional desde nuestra condición de ciudadanos y de manera individual, sino que en cuanto discípulos-ciudadanos podemos hacer un aporte específico. En un mundo con tantas oportunidades, pero a la vez con tantos reduccionismos (economicista, biologicista, materialista, inmanentista, científicista, etc.), fragmentaciones, individualismos y deshumanización: ¿Qué mejor aporte que el ejercicio de la filiación y la fraternidad cristiana? Sabemos que este desafío del diálogo ecuménico, como ejercicio de la fraternidad y caridad cristiana, es en realidad un don del Espíritu Santo, por eso, no se trata tanto del hacer, sino de pedirlo (oración) y acogerlo (conversión).

## BIBLIOGRAFÍA

- APPL, K., *Bosquejo de la historia de Iglesias en Chile*, Editorial Platero, Santiago 1996.
- A.A.V.V., *Identidad y misión del Pentecostalismo Latinoamericano*, CEPLA, Quito 1999, 13-23.
- AAVV., *La religión en Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*, Ediciones RELRP-Ediciones CEEP, Concepción 2011.
- BLÁZQUEZ, R., “La Iglesia, ícono de la comunión trinitaria”, *Estudios Trinitarios* XXXIX/3 (2005) 449-469.

- BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 2003.
- BOSCH J., MÁRQUEZ, C., *Cien fichas sobre ecumenismo*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, Roma 29 de junio de 2007.
- CORPORACIÓN IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL, *Historia del Avivamiento: origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal*, Eben -Ezer, Santiago 1977.
- CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS (CEI), *La unidad de la Iglesia como koinonía: don y vocación*, Cambera 1991.
- CELAM, Documento de Aparecida, Aparecida 2007.
- GÓNGORA, A., "La teología de la prosperidad", *Boletín Teológico* 64 (1996) 7-34.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Las Iglesias orientales*, BAC, Madrid 2000.
- GONZÁLEZ MONTES (Ed), A., *Enchiridium Oecumenicum* Vol II, UPSA, Salamanca 1993.
- KASPER, W., *Ecumenismo espiritual. Una guía práctica*, Verbo Divino, Estella 2007.
- KASPER, W., *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008.
- KASPER, W., *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010
- Merino, P., "La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica", *An.Teol.* 8.1 (2006).
- MERINO, P., "Centenario del avivamiento pentecostal en Chile", *Diálogo Ecuménico* 135 (2008).
- MERINO, P., "Discernir los signos de los tiempos: perspectiva cristológica y pneumatológica", *Franciscanum* 150 (2008).
- MERINO, P., "Renovación misionera y diálogo ecuménico en Latinoamérica: Convergencias teológicas", *An.Teol.* 11.2 (2009).
- NEWMAN, J.H., *El asentimiento religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960.
- ORELLANA, L., *El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile 1909-1932*, CEEP, Concepción 2006.
- ORTIZ, J., *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos*, CEEP, Concepción 2009.
- RATZINGER, J., *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005.

- RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2005.
- RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F., “El recurso a la categoría de comunión en los diálogos ecuménicos del postconcilio”, *Estudios Trinitarios XXXIX/3* (2005).
- SEPÚLVEDA, J., *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología, Santiago 1999.
- VERGARA, I., *El Protestantismo en Chile*, Editorial del Pacífico, Santiago 1962.

Artículo recibido el 15 de marzo de 2011

Artículo aprobado el 24 de abril de 2011

## ACOTANDO EL CONCEPTO DE FUNDAMENTALISMO: UNA DEFINICIÓN

### NARROWING THE CONCEPT FUNDAMENTALISM: A DEFINITION

**Alexandra Ainz<sup>1</sup>**

Universidad de Almería. Almería, España

#### Resumen

Con este artículo pretendemos ofrecer una definición del concepto “fundamentalismo”. Para ello hemos comenzado haciendo una revisión de los orígenes del concepto y exponiendo la historia del mismo. Por otro lado, hemos llevado a cabo un repaso por las diferentes definiciones que se han dado del término. Posteriormente hemos hecho una exposición de de los diferentes campos en los que se aplica el término. Con todo ello, revisión del concepto, revisión de sus diferentes usos y aplicaciones y de los campos en los que se usa el término, hemos construido nuestra propia definición del concepto.

**Palabras clave:** Fundamentalismo, fundamentalista, religión, dimensiones fundamentalistas, extremismo.

#### Abstract

In this article, we provide a definition of the concept of “fundamentalism.” We’ve started doing a review of the origins of the concept and exposing the history of the term fundamentalism. On the other hand, we have carried out a review of the different definitions of the term that have been made. Then we’ve made a presentation of the different fields in which the term is applied. With all this, review of the concept, review of its different uses and applications and the fields where the term is used, we have built our own definition of the concept.

**Key words:** Fundamentalism, fundamentalist, religion, fundamentalist dimension, extremism.

<sup>1</sup> Doctora en Sociología. Profesora de antropología social y sociología en la Universidad de Almería. Investigadora del fenómeno religioso. Correo: [ainzgalende@gmail.com](mailto:ainzgalende@gmail.com)

## 1. Aproximación a los orígenes del concepto y definiciones: una introducción

“Fundamentalismo” es un concepto que se atribuye a diferentes movimientos y grupos de diverso orden (religioso, político, cultural, social). Este concepto se ha convertido en una etiqueta para aludir a realidades y contextos muy diversos. Algunos autores, entre ellos Gilles Kepel o Juan José Tamayo, apuntan que el surgimiento del término “fundamentalismo” se data en la década de los veinte. A pesar de que este concepto apenas tiene un siglo de historia y de que nosotros nos vamos a ocupar de los fundamentalismos a partir del momento en el que surge el concepto en la modernidad, reconocemos y somos conscientes de que han existido muchos fundamentalismos a lo largo de la historia. Autores como, por ejemplo, Carles Rabassa estudian el fundamentalismo cristiano en la Alta Edad Media caracterizada ésta según el autor, entre otras cuestiones, por la ruptura con la Antigüedad clásica y la “transición a una nueva civilización”<sup>2</sup>.

Volviendo a la cuestión del origen del término, la utilización de éste parte de la publicación en Estados Unidos entre 1910 y 1915 de doce volúmenes titulados “The Fundamentals: a Testimony to Truth”. Estos libros fueron editados por Lyman Stewart, un millonario del sur de California que calificó los textos como las mejores y más leales fuentes educativas del mundo. Los libros contienen noventa artículos redactados por profesores, escritores y teólogos protestantes evangélicos muy conservadores y en ellos muestran su completa oposición al modernismo predominante dado que consideraban que éste, junto con el liberalismo, amenazaban los puntos fundamentales de la fe cristiana<sup>3</sup>. En 1919 se crea la “World’s Christian Fundamentals Association” entre distintas denominaciones protestantes para combatir el liberalismo teológico y regenerar el protestantismo. Esta asociación va radicalizándose paulatinamente hasta adoptar posiciones muy extremistas. Un año más tarde de la creación de esta asociación, en 1920, el término salta a la opinión pública a través de un artículo de Curtis

<sup>2</sup> C. RABASSA, *Fundamentalismo político y religioso de la Antigüedad a la edad Moderna*, Universitat Jaume I, Barcelona 1993, 101-146.

<sup>3</sup> G. KEPEL, *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Editorial Anaya & Mario Muchnik, Salamanca 1991.

Lee Laws en el periódico de Nueva York *Watchman-Examiner*, del que él mismo era editor y en el que declaraba el fundamentalismo en estos términos: Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que no se vean cambiados los puntos de referencia. La palabra “Conservatives” está demasiado ligada a fuerzas reaccionarias en todos los medios. El término “Premillenarist” está estrechamente ligado a una doctrina particular y no es suficientemente global. El término “Landmarkers” tiene un inconveniente histórico y designa un grupo particular de conservadores radicales. Sugerimos, pues, que aquellos que siguen firmemente apegados a los grandes fundamentos (Fundamentals) y que están dedicados a emprender la batalla a favor de esos fundamentos sean llamados “Fundamentalists”. Con ese nombre desea que se llame al redactor jefe del *Watchamn Examiner*. Así, pues, se comprenderá que cuando utilice ese término lo entenderá como un elogio y no como un insulto<sup>4</sup>.

En 1925 tuvo lugar el “Caso Scopes” el cual introdujo la palabra fundamentalismo en el vocabulario americano corriente. John T. Scopes era profesor de biología en un instituto de Tennessee. En sus clases utilizaba un manual en el que se hacía referencia a la evolución de las especies. Con este hecho violó las leyes del Estado que prohibían la enseñanza de toda teoría que negara el relato de la creación divina del hombre. En 1925 fue juzgado y su proceso se convirtió en el de la subcultura fundamentalista americana: los fundamentalistas se implicaron a fondo en el juicio contra el profesor y a favor de Scopes testimoniaron miembros eminentes de la élite científica e intelectual de la época. Entonces, el “fundamentalismo” se definía básicamente por la fe en la veracidad de la Biblia y la consideración del Antiguo y Nuevo Testamento como la expresión literal de la “verdad divina” especialmente en lo respectivo a imperativos ético-morales y preceptos político sociales.

Desde el final de la Primera Guerra Mundial, el fundamentalismo se comienza a asociar con corrientes reaccionarias como por ejemplo los anticomunistas o cazadores de brujas. En este contexto, y fruto del malestar que causa a ciertos teólogos las relaciones entre fundamentalismo y extrema

<sup>4</sup> J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta. Madrid 2004, 77.

derecha, se recupera el término “evangélicos”. En la posguerra queda clara la división; los grupos fundamentalistas ponen su empeño en la cuestión política como objetivo, mientras que los evangélicos se dirigen al individuo, la familia y la sociedad civil. Es concretamente James Barr, un erudito bíblico muy crítico con el evangelismo conservador, quien comienza a utilizar el término asociándolo a estrechez, fanatismo, oscurantismo y sectarismo<sup>5</sup>. En la actualidad este “sentido” del fundamentalismo parece que es el que ha ganado más adeptos. Observamos que el concepto comienza a ser operativo con el protestantismo evangélico y que con el tiempo de forma más o menos análoga se ha utilizado también para referirse a otras religiones como, por ejemplo, el judaísmo o el Islam. Una de las características comunes que se atribuían desde el comienzo de su utilización a los fundamentalismos ha sido su antimodernismo.

Bruce Lawrence objetiva y define el fundamentalismo como la afirmación de la autoridad religiosa como holística y absoluta, sin admitir ni crítica ni reducción, la cual se expresa a través de la demanda colectiva de que las creencias específicas y los dictados éticos derivados de las escrituras son públicamente reconocidos y se hacen cumplir en la legislación<sup>6</sup>. Lawrence, a lo largo de su obra, argumenta que los fundamentalistas son modernos pero no modernistas, lo cual quiere decir que, a pesar de que aceptan los “beneficios” de la modernidad (por ejemplo, la tecnología), rechazan su lógica. Los fundamentalistas, señala Lawrence, combaten contra la ausencia de Dios en el mundo moderno en campos como la política, la cultura, la vida social o en los medios de comunicación. De ese modo, introducen con violencia la cuestión de Dios en la sociedad contemporánea y la relación entre religión y política. Esta última cuestión en muchos aspectos es imposible de abordar con las categorías tradicionales del pensamiento moderno<sup>7</sup>. Gilles Kepel, por su parte, sostiene que a partir de los grandes cambios acaecidos en el mundo, especialmente de los ocurridos a partir de la segunda mitad de los años setenta del siglo XX, se produjeron las circunstancias favorables para la emergencia de los fundamentalismos. Éstos consideran

<sup>5</sup> J. BARR, *Fundamentalism*, Westminster Press, Philadelphia 1978, 2.

<sup>6</sup> B. LAWRENCE, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper and Row, New York 1989, 78.

<sup>7</sup> B. LAWRENCE, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper and Row, New York 1989, 227.

que el malestar y el desorden social creciente en la humanidad derivan sustancialmente de la pretensión de la razón humana de emanciparse de la fe en un Dios trascendente. Perciben que la Ilustración es la responsable de haber dañado profundamente el tejido social y el espíritu humano. Kepel defiende la idea de que para muchos fundamentalistas el regreso a la observancia estrecha de la Ley de Dios constituye una estrategia para recolocar en el espacio público y en la escena política la religión, todo esto percibido como una revancha contra los grandes mitos de la secularización presentes y pasados<sup>8</sup>. El fundamentalismo es un fenómeno universal y se sitúa en el contexto de las mutaciones y cambios globales que devienen sufriendo las sociedades contemporáneas en este último cuarto de siglo. Desde esta perspectiva se considera que los fundamentalismos no sólo han de observarse como fruto de la sinrazón y el fanatismo sino que hay que tomarlos como testimonio de una profunda enfermedad social que nuestras tradicionales categorías de pensamiento no alcanzan a describir. Todos los fundamentalistas proponen la reconstrucción del mundo a partir de los textos sagrados y se alzan violentamente contra el espíritu de las luces y la sociedad laica. Los años 70 fueron una década bisagra para las relaciones entre política y religión.

Marty y Appleby enumeran las características del fundamentalismo, estableciendo como tales el idealismo religioso, el extremismo (ya sea éste retórico o verdadero), la medición de los momentos históricos particulares, la dramatización y mitologización de sus enemigos y el proselitismo. En cuanto al idealismo religioso, éste es puesto de manifiesto, en la concepción del reino de lo divino, como lo revelado y hecho norma para la comunidad religiosa que provee la base para una irreductible identidad personal y comunal. Una identidad así estaría garantizada para permanecer libre de la erosión del cambio sustancial, a prueba de las vicisitudes de la razón y la historia humanas. En cuanto al extremismo, que ambos autores califican de retórico o verdadero, serviría para colocar una barrera entre los “verdaderos” creyentes y los demás. El rechazo, en principio, a toda forma de hermenéutica, insistiendo en que su verdad es evidente ya que proviene de la lectura literal tanto de los textos sagrados como de los mitos.

<sup>8</sup> G. KEPÉL, *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Editorial Anaya & Mario Muchnik, Salamanca 1991.

Su acceso a la verdad sagrada les da la seguridad para dividir el mundo entre elegidos y réprobos. Otra característica de los fundamentalismos sería la dramatización y mitologización de lo que perciben como sus enemigos. Si el fundamentalismo se enmarca en la dinámica de “reaccionar contra” necesita confrontar y oponerse a un adversario digno. Los límites exactos protegerían al creyente de la contaminación preservando su pureza. El establecimiento de límites adquiere diferentes formas: puede ser un espacio geográfico o cierta forma distintiva de vestir<sup>9</sup>.

Ernest Gellner plantea que en lo relativo a la fe se pueden escoger tres opciones. Una de las opciones sería el relativismo, el cual ejemplifica con el movimiento posmoderno con el que Gellner es crítico acusándole de abandonarse al subjetivismo con el fin de expiar los pecados del colonialismo. Otra opción es la que llama racionalismo ilustrado, que sostiene que hay una verdad única pero que ninguna sociedad podrá jamás poseerla definitivamente. Y la tercera opción sería el fundamentalismo religioso, que considera un retorno a la fe firme y genuina especialmente característica, dice, del Islam. Gellner sostiene que el fundamentalismo se basa en la idea de que una fe determinada debe aplicarse firmemente de forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Esta definición la aplica Gellner tanto para cristianos, judíos y musulmanes como para distintas sectas que cuentan con su propio texto sagrado<sup>10</sup>. Eisenstadt se refiere a los fundamentalismos como “jacobinos” no sólo por lo que él considera su fuerte predisposición a desarrollar una visión y organización totalitaria del mundo típica de muchos movimientos sectarios tradicionales sino que también los percibe como ideologías totalitarias abarcadoras que enfatizan una completa reconstrucción del orden social y político propugnado por un fuerte celo universalista y misionario<sup>11</sup>. Así pues la utopía jacobina reaparecería en los fundamentalismos en el hecho de que se afirma la primacía de la política entendida como lugar en el que se encarna y se cumple la idea de que la política y la religión resultan una totalidad inseparable y el orden social es como resultante de estos dos vec-

<sup>9</sup> M. MARTY - S. APPLEBY, *Fundamentalisms Observed, Vol. 1 of the Fundamentalism Project*, University of Chicago Press. Chicago 1991.

<sup>10</sup> E. GELLNER, *La guerra y la violencia en Antropología y política en Revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona 1997, 14.

<sup>11</sup> S. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, Editorial Laterza, Roma-Bari 1994, 49.

tores inseparables. Además desde esta perspectiva nos explica el autor que los fundamentalismos contemporáneos no se originan en las clases pobres y explotadas, sino en aquellos estratos de la población que se sienten marginados del “centro” de la sociedad. Por su parte, Benjamín Barber ofrece la siguiente percepción sobre los fundamentalistas: ellos luchan y luchan de forma reactiva contra el presente en nombre del pasado, luchan por su concepción religiosa del mundo contra el secularismo y el relativismo, luchan con armas de todo tipo, a veces tomadas del enemigo, cuidadosamente elegidas para asegurar su Identidad, luchan contra otros que son agentes de corrupción, y luchan en virtud de Dios<sup>12</sup>.

Barber sostiene que el mundo se enfrenta a dos tendencias: el fundamentalismo creciente y la globalización (“McWorld”). Mientras que el primero satisface la necesidad de identificación de la gente en la medida en que en una guerra santa cada uno sabe de qué lado está y contra qué lucha, la globalización somete todo a la rigurosidad de las leyes económicas: Señala Barber que el fundamentalismo impone una política nacional-populista sangrienta y el McWorld una sangrienta economía de lucro. Ambas tendencias son contrarias, pero unidas socavan las posibilidades de la democracia en el mundo. La guerra santa necesita creyentes y McWorld, consumidores; ninguno de los dos promueve ciudadanos. El autor se pregunta cómo puede esperarse entonces que la democracia funcione sin ciudadanos. Barber llama la atención sobre la paradójica confluencia de dos fuerzas antitéticas, el radicalismo del mercado global y el fundamentalismo, que, sin embargo, coinciden en su negación de la democracia y la cercan en un movimiento de pinzas.

Madan, a su vez, nos proporciona una descripción completa de las características del fundamentalismo: la existencia de la afirmación de la inspiración, la autoridad final, la infalibilidad y la transparencia de la escritura como la fuente de creencias, conocimientos, costumbres y usos y el reconocimiento del carácter reactivo del fundamentalismo. El fundamentalismo se trata de una reacción a una percepción de amenaza o crisis. Otra de las cuestiones con las que identifica el fundamentalismo es la intolerancia de la disidencia, lo que deriva en muchas ocasiones en la creencia por parte

<sup>12</sup> B. BARBER, *Jihad Versus McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. Editorial Ballantine Books, New York 1995, 206.

de los fundamentalistas de que poseen el monopolio de la verdad. Sostiene el autor que el fundamentalismo va unido además con una gran crítica cultural, es decir, plantean la idea de que las cosas no funcionan bien a nivel social o a nivel de la comunidad y que la única manera que el orden social funcione es estableciendo sus criterios religiosos en la sociedad. El autor introduce la idea respecto al fundamentalismo de lo que él considera el llamamiento a la tradición de manera selectiva. Madan afirma que los fundamentalistas establecen una significativa relación entre el pasado y el presente redefiniendo, adaptando o incluso inventando tradición en el proceso. El fundamentalismo busca también, dice, la captura del poder político y de la remodelación del Estado para el logro de los objetivos declarados. Por último, dentro de los fundamentalismos se daría lo que Max Weber denomina liderazgo carismático<sup>13</sup>. Martín Riesebrodt considera el fundamentalismo como un término que denota una forma particular de religiosidad inherente a la modernidad. El autor considera, en primer lugar, que un grupo fundamentalista es directamente un grupo religioso y ve estos grupos como una reacción a la modernización y a los cambios que la secularización dominante ha conllevado con su cosmovisión. Según esta perspectiva los grupos fundamentalistas tratan de regresar a un pasado religioso y a un orden social idealizado que están caracterizados por la jerarquía y el patriarcado. Los grupos fundamentalistas se adhieren a la interpretación literal y estricta de la doctrina religiosa determinada y al texto correspondiente según la doctrina religiosa en cuestión. Como característica de los fundamentalismos el autor nos dice que éstos son políticamente activos y que luchan por cambiar la sociedad en torno al fin que persiguen (a veces incluso el mundo internacional) para reflejar sus propias creencias<sup>14</sup>.

Varios autores son los que nos describen el fundamentalismo dando gran importancia a su “dimensión reactiva” como Anthony Giddens quien para introducirnos al término fundamentalismo compara lo que él denomina la tradición “tradicional” y el fenómeno creciente de la adicción moderna (a sustancias que crean dependencia, pero también al juego, el trabajo, el sexo, la televisión, los videojuegos o Internet); la tradición gobierna, dice,

<sup>13</sup> T.N. MADAN, *Modern Myths, Locked Minds*, Oxford University Press, Oxford 1997.

<sup>14</sup> M. RIESEBRODT, *Picus Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States*, University of California Press, Berkeley 1993, 270.

el presente desde el pasado mediante creencias y sentimientos colectivos compartidos, mientras que el hábito compulsivo del adicto rige su presente como el único medio de vencer su ansiedad ante el futuro. La tradición, según Giddens, es una fuente invaluable de identidad y sentido que, reinterpretada, abre la puerta de la continuidad de una colectividad. Puede ocurrir también que se puede intentar la estrategia opuesta, para-adictiva: lo que Giddens llama el cierre fundamentalista –étnico, nacionalista, ideológico o religioso– en torno a una fantasía de pureza e integración comunitarias y a autoridades carismáticas. Si la ansiedad ante el futuro es la patología de la sociedad global, el fundamentalismo lo expresaría para sus segmentos menos capaces y las sociedades más vulnerables. Para Giddens, el choque entre los fundamentalismos y la emergente sociedad de tolerancia cosmopolita será una de las grandes fracturas de conflicto en el futuro inmediato. Giddens se aproxima al concepto diciendo que el fundamentalismo nace como respuesta a las influencias globalizadoras y distingue este concepto de otros como fanatismo o autoritarismo. Apunta que los fundamentalistas piden una vuelta a las escrituras y textos básicos, que deben ser leídos de manera literal. Proponen, además, que las doctrinas derivadas de tales lecturas sean aplicadas a la vida social, económica o política. El fundamentalismo da nueva vitalidad a los guardianes de la tradición. Sólo ellos tienen acceso al significado exacto de los textos. El clero u otros intérpretes privilegiados adquieren poder secular y religioso<sup>15</sup>.

Leonardo Boff nos explica sobre el fundamentalismo que no es una doctrina en sí misma, sino una forma de interpretar y vivir la doctrina. Para Boff, el fundamentalismo es asumir la letra de las doctrinas y las normas sin atender a su espíritu y a su inserción en el proceso siempre cambiante de la historia, la que, precisamente, obliga a efectuar continuas interpretaciones y actualizaciones para mantener su verdad esencial. El fundamentalismo representa la actitud de quien confiere un carácter absoluto a su personal punto de vista<sup>16</sup>. Boff considera que tres tipos de fundamentalismo dominan la escena mundial: el del pensamiento único representado por la

<sup>15</sup> A. GIDDENS, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Editorial Taurus, Madrid 2000, 61.

<sup>16</sup> L. BOFF, *Fundamentalismo: La globalización y el futuro de la humanidad*, Editorial Sal Terrae, Santander 2003, 25.

globalización imperante, el suicida de los musulmanes, cuyo principal representante es Bin Laden, y el del Estado terrorista de la guerra preventiva, encarnado por Bush y por Sharon.

Lenoir considera el fundamentalismo como un tipo de conservadurismo religioso de carácter moderno, dado que, aunque critiquen la modernidad, toman de ella rasgos y características de ésta como la fascinación por la técnica o el uso de métodos de organización de la economía capitalista de mercado. Además, el nacimiento y expansión de estos conservadurismos, bajo su perspectiva, tienen lugar en un marco social e histórico determinado por la modernidad. Dice Lenoir que no se puede ver ni entender los movimientos conservadores religiosos como la simple continuidad mecánica de las lógicas tradicionales premodernas, sino que la cuestión es mucho más compleja y que tratar el fenómeno desde esta óptica sería insuficiente dado su excesivo reduccionismo.

Como otra característica de estos conservadurismos nombra el supuesto carácter polarizado de éstos, que en teoría divide a dos grupos diferenciados: los del norte y los del sur. La globalización, según esta división, está polarizada y se caracteriza por una desigualdad fundamental entre norte y sur, tanto en el plano económico como en el plano de producción de valores. Dice Lenoir que una parte de las dinámicas culturales y religiosas en las sociedades del sur pueden percibirse como resistencias a la occidentalización del mundo. Este autor, como decíamos, califica el fundamentalismo como un tipo de conservadurismo religioso. Señala que los conservadurismos religiosos en general tienen en común la afirmación de que la salvación del individuo depende de su presencia en una comunidad fuerte. Los conservadores, en consecuencia también los fundamentalistas, propondrían la constitución de una totalidad orgánica, de una comunidad en la que las relaciones de los individuos no serían las convencionales o mecánicas del contrato social sino las de una relación interpersonal afectuosa. Estos lazos servirían para trazar los perfiles de la comunidad y también para establecer sus fronteras y elaborar un contenido identitario cuyo fin es establecer una diferenciación cualitativa con el otro. Los conservadores creen, según Lenoir, ser los intérpretes por excelencia de Dios o del absoluto. En las diferentes religiones serían los polos ultraconservadores en teoría los que van a expresar de forma más dura la pretensión de encarnar la Verdad, la Salvación y el Conocimiento Sagrado. La ideología conservadora vería

pues el mundo contemporáneo como un espacio de decadencia religiosa y espiritual. El regreso a la comunidad de Dios y a las verdades inamovibles constituirían los medios que permiten salvarse al individuo y al grupo del que emana. Cuando estos grupos conservadores recurren a los textos sagrados, es entonces, dice el autor, cuando hablamos de fundamentalismo. Lenoir sostiene al respecto del fundamentalismo y concretamente sobre las exégesis fundamentalistas que son siempre de tipo literal<sup>17</sup>. Tanto Manuel Castells como Huntington apuntan que el fundamentalismo es producto de la pérdida de identidad o referentes identitarios. Castells cuando se aproxima teóricamente al concepto lo enmarca en el terreno de lo religioso, definiendo fundamentalismo como la construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretadas por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la humanidad<sup>18</sup>. Lo que Castells denomina “fundamentalismo religioso” es una fuente de construcción de la identidad. Ve a éste como reactivo y reaccionario y parte de la hipótesis de que los fundamentalistas son selectivos y no se dedican a adoptar todo el pasado completo sino más bien que dedican sus energías a todos aquellos rasgos que refuerzan su identidad, conservan unido su movimiento, construyen defensas en cuanto a sus fronteras y mantienen a distancia a los otros. Los fundamentalistas, dice, luchan bajo Dios o bajo los signos de alguna referencia trascendente<sup>19</sup>. El autor comparte con otros autores la idea de que los fundamentalistas no razonan, ni negocian con personas cuyo discurso, comportamiento, etc. no compartan su sometimiento a una autoridad (como pueda ser en su caso la Biblia o el Papa o códigos de la *Sharia* islámica, etc.).

Steve Bruce considera que el fundamentalismo es una respuesta racional que dan personas tradicionalmente religiosas a las transformaciones sociales, políticas y económicas que reducen y condicionan el papel de la religión en el mundo público. Estas transformaciones tienen que ver con los cambios acaecidos fruto de la modernidad como, por ejemplo, el desa-

<sup>17</sup> F. LENOIR, *Las metamorfosis de Dios*, Editorial Alianza, Madrid 2003.

<sup>18</sup> M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. 2: El poder de la identidad), Editorial Alianza, Madrid 2003, 41.

<sup>19</sup> M. CASTELLS, *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Vol. 2: El poder de la identidad), Editorial Alianza, Madrid 2003, 41.

rollo de las ciencias mediante la racionalización, dado que ésta afecta la forma de pensar de la sociedad y, por defecto, a su forma de actuar. Desde el fundamentalismo se percibe las culturas modernas como una amenaza: los roles de género han cambiado al igual que la forma de educar a los niños/as que reducen el papel de los padres y, por lo tanto, su capacidad para asegurarse de que su descendencia sea realmente socializada en su cultura. El mundo del trabajo se ha transformado, los pequeños negocios que funcionaban en pequeños mercados han sido sustituidos por empresas impersonales que comercializan en una economía global, etc. El fenómeno fundamentalista se explica como una posible respuesta de personas tradicionalmente religiosas ante los cambios, sociales, económicos y políticos, que amenazan su cultura que han percibido su “incapacidad” para preservarla y para transmitirla a sus hijos<sup>20</sup>. Bruce establece varios rasgos característicos de los fundamentalismos. Señala que éstos se basan en el principio de que hay alguna fuente de ideas, normalmente un texto, que es infalible y perfecta. Al tiempo que proclaman la existencia de un texto carente de errores, los fundamentalistas se remiten a una perfecta encarnación social de la auténtica religión en el pasado. Los fundamentalismos, además, son reactivos y su conservadurismo característico no tiende a la conservación, sino a una reformulación creativa del pasado para propósitos actuales<sup>21</sup>. Pace y Guolo definen fundamentalismo como un tipo de pensamiento y accionar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que tienen las personas que viven en una misma sociedad sentida como una totalidad de creyentes ocupados en cuanto tales en todos los campos del accionar social. Se plantea de modo radical el fundamento último ético-religioso de la polis: la comunidad política que toma forma en el Estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa. Este pacto, explican, puede ser entendido al menos de dos formas: como reflejo de aquel pacto que un grupo de creyentes cree haber estipulado con Dios o bien como símbolo de una tabla de valores irrenunciables en los que se cree y por los cuales vale la pena luchar con las armas de la política<sup>22</sup>. El fundamentalista adecua sus comportamientos a los siguientes principios que serían los rasgos distintivos del fundamenta-

<sup>20</sup> S. BRUCE, *Fundamentalismo*, Editorial Alianza, Madrid 2003, 155.

<sup>21</sup> S. BRUCE, *Fundamentalismo*, Editorial Alianza, Madrid 2003, 26-27.

<sup>22</sup> E. PACE, R. GUOLO, *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006, 9.

lismo: El principio de la inerrancia por el que el contenido del Libro sagrado se considera una totalidad de sentido y de significados que no pueden ser descompuestos y que no pueden ser interpretados por la razón humana sin tergiversar la verdad que el Libro encierra; el principio de ahistoricidad de la verdad del Libro que la conserva, lo que significa que se da una imposibilidad de cambiar o adaptar el mensaje a las circunstancias actuales. El principio de la superioridad de la Ley divina con respecto a la terrena y la supremacía del mito de fundación, es decir, un mito verdadero de los orígenes que tiene la función de señalar la absolutidad del sistema de creencias al cual cada uno de los fieles es llamado a adherirse y el sentido profundo de cohesión que reúne a todos los que hacen referencia a esas creencias (ética de la fraternidad)<sup>23</sup>.

## 2. Fundamentalismo como movimiento social

Observamos que, además de estos autores mentados que se centran en el concepto, existen otros que tratan los fundamentalismos como movimientos sociales. Thomas Meyer describe el fundamentalismo como una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certeza absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable<sup>24</sup>. Sostiene Meyer que solamente se le daría nuevo pasto al fundamentalismo si del actual creciente abuso de diferencias etnoculturales y culturales-religiosas en las estrategias de dominio de identidad política, se concluyera que lo religioso como tal debe ser expulsado de la vida pública y reducido a la parte privada. Una equivocación como ésta, señala el autor, ya resulta del enfoque de la suposición inadmisibles, de la cual el fundamentalismo cobra una buena parte de su crédito, de que en él no se reconoce en primer lugar la estrategia política sino la fe religiosa. Fundamentalismo, dice Meyer, no es la vuelta de lo religioso a la política

<sup>23</sup> E. PACE, R. GUOLO, *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006, 11.

<sup>24</sup> T. MEYER, *Fundamentalismus in the modernen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 18.

sino el entorpecimiento sistemático de discursos religiosos y moralistas en la política tan pronto se desvíen en lo más mínimo de la variante fundamentalista que está en el poder. Es la absolutización de una interpretación religiosa y sus respectivas consecuencias públicas a costa de todas las demás. Contrariamente a todo lo que la Ilustración y los conceptos de desarrollo tecnócratas esperaban, las formas de vida religiosa no sólo son parte de las fuentes más importantes para la formación de identidad personal y colectiva sino que también pertenecen a las energías más poderosas para desarrollar motivos morales del actuar público.

Samuel Huntington describe los movimientos fundamentalistas como un modo de afrontar la experiencia de caos, la pérdida de identidad, sentido y estructuras sociales seguras. Circunstancias que, según él, han sido generadas por la rápida introducción de los modelos sociales y políticos modernos, el laicismo, la cultura científica y el desarrollo económico<sup>25</sup>. Las cuestiones de identidad, escribe Huntington, actualmente priman sobre las cuestiones de interés. La gente se enfrenta a la necesidad de dar una respuesta concreta a preguntas del tipo: “¿quién soy yo?” o “¿a dónde pertenezco?”<sup>26</sup>. Hobsbawm, por su parte, alude también a las angustias que genera el mismo tipo de preguntas señalando que, especialmente en la última parte del siglo XX, es una época de cambios e inseguridad constante. Apunta que el temor existente de que el mañana no sea igual al ayer junto con la necesidad de valores permanentes de rasgos “fundamentales”, adquieren una gran importancia psicológica no sólo para los individuos sino también, e incluso más, para la comunidad<sup>27</sup>.

Este autor afirma que la dinámica del mundo está marcada por el choque, el enfrentamiento, ya no entre Estados, sino entre pueblos, culturas o, como él dice, entre civilizaciones. Las causas de estos nuevos enfrentamientos estarán fundamentadas en aspectos muy distintos a los que conocimos durante la mayor parte del siglo XX, que en general fueron causas políticas, militares, económicas e ideológicas. El nuevo estilo de conflicto estará basado en las diferencias entre los pueblos y no entre Estados; serán los pueblos los que originen estos enfrentamientos y los gobiernos segui-

<sup>25</sup> S. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones*, Editorial Paidós, Barcelona 1997, 116.

<sup>26</sup> S. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones*, Editorial Paidós, Barcelona 1997, 115.

<sup>27</sup> E. HOBSBAWM, *Entrevista sobre el siglo XXI*, Editorial Crítica, Barcelona 2001, 45.

rán a sus pueblos por luchas de tipo cultural o religiosas. Otra cuestión importante es la desecularización del mundo en el que la modernización económica y los cambios sociales en el ámbito mundial han debilitado en la mayor parte de los países del mundo el Estado-nación. Este lugar ha venido a ser ocupado por las religiones especialmente encabezadas por los llamados movimientos fundamentalistas. Los integrantes activos de estos movimientos, desde esta perspectiva, son jóvenes de clases medias, con buen nivel de formación, profesionales y hombres de negocios, que creen en los valores de sus religiones y apelan a ellas en nombre de la salvación eterna. La religión ofrece una identidad y compromiso que va más allá de las fronteras de un país y una civilizaciones.

Fred Halliday define al fundamentalismo como una serie de movimientos en diferentes países, que comparten ciertos rasgos comunes y que se caracterizan por elementos que pueden, o no, estar relacionados: el retorno a los textos sagrados leídos de manera literal, la aplicación de esas doctrinas a la vida social y política, la aspiración al poder y/o gobierno social y político en sus países y la intolerancia antidemocrática. Halliday describe a los fundamentalistas como “indignados por la agresividad de sus enemigos”, lo que los obliga a reaccionar de manera similar, pero siempre se debe tener presente que los fundamentalistas no son sólo islamistas, ni los enemigos de éstos son siempre de otra religión. Fred Halliday a lo largo de su trabajo propone un par de explicaciones y aproximaciones que se suelen dar para acercarse al fundamentalismo. A una llama “escritural” y a otra “contingente”. La escritural hace referencia a las aproximaciones que consideran a los fundamentalismos en cuanto a su relación con los textos sagrados y a los argumentos religiosos que siguen de la interpretación y organización de un movimiento religioso. Estas aproximaciones se basan en estudios teológicos y de las ciencias sociales sobre la influencia de la religión en los comportamientos sociales y políticos. Halliday considera que esta explicación entiende al fundamentalismo como una vuelta, un renacer de algo que ya estaba –los textos sagrados y sus mandamientos–, tal vez motivados por los cambios novedosos en las comunidades religiosas, la corrupción de los sacerdotes etc.<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> F. Halliday, “El fundamentalismo en el mundo contemporáneo”, 2000, en: <http://www.ideasapiens.com/actualidad/politica/internacional/fundamentalismocontemporaneo.htm> citado 23 de junio 2009.

Los fundamentalistas gestionan y dirigen, bajo esta perspectiva, sus comportamientos y su forma de actuar en base a una interpretación literal de las escrituras. Ellos dicen ser propietarios de “la verdad” de las escrituras que revelan un pasado que siempre estuvo allí, esperando ser revelado. Así entendido, éste, no es exclusivo del mundo contemporáneo. Bajo esta perspectiva, el wahhabismo, por ejemplo, así lo demostraría. La explicación contingente, por su parte, subraya la modernidad y contingencia del fundamentalismo. Se centra en las causas contemporáneas que, aunque varían de un lugar a otro y de una religión a otra, son características del mundo moderno. El fundamentalismo es entendido entonces como una reacción al estado secular modernizado que se considera corrupto o dictatorial, incapaz de resolver problemas económicos y sociales. Se presenta como una opción para responder a los problemas de urbanización masiva, desempleo, dominación extranjera, asociándose a grupos sociales en declive, a masas urbanas en reciente formación, a poblaciones rurales presionadas por un Estado central. En síntesis, la explicación escritural del fundamentalismo establece una vuelta a los textos sagrados y su “pureza”; la contingente cree que el uso de los textos se da en forma interpretativa para adecuarse a las necesidades contemporáneas. En esta última concepción, el fundamentalismo recurre a la tradición con fines modernos. Se busca una identidad (nosotros, nuestra historia) para construir una nueva sociedad. Según Halliday, la vuelta a la tradición y a las escrituras se realizará bajo la matización evidente de fuertes influencias de la modernidad, tanto en el contexto que propulsa los movimientos fundamentalistas, así como el propio lenguaje e ideología de éstos. Se produce así lo que se llama “modernización de la tradición” en un intento de convertirla en una respuesta apetecible y atractiva a los problemas del mundo moderno.

Klaus Kienzler, en su obra, agrupa algunas definiciones dadas al concepto: El fundamentalismo, recoge, es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad<sup>29</sup>. Por otro lado, el autor nos dice que el concepto de fundamentalismo

<sup>29</sup> K. KIENZLER, *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Editorial Alianza. Madrid 2002, 18-19.

designa, en primer lugar, la variante americana de una actitud antimodernista que se manifiesta de forma diversa en la teología de los siglos XIX y XX. El movimiento fundamentalista, nos dice, interpreta la secularización como expresión de una decadencia originada por el darwinismo y el pensamiento científico-natural. Frente a éstos, el fundamentalismo se guía por los principios que emanan de las “sagradas escrituras”, de inspiración “verbal divina”. En cuanto a los movimientos y las agrupaciones fundamentalistas, que según expone el autor difieren entre sí, intentan sentar a través de los denominados congresos bíblicos una base común que les permita mantenerse en estado de guerra permanente contra toda forma de modernismo. En esta lucha por la ortodoxia se acaban produciendo, sin embargo, procesos inquisitoriales y cismas<sup>30</sup>.

Josetxo Beriaín, siguiendo a Shmuel Eisenstadt, percibe el fundamentalismo como un movimiento jacobino moderno que surge contra la propia modernidad. El surgimiento global del fundamentalismo representa una de las respuestas contemporáneas más enérgicas a las tensiones del programa moderno dentro de diferentes civilizaciones. Presenta el fundamentalismo como reacción y también como ideología particular inherente a la modernidad. Los movimientos fundamentalistas modernos constituyen uno de esos grupos de movimientos que se desarrollan en el marco de la civilización moderna y de la modernidad, como puedan ser por ejemplo los movimientos socialistas, los nacionalistas y los fascistas. Las ideologías promulgadas por los movimientos fundamentalistas constituirían una parte del discurso continuamente cambiante de la modernidad, especialmente en la medida en que se desarrolla a partir del final del siglo XIX. Estos movimientos, según el autor, interactúan con otros movimientos constituyendo puntos de referencia mutuos. Dice Beriaín que estos movimientos se desarrollan en un contexto histórico especial caracterizado por una fase histórica nueva que cristaliza en la segunda mitad del siglo XX en la confrontación entre la civilización europea occidental y las civilizaciones no occidentales y por la intensificación dentro de los países occidentales del discurso que refleja las antinomias internas del programa cultural y político de la modernidad –particularmente las diferentes concepciones de razón y de racionalidad–.

<sup>30</sup> K. KIENZLER, *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*, Editorial Alianza, Madrid 2002, 18.

Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente aquéllos desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas, han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Apunta que, sobre todo, muchos de estos movimientos comparten con las grandes revoluciones la creencia en la primacía de la política, más concretamente de la política religiosa, guiada por una visión religiosa totalista con la pretensión de reconstruir la sociedad o sectores de ella. Estos movimientos que nos dice Beriain son producto de la modernidad, van a hacer suyo uno de los componentes centrales y más peligrosos del programa político moderno, su vertiente jacobina, totalista, participativa y totalitaria, inoculando un *telos* milenarista al orden político que lo sitúa como una herramienta de las fuerzas de la luz en una lucha ineludible e intransigente contra las “fuerzas del mal”.

El fundamentalismo es un movimiento paradójico, puesto que es moderno en tanto que usa las técnicas de comunicación y de propaganda modernas para sus propios fines y en tanto que fomenta un credo popular participatorio en la vida pública; pero, al mismo tiempo, es antimoderno en su negación de la soberanía de la razón y de la autonomía del individuo. Su antimodernidad o, para ser más precisos, su posición antiilustrada y su mirada a la tradición, no se considera como una mera reacción de grupos tradicionales ante la exigencia de nuevos estilos de vida, sino una ideología militante que, manufacturada en lenguaje moderno, se dirige a la movilización de grandes masas. Sus representantes rechazan la diferenciación social e institucional de las sociedades modernas proponiendo un mundo desdiferenciado y monolítico. Se presentan a sí mismos como unos movimientos puros, como una ortodoxia infalible que esencializa y totaliza la tradición dentro de su religión, cuando, sin embargo, en realidad son movimientos heterodoxos que luchan contra el centro simbólico de su propia civilización y contra otros centros en otras civilizaciones. El fundamentalismo es un activismo violento movido por la voluntad de poder en el nombre de Dios. La vida se presentaría como una lucha sin cuartel y el mundo no se percibe sino como un campo de batalla<sup>31</sup>.

En síntesis, si repasamos las diferentes definiciones de fundamenta-

<sup>31</sup> J. BERIAIN, “Modernidades múltiples y encuentro entre civilizaciones”, *Papers* 68 (2002) 31-63.

lismo podemos encontrar cuatro maneras principales de interpretar el concepto. La primera vería el fundamentalismo como reacción contra la modernidad. Hemos observado en definiciones como por ejemplo las de Halliday que se plantea el fundamentalismo como una vuelta a un pasado más o menos mítico en el cual se supone reinaba la “ley de Dios” en todas las esferas de la vida individual y colectiva. Bajo esta perspectiva los fundamentalismos interpretan de modo radical la “revuelta contra la modernidad” poniendo de manifiesto su absoluta desconfianza sobre las promesas de bienestar y de progreso ilimitado de la modernidad<sup>32</sup>. La segunda plantearía el fundamentalismo como expresión de la crisis de la modernidad. En este sentido encontramos definiciones como las de Eisenstadt que como hemos visto planteaba el fundamentalismo como “moderna utopía jacobina”. Autores como Beriain también plantean que el fundamentalismo es fruto de la crisis de la modernidad. La tercera interpretaría el fundamentalismo, siguiendo la terminología de Kepel, como revancha de Dios. El fundamentalismo visto como “revancha de Dios” consideraría que éste –el fundamentalismo– concibe que el desorden y malestar que se dan hoy en la humanidad vienen derivados de la emancipación de un ser trascendente (Dios). El fundamentalismo, desde esta perspectiva, daría vital relevancia al regreso a la observancia de la “ley de Dios”, situando “de nuevo” la cuestión religiosa en el espacio público y político interpretando a su vez esta cuestión como revancha contra los grandes mitos de la secularización presentes y pasados. La cuarta vería el fundamentalismo como la búsqueda del restablecimiento del mito del Estado ético. El fundamentalismo desde esta perspectiva, nos dicen Pace y Guolo, tendrían el “Síndrome del enemigo”, es decir: este enemigo (el Estado, otras religiones, etc.) se percibe como amenaza a la identidad colectiva bien de un grupo o de un pueblo entero. Así, pues, dentro de esta perspectiva se plantearía que la separación ético-religiosa es la causante del desorden moral y social, este desorden moral y social sería la causa de la disolución de vínculos sociales que sólo serían capaces de recomponer restableciendo la “ley de Dios”. Con el restablecimiento de esta ley se refundaría la identidad colectiva a través del Estado que sería percibido como el instrumento para que la sociedad vuelva a su orden divino.

<sup>32</sup> T. MEYER, *Fundamentalismus in the modernen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1989.

Estas cuatro formas principales de plantear el fundamentalismo no son necesariamente excluyentes las unas de las otras; es por eso por lo que podemos encontrar que en según qué definiciones, el fundamentalismo se describe de las cuatro maneras a la vez; como reacción a la modernidad que se considera en crisis, como revancha de Dios y como anhelo de un mito concreto. También se puede encontrar que hay paradigmas explicativos que defienden sólo una de las posturas; por ejemplo hay quien considera el fundamentalismo como reacción contra la modernidad y quien lo plantea únicamente como “revancha de Dios”.

### 3. Algunas aplicaciones del concepto

El concepto “fundamentalismo” observamos que comenzó a utilizarse en el campo religioso pero con el tiempo no permaneció en éste y se ha extrapolado a otros campos. Por ejemplo, autores como Tarik Alí o Joseph Stiglitz hacen extensible el concepto al campo económico, al político y al social y autoras como Verena Stolcke lo utilizan refiriéndose a la cultura. Alí hace especiales reseñas al fundamentalismo de mercado. Considera este autor que, por un lado, asistimos al fundamentalismo religioso musulmán al que Alí ve como producto de numerosas derrotas de las izquierdas en los países árabes y, por otro, al fundamentalismo imperialista, que, según él, constantemente trata de camuflar sus propósitos de dominación. Concretamente habla del fundamentalismo de los Estados Unidos que considera es el único imperio del mundo. Alí interpreta que el papel que jugó los Estados Unidos en Irak es una demostración de ese poder imperialista. Considera que los Estados Unidos hizo un intento de apoderarse del petróleo del país y de apaciguar a Israel, que llevaba años deseando la caída del régimen iraquí. Ése, señala Alí, ha sido el verdadero propósito de la guerra y la ocupación<sup>33</sup>.

Stiglitz, por su parte, menciona, en este sentido, al “fundamentalismo neoliberal” para referirse a la política económica dirigida por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y a la interpretación que este organismo hace del fenómeno de la globalización. El “fundamentalismo neoliberal”, dice,

<sup>33</sup> T. ALÍ, *El choque de los fundamentalismos: Yihads, cruzadas y modernidad*, Editorial Alianza. Madrid 2005.

posee parecidas características a las de otros fundamentalismos; impone su visión de las cosas y no permite la disidencia, actuando además autoritariamente en la aplicación de su ideología, no tiene en cuenta los diferentes contextos y recurre a una permanente descalificación de otras concepciones a las que tiende a tachar de anticientíficas y demagógicas<sup>34</sup>. En cuanto al fundamentalismo de mercado, Juan José Tamayo nos dice que el neoliberalismo se configura como un sistema inflexible de creencias, afirmando que funciona como religión monoteísta de tendencia rígida y deshumanizadora. En ella el autor considera que el mercado suplanta al Dios de las religiones monoteístas y se apropia de los atributos aplicados a él, como puedan ser la omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia y providencia<sup>35</sup>. Por su parte, Ignacio Sotelo, cuando habla de las corrientes neoliberales, lo hace diciendo que lo que caracteriza a cualquier tipo de fundamentalismo es reducir la enorme complejidad del mundo a una propuesta simple que en teoría resolvería todos los problemas que se plantean los humanos. Como tipos distintos de fundamentalismos pone el religioso y el del mercado.

Stolcke, como decíamos, habla de “fundamentalismo cultural” y como características de éste encuentra, por ejemplo, la manera de conceptualizar en términos sociopolíticos a los inmigrantes. Éstos son concebidos, bajo su punto de vista, como miembros inferiores de la naturaleza o como forasteros o extraños respecto de la identidad política. El fundamentalismo cultural, dice la autora, justifica la exclusión de los extranjeros porque se perciben como una amenaza para la unidad y la identidad cultural y/o nacional. Stolcke recoge la idea de que, convencionalmente, el término “fundamentalismo” se ha reservado para describir el fenómeno religioso anti-moderno y neotradicional, y los movimientos surgidos como reacción al progreso socio-económico y cultural. Sin embargo, la autora considera que existe lo que ella denomina “fundamentalismo cultural” y que éste es contemporáneo y secular y derivado del derecho primordial a la identidad y a la fidelidad nacional<sup>36</sup>.

Por su parte, Juan Goytisolo señala que en Occidente a menudo se habla

<sup>34</sup> J. STIGLITZ, *El malestar en la globalización*, Editorial Taurus. Madrid 2007.

<sup>35</sup> J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Editorial Trotta. Madrid 2004, 105.

<sup>36</sup> V. STOLCKE, *Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión en Extranjeros en el Paraíso*, Virus, Barcelona 1994, 11-26.

de los peligros del fundamentalismo religioso, pero nos remite a la historia y dice que los fundamentalismos religiosos han provocado menos muertos y matanzas que las llevadas a cabo por las ideologías no religiosas. Pone como ejemplo al comunismo y al nazismo del siglo XX y a lo que él denomina como el “totalitarismo de la ciencia actual”, señalando que tiene más miedo al fundamentalismo de la tecnociencia que a los demás tipos de fundamentalismos, incluido el religioso<sup>37</sup>.

Ramón Grosfoguel habla de “fundamentalismo occidentalista eurocéntrico” y de “fundamentalismo tercermundista”. El primero considera que es un fundamentalismo de orden epistemológico y religioso. Dentro de los fundamentalismos este tipo es el más peligroso. El fundamentalismo que en muchos discursos se califica como indigenista, islamista, afrocentrista, etc., no es otra cosa que una invención derivada del fundamentalismo eurocéntrico. Los fundamentalismos eurocentristas al aceptar tal premisa se posicionan exactamente como Occidente los caracteriza: como patriarcales, autoritarios, anti-democráticos, etc. Según Grosfoguel, conceptos de la modernidad como ciudadanía, igualdad etc. fueron apropiaciones de Occidente del mundo no occidental y considera que es la modernidad eurocentrada la que nos ha hecho creer que todas estas son categorías inherentemente europeas, cuando en realidad, bajo el punto de vista del autor, no lo son. Argumenta que históricamente muchas de esas categorías fueron usadas por otras epistemologías no occidentales y que Occidente se las ha apropiado haciéndolas inherente y naturalmente suyas, y ha hecho del resto del mundo ignorante y naturalmente opuesto a eso, autoritario, particularista, etc.<sup>38</sup>. Ernest Gellner introduce la cuestión del “fundamentalismo racionalista” refiriéndose a la filosofía. Éste estaría cercano al racionalismo crítico de Popper, priorizando o absolutizando el método, un método que, como ha puesto de manifiesto la sociología de la ciencia, tal vez no pueda ser articulado a modo de algoritmo común al proceder de todas las ciencias, pero sí que posee unos principios clave como, por ejemplo, que no existen verdades a priori sustantivas o privilegiadas y que todos

<sup>37</sup> J. GOYTISOLO, “Entrevista”, *El País* (22 de diciembre 1991).

<sup>38</sup> A. MONTES, A. - H. BUSSO, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*. 18 (2008).

los hechos y observadores son iguales<sup>39</sup>. El segundo punto apunta que “todos los hechos o aspectos son separables: siempre es correcto preguntarse si las combinaciones no podrían haber sido distintas de las previamente supuestas”<sup>40</sup>. La consecuencia de estos principios, para Gellner, es que no eliminan, como ya advirtió Weber, todo lo sagrado del mundo y por ello resultan corrosivos para las culturas, dado que vivir inmerso en una cultura o tradición es aceptar sus conexiones habituales como inherentes a la naturaleza de las cosas, “las culturas congelan las asociaciones dotándoles de un aire de necesidad”, convierten las asociaciones en algo sagrado, algo que se vive o se practica pero que jamás se cuestiona<sup>41</sup>.

Juan Luis Cebrián habla incluso de “fundamentalismo democrático”. El autor señala que la democracia es una ideología y que, al ser tal, existe la tentación de imponerla y acabar con el contrasentido de querer exportar la democracia incluso con guerras de intervención como la de Irak<sup>42</sup>.

#### **4. Nuestra definición del término: fundamentalismos, dimensiones y características**

Consideramos que el fundamentalismo consiste en formas muy concretas primero de interpretar la realidad y después de actuar en función de esa interpretación. La interpretación de la realidad social iría vinculada a una de las dos dimensiones que encontramos caracterizan el fundamentalismo: la dimensión religiosa. Por su parte la acción iría vinculada a la dimensión política. La acción sería producto de la interpretación y ambas dimensiones confluirían y se condicionarían mutuamente. Hay que tener en cuenta que los movimientos, grupos fundamentalistas, etc. no son estáticos sino que se reinventan continuamente y puede que en ocasiones prime más la dimensión política que la religiosa y en otros la religiosa más que la polí-

<sup>39</sup> E. GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Ediciones Paidós Ibérica S.A, Barcelona 1994, 101.

<sup>40</sup> E. GELLNER, *La guerra y la violencia en Antropología y política en Revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona 1997, 37.

<sup>41</sup> E. GELLNER, *La guerra y la violencia en Antropología y política en Revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona 1997.

<sup>42</sup> J. L. CEBRIAN, *El fundamentalismo democrático*, Editorial Taurus, Madrid 2004.

tica dependiendo de contextos, circunstancias, etc. Como ejemplo está el caso de los Hermanos Musulmanes y su evolución: con su nacimiento en Egipto de la mano de Hassan Al Banna sus preceptos tenían un claro cariz religioso y en su desarrollo y el cambio producido con Sayyid Qutb se dio un gran empuje político a los preceptos religiosos<sup>43</sup>. La dimensión religiosa se caracteriza por interpretaciones basadas en los siguientes principios: Principio de inerrancia relativo al contenido del texto sagrado, considerado íntegramente como una totalidad de sentido y de significados que no pueden ser descompuestos y sobre todo que no pueden ser interpretados libremente con la razón humana sin tergiversar la verdad que en teoría el Libro encierra. Se establece una “interpretación única” y “correcta” que pretende ser la oficial. Principio de ahistoricidad de la verdad del Libro que la conserva, la cual pone de manifiesto la imposibilidad de considerar el mensaje religioso desde una perspectiva histórica o de adaptarlo a las cambiantes condiciones de la sociedad humana dado que la “razón humana” no está preparada para “dar sentido” al texto sin equivocarse. Es decir, la hermenéutica quedaría completamente fuera. Principio de la superioridad de la Ley Divina con respecto a la terrena, según la cual de las palabras inscritas en el Libro sagrado brotan un modelo integral de sociedad perfecta, superior a cualquier forma de sociedad inventada y configurada por los sectores humanos. Por esta cuestión la búsqueda de la aplicación de la ley divina en la tierra es constante. Supremacía del mito de fundación: un mito verdadero de los orígenes que tiene la función de señalar la absolutidad del sistema de creencias al cual cada uno de los fieles es llamado a adherirse y el sentido profundo de cohesión que reúne a todos los que hacen referencia a esas creencias.

En cuanto a la dimensión política del concepto, ésta plantea la cuestión de cuál debe ser el fundamento ético-religioso de la polis: la comunidad política que toma parte en el Estado y debe basarse en teoría en un pacto de fraternidad religiosa producto de la adhesión a una interpretación religiosa definida por todas las características señaladas anteriormente. Esta dimensión se compone por búsqueda constante de la aplicación de la doctrina religiosa interpretada de la manera citada a la vida social y cultural. Se trata de *accionar*, de orientar sus acciones sociales, en función de las interpreta-

<sup>43</sup> S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestones, Indianápolis 1990.

ciones religiosas fundamentalistas de la realidad a la que se adhieran. Estas acciones pueden ir desde el proselitismo más pacifista hasta la lucha armada. Cualquiera de estas acciones son llevadas a cabo racionalmente dado que el *accionar fundamentalista*, al igual que otras conductas humanas, está referido a una estructura de reglas y/o normas y precisamente por esto son acciones significativas y coherentes, tanto para el propio sujeto como para quien, o en medio de quien, o con quien obra el sujeto. Encontramos además que esta racionalidad sería una mezcla de racionalidad con arreglo a fines y con arreglo a valores fluctuando continuamente sus acciones entre un tipo de racionalidad y el otro. La acción racional con arreglo a valores determinada por la creencia consciente en el valor intrínseco (sea ético, estético o religioso) de un determinado comportamiento, independientemente del éxito que se obtenga. La acción racional con arreglo a fines se basa en la previsión del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres y utiliza esas expectativas como condiciones o medios para el logro de sus propios fines. El fundamentalista en el terreno privado funciona con la racionalidad con arreglo a valores (lo religioso). Y en el terreno público actúa mayoritariamente con la racionalidad con arreglo a fines (lo político). Consideramos esta cuestión así dado que el objetivo de los fundamentalistas es trasladar a toda la sociedad su racionalidad con arreglo a valores, pero para ello hay que poner en marcha una serie de requisitos para los que se da una racionalidad con arreglo a fines.

Ejemplos que reafirmarían la racionalidad con arreglo a fines sería el carácter anti-sistema de los fundamentalismos. En el caso de nuestras sociedades se trata de movimientos antimodernos. Hay quienes sostienen que el fundamentalismo es un fenómeno moderno pero antimoderno o en palabras, por ejemplo, de Shmuel Eisenstadt: el fundamentalismo se trataría de una “moderna utopía jacobina antimoderna”. Con esto se vendría a decir que el fundamentalismo sería como una especie de costilla de la modernidad. Según este autor existen algunos rasgos de modernidad en los movimientos fundamentalistas: en primer lugar pone como ejemplo el hecho de funcionar a menudo sobre un modelo político inspirado en una rígida disciplina, un modelo que el autor señala que políticamente hablando se puede calificar de partido único. Y en segundo lugar menciona el hecho de recurrir desprejuiciadamente a los lenguajes y tecnologías de comunicación de masas modernos.

Nosotros pensamos que esto es así en los casos de fundamentalismos contemporáneos pero que este planteamiento resulta insuficiente cuando hablamos de fundamentalismos a nivel conceptual, dado que desde esta perspectiva no se explicarían, por ejemplo, los fundamentalismos surgidos en etapas pre-modernas. Por esto hablamos de fundamentalismos como anti-sistema y no anti-modernos. Estas posiciones tienen claros componentes subversivos en el sentido de que interpretamos también los fundamentalismos como una reacción a las circunstancias concretas vividas en determinados contextos. Los fundamentalismos se interpretan como alternativa, incluso como una forma de resistencia a dichas circunstancias o contextos. En el caso, por ejemplo, de algunos fundamentalismos antimodernos se pueden ver como la reacción entre otras cuestiones a la pérdida de identidad como al panorama social y político que se vive en diferentes contextos. Autores como Pace y Guolo señalan que, si la modernidad trajo lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo junto con el eclipse de sus instituciones sagradas, el fundamentalismo reacciona dando lugar a sentimientos y temores quizás producidos por un acelerado desarrollo tecnológico y por desarraigo y atomización social propios de la sociedad moderna<sup>44</sup>.

Es al ver las dimensiones del fundamentalismo cuando mejor apreciamos que conservadurismo, integrismo, integracionalismo y tradicionalismo son característicos del fundamentalismo y nunca sinónimos. Observaremos que dentro de las dimensiones citadas como características del fundamentalismo están incluidas las características de los términos mentados. Por ejemplo queda reflejada como características del fundamentalismo la posición en cuanto a la mediación religiosa del integrismo, también queda de manifiesto la cuestión de que el texto sagrado no puede cambiarse, idea que defiende el tradicionalismo. Queda también reflejada la dimensión social de la búsqueda de influencia de la religión en la vida social por parte del conservadurismo o la búsqueda también, por parte del integracionalismo, de que la vida, tanto individual como social sea regulada por lo religioso.

<sup>44</sup> E. PACE, - R. GUOLO, *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006, 124.

## 5. Algunas conclusiones

Nuestra definición de fundamentalismo se presenta como una herramienta útil para estudiar los fundamentalismos en la actualidad; entendemos, a su vez, que el término fundamentalismo es un concepto que necesita siempre de continua revisión y reconstrucción debido a la metamorfosis que conllevan en la actualidad los fenómenos sociales, específicamente éste. Como conclusión vemos óptimo insistir en la idea de que no serían fundamentalismos aquellos que entendidos como tales no tienen ambas dimensiones citadas (religiosa y política). De igual manera no podemos hablar de fundamentalismo si no existe el componente social que hemos decidido llamar “accionar fundamentalista”, que se basaría en la orientación social de la acción en base a la interpretación fundamentalista de las dos dimensiones citadas. Por estas razones es por lo que no se puede hablar científicamente de fundamentalismo cultural, neoliberal, democrático, etc. Una vez acotadas estas cuestiones relativas al concepto, sólo nos queda también recalcar la idea de que actualmente el término fundamentalismo carece de términos sinónimos dado que conceptos como integrismo, integracionalismo o conservadurismo y tradicionalismo son característicos del fundamentalismo que se pueden ubicar en las dimensiones citadas siempre haciendo referencia a características del fenómeno, nunca describiéndolo en su totalidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALÍ, T., *El choque de los fundamentalismos: Yihads, cruzadas y modernidad*, Alianza, Madrid 2005.
- ALSAYYAD, N., CASTELLS, M., *¿Europa musulmana o Euroislam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Alianza, Madrid 2003.
- AMSTRONG, K., *El Islam*, Mondadori, Barcelona 2001.
- ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas*, FCE, México 1993.
- ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004.
- BARBER, B., *Jihad Versus McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, Editorial Ballantine Books, New York 1995.
- BARR, J., *Fundamentalism*, Westminster Press, Philadelphia 1978.

- BERIAIN, J., "Modernidades múltiples y encuentro entre civilizaciones", *Papers* 68 (2002).
- BOFF, L., *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*, Editorial Sal Terrae, Santander 2003.
- BRUCE, S., *Fundamentalismo*, Editorial Alianza, Madrid 2003.
- BURKE, B., *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Ediciones Rialp, Madrid 1989.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Editorial PCC, Madrid 1994.
- CASTELLS, M., *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. 2: El poder de la identidad., Editorial Alianza. Madrid 2003.
- CEBRIAN, J. L., *El fundamentalismo democrático*, Editorial Taurus, Madrid 2004.
- EISENSTADT, E., *Fondamentalismo e modernità*, Editorial Laterza. Roma-Bari 1994.
- GELLNER, E., *La guerra y la violencia en antropología y política en revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Editorial Gedisa, Barcelona 1997.
- GELLNER, E., *Posmodernismo, razón y religión*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona 1994.
- GIDDENS, A., *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Editorial Taurus, Madrid 2000.
- GOYTISOLO, J., "Entrevista" en *El País*. (22 de diciembre) 1991.
- HALLIDAY, F., "El fundamentalismo en el mundo contemporáneo", 2000, en <http://www.ideasapiens.com/actualidad/politica/internacional/fundamentalismocontemporaneo.htm> citado 23 de junio 2009.
- HOBBSAWM, E., *Entrevista sobre el siglo XXI*, Editorial Crítica, Barcelona 2001.
- HUNTINGTON, S., *El choque de las civilizaciones*. Editorial Paidós, Barcelona 1997.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Editorial Anaya & Mario Muchnik, Salamanca 1991.
- KEPEL, G., *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Ediciones Península, Barcelona 2000.
- KIENZLER, K., *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Editorial Alianza, Madrid 2002.
- LAWRENCE, B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Harper and Row, New York 1989.
- LENOIR, F., *Las metamorfosis de Dios*, Editorial Alianza, Madrid 2003.

- MADAN, T., *Modern Myths, Locked Minds*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- MARTY, M., APPLEBY, S., *Fundamentalisms Comprehended*, University of Chicago Press, Chicago-Londres 1995.
- MARTY, M., APPLEBY, S., *Fundamentalisms and Society*, Londres-Chicago: University of Chicago Press 1993.
- MARTY, M., APPLEBY, S., *Fundamentalisms Observed, Vol. 1 of the Fundamentalism Project*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- MEYER, T., *Fundamentalismus in the modernen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1989.
- PACE, E. - GUOLO, R., *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006.
- QUTB, S., *Hitos del camino*, Milestones, Indianápolis 1990.
- RIESEBRODT, M., *Picus Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, University of California Press, Berkeley 1993.
- ROY, O., *L'échec de l'Islam politique*, Seuis, Paris 1992.
- ROY, O., *The failure of political Islam*, Tauris, London 1994.
- STIGLITZ, J., *El malestar en la globalización*, Editorial Taurus, Madrid 2007.
- STOLCKE, V., *Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión en Extranjeros en el Paraíso*, Virus, Barcelona 1994.
- TAMAYO, J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Editorial Trotta, Madrid 2004.

Artículo recibido el 5 de abril de 2011

Artículo aceptado el 16 de mayo de 2011



## **SANTIAGO: ESTRUCTURA Y RETÓRICA DE LA INTEGRIDAD**

### **SANTIAGO: STRUCTURE AND RHETORIC OF INTEGRITY**

**Francisco Mena Oreamuno<sup>1</sup>**

Universidad Nacional de Costa Rica. Heredia, Costa Rica

#### **Resumen**

La estructura del Escrito de Santiago ha sido marcada por la perspectiva parenética de M. Dibelius. Poco a poco se ha ido construyendo una visión que modifica o se opone a dicha posición. En este artículo se presenta una estructura marcada por el balance entre sus partes. Estructura que está marcada por eje de la Sabiduría y la tradición sapiencial y desde ellas de la completud/integridad en el marco de los combates por el honor adscrito.

**Palabras clave:** Santiago, completud/integridad, estructura retórica, sabiduría.

#### **Abstract**

The Epistle of James is not a collage of paraenetical sayings as Martin Dibelius pointed out in his 1920's Commentary. The new currents on James's Structure are going in the opposite way, taking James as a whole structured work. In this article I propose a structure of James balanced and integrated in its different parts. Structure which carries on the axis of Wisdom, and the biblical Wisdom literature and traditions, from this, the perspective of wholeness inside the cultural matrix of the combats for ascribed honor.

**Key words:** James, wholeness, rhetorical structure, wisdom.

<sup>1</sup> Doctor en teología bíblica. Catedrático de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Correo: fcomena@yahoo.com

## Perspectivas y problemas de la estructura de Santiago

Hace varios años tuve la oportunidad de recibir la *revista RIBLA* 31 que trata la Carta de Santiago. Entre sus artículos me impresionó el primero “Propuesta de estructuración de la Carta de Santiago”, escrito por Cristina Conti<sup>2</sup>. La propuesta de Conti es el primer esfuerzo latinoamericano para resolver el problema presentado por Martin Dibelius, quien afirmó que “el documento entero carece de continuidad en su pensamiento” y que como tal no ofrece ninguna coherencia<sup>3</sup>. Dibelius resume su estudio de la siguiente forma:

habiendo examinado las partes varias del documento con respecto a su carácter literario podemos designar la “Carta” de Santiago como parénesis. Por parénesis queremos decir un texto que ata juntas admoniciones de contenido ético general. Los dichos parenéticos ordinariamente responden asimismo a una específica (aunque quizá ficcional) audiencia, o al menos aparece en una forma de mandato o síntesis. Este es un factor que les diferencia de los gnomologium, que es meramente una colección de máximas<sup>4</sup>.

Por esta razón, la propuesta integradora de Conti supone una comprensión del escrito que muestra una articulación de pensamiento más allá de

<sup>2</sup> C. CONTI, “Propuesta de estructuración de la Carta de Santiago”, *RIBLA* 31 (1998) 7-29.

<sup>3</sup> M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *James. A Commentary on the Epistle of James*, Fortress Press, Philadelphia 1975, 2. Taylor resume la incidencia de la propuesta de Dibelius: «Dibelius’s arguments set the tone of Jamesian studies for the next fifty years. Marxsen, for example, noted in his introduction to the New Testament that in James one is ‘struck immediately by the fact that there seems to be no particular pattern’ (1968: 226). Likewise, Perrin argued that James defies a structural analysis and that insights applicable to other texts in the New Testament ‘simply do not apply to the homily of James’ (1974: 256). Even as recently as 1980, Laws, while not giving a full discussion of structure in her commentary, followed an approach that perceives little or no connection between successive paragraphs (Laws 1980). Others adopted a similar approach (Easton 1957; Barclay 1960; Reicke 1964; Mitton 1966; Cantinat 1973)»; Cf., M. TAYLOR, “Recent Scholarship on the Structure of James”, *Currents in Biblical Research* 3 (2004) 89.

<sup>4</sup> M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *James, A Commentary on the Epistle of James*, o.c., 3. También S. R. LLEWELYN, “The prescript of James”, *Novum Testamentum XXXDC/4* (1997) 386. Según esto se podría comparar de algún modo a Santiago con el *Enquiridión* de Epícteto.

la idea de una colección ampliada de dichos y, en consecuencia, daría pie para rechazar la afirmación de Dibelius que ve a Santiago como un texto incoherente. Conti expresa la tendencia que es dominante en este momento en torno a la estructura de Santiago como lo destacan Taylor y Guthrie:

Many see in the Letter of James a chiasitic arrangement of themes; others propose a more straightforward thematic development; several appeal to rhetorical analysis; while still others take a mediating position between Martin Dibelius and more recent approaches, suggesting that the letter is coherent but defies elaborate attempts at depicting a neatly packaged structure. Amidst this diversity, however, there are areas of emerging consensus. For example, while recognizing the enormous contribution of Dibelius to the study of James, modern scholars have reassessed his once-dominant form-critical conclusions, so that James is now widely perceived to be an intentionally ordered, coherent composition, rather than a stringing together of loosely connected units lacking continuity of thought<sup>5</sup>.

Dentro de esta nueva tendencia John H. Elliot escribió en 1993 el artículo "The Epistle of James in Rhetorical and Social-Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication"<sup>6</sup> en donde cruza dos acercamientos exegéticos diferentes: el estudio retórico y el estudio socio-científico. Elliot considera que el tema principal de Santiago se presenta al inicio (1.3-4) y concierne al tema de la completud y totalidad y sus opuestos implicados división y fragmentación<sup>7</sup>. El autor organiza la estructura del escrito definiendo en cada sección una proposición en negativo y otra en positivo:

A través del cuerpo del argumento (1-13-5.12) el autor elabora sobre la materia tratada en su introducción y direcciones, instancias de su tema básico, división y totalidad, con series de contrastes tratando los temas

<sup>5</sup> M. TAYLOR-G. GUTHRIE, "The Structure of James", *The Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006) 681-682.

<sup>6</sup> J. H. ELLIOT, "The Epistle of James in Rhetorical and Social-Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication", en: J. NEYREY-E. STEWART, *The Social World of the New Testament*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2008, 105-122.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 105.

de duda y vacilación versus confianza/fe; separación versus integración del oír y el hacer, fe y acción; parcialidad versus imparcialidad; duplicidad versus sinceridad; discurso controlado versus incontrolado; guerra y discordia versus armonía y paz; amistad con la sociedad y el demonio versus amistad con Dios; jactancia arrogante versus humildad; inestabilidad versus perseverancia; polución versus pureza. En el todo, el escrito es apropiadamente descrito como una *Korrekturschreiben* (carta de corrección) (Popkes 1986, 209) en el cual afirmaciones negativas sobre una conducta fragmentada o dividida son contrapuestas a exhortaciones positivas sobre la completud y la santidad<sup>8</sup>.

Queda así marcada la nueva tendencia en los estudios sobre Santiago: se trataría de un escrito bien estructurado.

### Acercamiento propuesto para leer Santiago

El criticismo retórico<sup>9</sup> es el método que comúnmente he usado para hacer relectura de la Biblia. Se busca identificar los patrones de argumentación de los textos poniendo el acento en la forma y en cómo esta persuade a un auditorio. El método implica la oralidad que es propia de la cultura que subyace al Segundo Testamento<sup>10</sup>. Por eso un texto bíblico está diseñado para ser recitado/leído en voz alta<sup>11</sup>, su consistencia se enmarca dentro de las condiciones propias de la conversación, de ahí que las repeticiones de palabras, frases o ideas engarzan con la forma de conversar de su tiempo. Se trata de textualidades (R. Barthes), de conversaciones que reviven los

<sup>8</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>9</sup> Para entender el desarrollo de este método recomiendo: T. H. OLBRICHT, "Rhetorical Criticism in Biblical Commentaries", *Currents in Biblical Research* 7/11 (2008); B. WITHERINGTON, *New Testament Rhetoric. And Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Cascade Books, Oregon 2009; J. D. HESTER-J. D. HESTER, *Rhetorics and Hermeneutics*, T&T Clark International, New York 2004, 129-144.

<sup>10</sup> B. WITHERINGTON, *New Testament Rhetoric. And Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, Cascade Books, Oregon 2009, 2.

<sup>11</sup> G. DOWNING, "Word processing in the Ancient World: The Social Production and Performance of Q", *JSNT* 64 (1996) 29-48. «Loveday Alexander has recently reminded us of the very widespread preference for "the living voice", adducing evidence from Plato through to Galen and beyond... Kenneth Quinn, "the written text played very much the role which the printed score of a musical composition plays today... you acquired a copy with the intention of having it performed for you...».

entretejidos humanos en la convivencia. No se lee, por decirlo de algún modo, un texto del Segundo Testamento, se vuelve a vivir y por esta condición las palabras no son símbolos, sino que, para la persona creyente, éstas son efectivamente poderosas en sí mismas<sup>12</sup>.

Por eso las estructuras literarias son dimensiones de un juego de relaciones sociales, de ahí que la comprensión del lenguaje en la experiencia humana es un punto crucial. Éste no es comunicación sino interacción<sup>13</sup>. Se acentúa que todo cuanto conversamos tendrá siempre un efecto concreto en nuestra manera de vivir. La retórica antigua supone este efecto: se habla/escribe con el propósito de persuadir en el marco de un reconocimiento compartido del mundo<sup>14</sup>.

El concepto moderno de comunicación no es el más adecuado para comprender el fenómeno de los textos en la antigüedad. No es una cuestión de dar y recibir información, más bien se trata de una cuestión de con-vivir, de hacer la vida en común y por eso la interacción social en sociedades orales tiene que ver con la forma como los seres humanos en esas sociedades vivencian las cosas significativas. Así, el persuadir no es sólo una cuestión “publicitaria” si no parte de las tramas propias de la construcción de grupos y comunidades, es la vida concreta la que pasa a través de los textos, de allí que la textualidad no es otra cosa que la situación en donde los seres humanos entretejen sus vidas. El texto, entonces, no es un artefacto, no es objetivo, ni tiene la pretensión de hacerse fidedigno a través de pruebas empíricas a favor de una tesis, se trata de una direccionalidad de la emoción<sup>15</sup>. Ésta, en las sociedades del Mediterráneo antiguo, está imbricada en la tensión honor-vergüenza<sup>16</sup>. La textualidad que encontramos en el Segundo Testamento muestra las diversas formas en que Jesús, el Cristo, se

<sup>12</sup> B. WITHERINGTON, *New Testament Rhetoric And Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*, o.c., 3.

<sup>13</sup> G. DOWNING, “Word processing in the Ancient World: The Social Production and Performance of Q”, *JSNT* 64 (1996) 29-48. El autor señala que la producción de un texto es un complejo evento comunal aun y cuando, de hecho, exista un autor.

<sup>14</sup> L. YAGHJIAN, “Ancient Reading”, en: R. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers, Nashville 1996, 207.

<sup>15</sup> W. SHINER, “Applause and Applause Line in the Gospel of Mark”, en: J. D. HESTER-J. D. HESTER, *Rhetorics and Hermeneutics*, o.c., 129-144.

<sup>16</sup> B. MALINA, *The New Testament World, Insights From Cultural Anthropology*, John Knox Press, Louisville 1981, 25-50; J. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 11-28.

entreteje en las vidas de las personas como experiencia significativa y, por ende, como cosa viva y dispuesta para ser emulada, revivida en el día a día.

Pero si el eje cultural fundamental se puede tipificar dentro de la tensión honor-vergüenza, lo que se diga de Jesús jugará un papel en esa tensión. Un hombre que no tiene padre, que es un vagabundo, que ha abandonado a su familia, que no tiene una casa, y que se hace seguir por personas que han abandonado su propia casa, a su familia, supone, sin duda, ser copartícipes de algo vergonzoso. Esto explica por qué luego de la segunda generación de seguidores, los evangelistas recuperaron de formas tan diversas su persona: le construyeron genealogías, ubicaron sus acciones dentro de tradiciones honorables (por ejemplo, como ecos de los profetas del Primer Testamento), reforzaron sus actos con voces del cielo y con revelaciones cósmicas, y demás.

Por todo esto, la convivencialidad en la lealtad a Jesús y de este a Dios necesitó que se le diera un rango de honor mayor y sostenible para que esa lealtad fuera viable en su mundo. En ese sentido los textos necesitan una aproximación coherente con dicho mundo. La retórica sería la búsqueda de los patrones diseñados en las conversaciones entretajadas en los textos, y eso hace de los textos sujetos plurales y performativos. La necesidad actual de encontrar un sentido único a un texto es con mucho semejante a rendirle culto al becerro de oro en el desierto<sup>17</sup>. Por esa razón, yo no sigo la línea de estudio retórico que busca especificar ni las formas retóricas ni la función retórica de los textos. Más bien busco identificar las estructuras que forman el diseño de las argumentaciones y ver en ese diseño el diseño de las comunidades.

Para ese efecto será necesario apuntar al dispositivo literario de la inclusión, el cual tiene como principio la repetición estratégica de palabras, frases o ideas en distintos lugares de un texto que indican núcleos de relación de la experiencia humana que se desea subrayar<sup>18</sup>. En este punto me acerco a la intención de Cristina Conti sólo que considero importante utilizar un principio que he ido identificando a lo largo de los años y que he llamado simplemente “balance”. La idea subyacente es que los textos ten-

<sup>17</sup> W. WUELLNER, “Reconceiving a Rhetoric of Religion: A Rhetoric of Power as the Power of the Sublime”, en: J. D. HESTER-J. D. HESTER, *Rhetorics and Hermeneutics*, o.c., 26.

<sup>18</sup> M. TAYLOR-G. GUTHRIE, “The Structure of James”, o.c., 683.

derán a tener un equilibrio en sus estructuras de modo que las repeticiones constituyan un ritmo y éste sea un mecanismo efectivo de escucha participativa. Aunque no le da tal nombre, Jean Irigoín, en su estudio del Prólogo del Cuarto Evangelio, muestra que la estructura del poema (Jn 1.1-18) está dispuesta en dos grandes secciones que están constituidas por subsecciones bien definidas por el número equivalente de consonantes tónicas. Ese ejercicio es un ejemplo de balance<sup>19</sup>. En el caso de Santiago la estrategia de contar sílabas tónicas no me ha parecido la más pertinente, ya que no se trata de un poema, es prosa, pero una prosa no discursiva como en el caso de Pablo, sino un tipo de prosa sapiencial en donde los ejemplos se entrelazan a dichos y proverbios cuyo valor abre y cierra en sí mismos.

### **Santiago: sabiduría, completud-integridad**

Un primer acercamiento al nicho cultural de Santiago es el ambiente sapiencial. El vínculo entre los escritos sapienciales y Santiago es un tema que requiere ser subrayado<sup>20</sup>. El escrito abre con este tema: “Si alguno de vosotros tiene falta de sabiduría, pídala a Dios,” (1.5), el tema se retoma con mayor profundidad en el capítulo 3.13ss. Severino Croatto ha mostrado la relación de Santiago con el libro de la Sabiduría<sup>21</sup> y en mi artículo “Pruebas: formadoras de integridad” he podido mostrar la relación entre Santiago 1 y Eclesiástico 2<sup>22</sup>.

Pero también Proverbios juega un papel en el pensamiento de Santiago. Entre los pasajes significativos puede subrayarse Pr 10.1-11.15 y 14.1-35, en ambos casos se entretrejen juegos de relaciones entre boca, hablar, sabi-

<sup>19</sup> J. IRIGOÍN, “La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18)”, *Revue Biblique* 77 (1971) 24-41.

<sup>20</sup> P. HARTIN, *James and the Q sayings of Jesus*, Sheffield Academic Press, England 1991, 44-80; M. A. POWELL, *Introducing the New Testament. A Historical, Literary, and Theological Survey*, Baker Academic, Michigan 2009, 449. Hartin resume: «The Epistle of James... main purpose the giving of practical wisdom advice to its readers on how to lead their lives. In this sense James appears above all as a wisdom teacher concerned with providing advice that his readers should follow. James, too, combines the eschatological, prophetic, and deuteronomistic perspectives with wisdom»; Cf., P. HARTIN, *James and the Q sayings of Jesus*, o.c., 79.

<sup>21</sup> J. S. CROATTO, “La carta de Santiago como escrito sapiencial”, *RIBLA* 31 (1998) 24-42.

<sup>22</sup> F. MENA, “Pruebas: formadoras de integridad”, *Revista Ecuémica* (2003), 101-142.

duría, justicia, rectitud, integridad, mientras que, a la vez, se muestra con toda claridad cómo la boca/hablar de las personas malvadas genera violencia, calumnia, mentira. Esta tensión puede observarse en St 1.19-21 y 3. Pr 10.9 recoge esta dimensión de lo torcido y lo recto: “Quien procede sinceramente, camina seguro; el tortuoso queda descubierto” (Trad. Alonso Schökel y Vílchez). Alonso Schökel y Vílchez indican: “El término *tm* significa, en primer lugar, la integridad moral, la perfección; puede calificar un hablar entero, no dividido, no doble, sincero (véase Am 5.10; Jos 24.14; Jue 9.16). La antinomia de *’qš* favorece esa especificación del sentido. Resulta así una leve paradoja que el que se esconde en recovecos y subterfugios es reconocido, queda descubierto y desenmascarado”<sup>23</sup>.

Así como St 1.5 apunta a la sabiduría como una búsqueda fundamental, también 1.4 indica el motivo de fondo de todo el escrito: “pero la paciencia ha de ir acompañada de obras perfectas para que sean perfectos e íntegros sin que dejen nada que desear” (Trad. BJ). El tema, entonces, es la calidad de vida: una vida perfecta, íntegra, completa y esta calidad tiene como suelo fértil las tradiciones sapienciales.

La sabiduría tiene que ver con el vivir bien y el éxito en la vida y esto supone una disciplina que integra toda la existencia:

El bienestar apunta a un modo de existencia, de ser y hacer, que resulta del proceso de llegar a ser sabio. A través de la disciplina (*mûsâr*) las virtudes sapienciales serán actualizadas en la vida que continua en la búsqueda de la sabiduría, que, aunque continuamente buscada, nunca es totalmente poseída (Pr 1.2-7). Esta esfera del bienestar, o bendición, fue un estado de existencia en la cual el sabio vivió en armonía con el mundo, con otras personas, y más importante, con el creador. Desde que el sabio no contrasta las cosas materiales con valores inmateriales, el éxito incluye ambos elementos tangibles e intangibles: prosperidad y larga vida, pero también honor y felicidad<sup>24</sup>.

A esto se refiere el concepto de completud: vivir en rectitud, justicia y equidad (Pr 1.1-7). Es una forma de vivir que realiza el orden del mundo

<sup>23</sup> L. ALONSO SCHÖKEL-J. VÍLCHEZ, o.c., 262.

<sup>24</sup> L. PERDUE, “Wisdom in the Book of Job”, en: L. PERDUE; SCOTT, B-W. WISEMAN (eds.), *Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie*, W/JKP, Louisville 1993, 77.

según Dios<sup>25</sup> y mantiene a la comunidad alejada del caos. Quienes se dejan guiar por sus pasiones engendran violencia (Pr 1.10-15) y toda clase de destrucción (Pr 1.20-33) y esta constante amenaza de regresar al caos primordial se experimenta como una realidad, por ende, el guardar la ley y los mandamientos de Dios implica responder fielmente al Creador que tiene todo firmemente bajo control<sup>26</sup>.

Jerome Neyrey entiende que el tema de la completud es significativo para Santiago:

Completud tiene que ver también con la integridad del pensamiento y la acción humana. Santiago señala que la verdadera religión debe incluir acciones correctas, así que lo que se vive en el corazón y la mente se muestra en manos y pies también. Santiago describiría cualquier distinción entre “fe” y “obras” como un sinsentido, porque la verdadera justicia significa una completud del creer y la conducta (2.17-26). En esta misma vena, Pablo llama a la completud de conversión cuando exhorta a la iglesia a “vivir una vida valiosa acorde con su llamado” (1Tes 2.12). Contrariamente, existe el horror de la hipocresía, el pecado mismo del vivir dividido, mediante lo que uno hace con manos y pies, como conducta externa, está divorciado de la interioridad del corazón (Mt 6.1-18; 23.13, 23-30)<sup>27</sup>.

Efectivamente la completud es un tema central en Santiago y se puede traducir por integridad que sería un término más contextual a nuestra cultura. El concepto de completud está imbricado con temas relativos a la pureza, perfección y demás en Lv 19 cuyo verso 18 es citado en Santiago 2.8. El trasfondo de Lv 19 en Santiago va más allá de la cita en 2.8 en donde

<sup>25</sup> «Dios ha creado el mundo con un orden fundamental. Labor del hombre sabio es investigarlo, respetarlo en la naturaleza o cosmos y en la vida social e individual, de tal manera que su actitud ante este orden, así querido y establecido por Dios, determinará su rectitud o justicia ante Dios y ante los hombres» Cf., L. ALONSO SCHÖKEL-J. VILCHEZ, *Proverbios*, 80-81.

<sup>26</sup> J. CRENSHAW, “The concept of God in Old Testament Wisdom” en: L. PERDUE; SCOTT, B-W. WISEMAN (eds.), o.c., 10.

<sup>27</sup> J. NEYREY, “Wholeness”, en: B. MALIN-J. PILCH (eds.), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, USA 1998, 205-206. También Martin subraya este tema como un aspecto central en el pensamiento de la obra R. MARTIN, *James*. Thomas Nelson Publishers, Nashville 1988, xxix-xxxii.

“amarás a tu prójimo” se considera la ley regia<sup>28</sup>. También Lv 19.13: “No oprimirás a tu prójimo ni le robarás. No retendrás el salario del jornalero en tu casa hasta la mañana siguiente.”; que tiene una referencia en St 5.4; y Lv 19.15: “No cometerás injusticia en los juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al grande: con justicia juzgarás a tu prójimo”, que es evidente en Santiago 2.1, 4.

Dentro de dicho marco se encuentra un tema que relaciona ambos textos: el tema de la lengua y lo concerniente a las rivalidades que provienen de la sabiduría terrenal (St 3.13-18) y tiene un eco en Lv 19.16. Así que junto al eje antropológico pureza/impureza hay que ubicar el eje del chisme como detonante del escrito, en este caso es el capítulo 3 de Santiago en donde este eje se manifiesta con claridad. El concepto de blasfemia en 2.7 pertenece al campo semántico del chisme como dinámica social propia de las culturas colectivistas y que es un medio para realizar las luchas por defender o adquirir honor<sup>29</sup>. La fidelidad a la ley completa asegura, para Elliot, la integridad personal, la armonía social y la unión con el Dios Santo<sup>30</sup>. El chisme, en tanto hablar mal del otro, sería una de las amenazas que obedecen a la concupiscencia y la dualidad y que afectan el marco de la completud que es propia de una persona íntegra, esto apoya definitivamente la interacción de Santiago, Lv 19 y los textos sapienciales (Por ejemplo: Pr 12-13; 20 (20.7: “El justo camina en la integridad ¡Dichosos sus hijos después de él!”), también 20.9); Si 5.2, 3, 9, 10, 11, 13; 6.1).

La tensión entre ricos y pobres puede comprenderse dentro de la tensión completud y división; ésta, a su vez, en el marco de la sabiduría (Ver Pr 14, especialmente 14.31: “Quien oprime al débil-pobre, ultraja a su Hacedor; mas el que se apiada del pobre, le da gloria”). La traducción del griego (LXX) sería en su segundo hemistiquio: “mas el que (lo = a su hacedor) honra, hace misericordia al pobre”. Proverbios apunta a la relación entre el pobre y Dios (así también Dt 15.1-11, especialmente v.9 hacia el final indi-

<sup>28</sup> L. T. JOHNSON, “The use of Leviticus 19 in the Letter of James”, *JBL* 101/3 (1982) 391-401. El artículo muestra las dependencias literarias entre ambos escritos, en mi caso bastará con señalar la cercanía ideológica.

<sup>29</sup> F. MENA, *El escrito sapiencial de Santiago: un peregrinaje por la integridad*, EUNED, San José 2009, 90-91.

<sup>30</sup> J. H. ELLIOT, “The Epistle of James in Rhetorical and Social-Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”, o.c., 117.

ca: “él (el pobre) apelaría a Yahveh contra ti y te cargarías con un pecado”: LXX: “será en ti un gran pecado”, para el equivalente hebreo *ht´* véase: Lv 19.17, 22). El pecado en Dt no se ve como un acto específico en el camino de la persona sino que consiste en la forma que toma el camino de la vida de esa persona: recto-justo, o errado (sentido de *ht´* en el hebreo), la acción pecaminosa implica a la totalidad del ser humano que se aparta del camino de justicia, este es el sentido de la Ley y de los mandamientos: “Cierto que no debería haber ningún pobre junto a ti, porque Yahveh te otorgará su bendición en la tierra que Yahveh tu Dios te da en herencia para que la poseas, pero sólo si escuchas de verdad la voz de Yahveh tu Dios cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy” (Dt 15. 4-5). La completud implica el abrazar con el corazón los mandamientos y en ellos construir una manera de relacionarse justamente, por lo menos, con el prójimo.

Tomando la completud como clave de lectura de Santiago y con la ayuda de Lv 19 surge una propuesta que es consistente y que por otro lado ubica el texto dentro de un ambiente cultural concreto. El hablar no sólo hace referencia a la forma como en las culturas colectivistas se establecen las relaciones de alianzas, sino en cómo redistribuir la confianza en el otro o la desconfianza, cómo promover el honor ajeno o destruirlo, en fin, cómo construir una comunidad y establecer de la forma más efectiva la posición de cada persona dentro de ella con miras a potenciar o reducir las interacciones sociales. Dicho de otro modo, Santiago lidia con el problema del honor como mediación del poder dentro de la comunidad. Así, quien “deshonra al pobre” y da el buen lugar al rico muestra su doble corazón y, por ende, establece dentro de la comunidad la estructura de valores que son propios del mundo apartándose de Dios.

### **El vocativo “Hermanos míos”: situación socio-cultural y completud**

La pista más importante para comprender el ambiente vital de Santiago se encuentra en St 3.1-2: “Hermanos míos, no os hagáis maestros muchos de vosotros, sabiendo que recibiremos mayor condenación. Todos ofendemos muchas veces. Si alguno no ofende de palabra, es una persona perfecta/

completa, capaz también de refrenar todo el cuerpo”. Dibelius-Greeven ya habían señalado que este es el único lugar en donde el autor de Santiago informa algo sobre sí mismo<sup>31</sup>. Él se incluye, a través del uso de la primera persona, dentro de los Maestros: “recibiremos” y “todos ofendemos”. Esta confesión supone la condición del autor, el lugar vital desde el cual habla y a quién se dirige: otros maestros. De este modo se marca su tono y su perspectiva, reforzando la idea de que Santiago es un escrito sapiencial.

Se sigue de esa observación que la fórmula “Hermanos míos” en vocativo supone, no una admonición para toda la comunidad, sino la interacción con un grupo que comparte una vocación similar. Esta fórmula se encuentra 11 veces en Santiago (St 1.2, 16, 19; 2.1, 5, 14; 3.1, 10, 12; 5.12, 19) prácticamente la mitad de las veces que sucede en todo el Segundo Testamento.

La exhortación de Santiago va dirigida a los maestros o a quienes pretenden serlo y está marcada por el punto central de su argumento: la completud/integridad (*teleios* en griego, así en 1.4, 17, 25; 3.2). En el capítulo 2, en los versos 1 y 14, la integridad apunta a acciones en donde se subraya la no dualidad que es propia de la persona de doble corazón: no hacer acepción de personas y la integración de fe y obras. Del mismo modo, la dualidad muestra la falta de integridad en 3.10 y 12 en donde de una misma boca surgen bendición y maldición, junto con las imágenes de la higuera y la fuente de agua, la exhortación en el verso 10 concluye: esto no debe ser así. En 5.12 el llamado es a no jurar, sino al compromiso con una posición, lo que de nuevo nos lleva a pensar en la integridad. En 5.19-20, que resulta el final del texto, se señala el compromiso de aquellos maestros de hacer volver a la persona extraviada. Dato, este último, que engarza con 1.16. Observemos también que la sección en donde falta esta fórmula es en la sección 4.1-5.6 lo que indica que Santiago se refiere a otro grupo al que

<sup>31</sup> M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *James. A Commentary on the Epistle of James*, o.c., 183. También Davids entiende en que en el verbo “recibiremos” el autor se incluye entre los maestros “él se considera un Maestro”; P. DAVIDS, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1982. También Broseend subraya la importancia de esta autoidentificación. Indica la significación especial del uso de la primera persona en Santiago que solo aparece aquí y 5.11, además de la autodefinition como “Siervo” en 1,1; Cf., W. BROSEND II, *James & Jude*, Cambridge University Press, United Kingdom 2004, 93ss. Martin señala «It is primarily the teachers in the community who are causing dissension and division... Those in his line of sight are evidently leaders who are summoned to control and guide the course of the church’s life and destiny» Cf., R. P. MARTIN, *James*, o.c., 104.

tipifica de la forma más clara posible “Adúlteros” y que hace referencia a los ricos del capítulo 2.1-13.

Es interesante contrastar estos datos con el uso de la palabra verdad en 1.18: la palabra de verdad es la que nos ha dado a luz; en 3.14: creer que la sabiduría puede mezclarse con los celos y las rivalidades es una manera de mentir/engañarse contra la verdad y en 5.19 tiene que ver con el esfuerzo del “Hermanos míos” para hacer volver a quien se haya apartado de la verdad. La verdad es la calidad de la palabra que engendra y por la cual el “nosotros” se constituye en primicias de lo que ha sido creado, por ende, y siendo que la sabiduría viene de lo alto, allí donde está el Padre de las luces, engañarse con una vida realizada en el doble corazón supone una negación de la constitución de quienes afirman ser fieles a Dios, de modo que aquel que logre hacer regresar a quien se aparte de la verdad tendrá una recompensa. Así, pues, esta es la tarea de las personas maestras de la comunidad, se dan ejemplos: los profetas, Job o Abraham y Rahab, que son ejemplos de integridad en la perspectiva del autor.

Una persona completa/íntegra es aquella que tiene todo su cuerpo y cuyo cuerpo está puro, es decir que no carece de partes (amputaciones) o cuyas partes funcionan bien (caso contrario: personas no videntes, sordas, mudas, con enfermedades de la piel, entre otras):

Lo contrario de completud es la condición dividida. Algunas divisiones internas resultan de la decepción, cuando los hipócritas enmascaran un mal corazón con una correcta conducta externa. Otras resultan de una incompleta conversión. Santiago exhorta a algunos diciendo “limpien sus manos, pecadores, y purifiquen sus corazones, ustedes de doble corazón” (4.8); manos y corazón deberían ambos estar limpios... Santiago nota también que algunos que oran son de doble corazón (1.8) y así no reciben lo que ellos buscan a través de la oración. Un corazón lleno de fe es un corazón íntegro: aquellos que oran con una sola mente (un solo corazón) serán escuchados (Mc 11.23). La falta de completud puede ser llamada dureza de corazón, esto es, una condición de división interna cuando el corazón no cree lo que ven los ojos (Mc 3.5; 8.17; Jn 12.40)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> J. NEYREY, “Wholeness”, o.c., 204-207.

Esta condición de completud/integridad se muestra en la presteza para oír y la tardanza para hablar, de modo que las personas sean hacedoras de la palabra. Así “palabra de verdad” y “ley íntegra de la libertad” son las formas en que se experimenta la integridad en el hacer sin engañarse a uno mismo. De este modo, la persona pronta para escuchar muestra su capacidad de escucha en el pronto hacer según la ley de la libertad.

Mateo también apunta en esa dirección, indicando que es necesario asumir el talante de la confianza humilde en Dios, dejando a un lado la exaltación que proviene de títulos y formas sociales estereotipadas y que como tales engarzan con el sistema de honor dominante:

En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y los fariseos. Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; pero no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, pero no hacen. Atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas. Antes bien, hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres, pues ensanchan sus filacterias y extienden los flecos de sus mantos; aman los primeros asientos en las cenas, las primeras sillas en las sinagogas, las saluciones en las plazas y que los hombres los llamen: “Rabí, Rabí”. Pero vosotros no pretendáis que os llamen “Rabí”, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis a nadie vuestro Padre en la tierra, porque vuestro Padre que está en los cielos es uno solo. Ni seáis llamados maestros, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo. El que es el mayor de vosotros sea vuestro siervo, porque el que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido (Mt 23.2-13).

La confianza y lealtad en y hacia Dios y en particular en y hacia Jesús es constitutiva del movimiento de Jesús. En Mateo lo que se subraya es la derivación de esa confianza y esa lealtad hacia el honor adscrito abandonando la orientación fundamental de la vida toda hacia Dios.

Es la carga socio-cultural del título y la apropiación formal de un status lo que hace más fuerte la crítica. Estas dimensiones se dan en el rango de un Maestro. Strack y Stemberger<sup>33</sup> señalan que el objetivo de la formación

<sup>33</sup> H. L. STRACK-G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica*, Biblioteca Midrásica Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, España 1988, 45.

rabínica es capacitar a la persona discípula para decidir por sí misma sobre cuestiones de derecho religioso. La ordenación, por lo menos en Palestina implica la continuidad de la tradición desde Moisés hasta el presente. En el tratado Sanedrín de la Misná en 5a se muestran las áreas de trabajo del rabino recién ordenado:

–¿Puede enseñar?

–Puede.

–¿Puede juzgar?

–Puede.

–¿Puede permitir?

–Puede.

Este estatus permite no solo enseñar dentro de un espacio social definido para ese cometido, sino también constituirse en árbitro de las gestiones de la comunidad y, además, establecer los grados de pureza e impureza de las personas para la participación en los rituales. Esto resuelve en gran parte las temáticas tratadas por Santiago, en especial, aquellas que subrayan el papel de jueces en 2.1-13 y 4.11-12. Maestro y juez son tareas que los rabinos pueden realizar en comunidades en donde se requiere el arbitraje en problemas cotidianos. Todas estas tareas forman parte de un rango que se adquiere dentro de los márgenes del honor adscrito y forman parte estructural de la vida comunitaria en donde las diferencias entre lo religioso y lo secular no existían.

La condición de ser Maestros implica la integridad o completud de la persona, es decir, que esta sea una persona sin falta de ningún miembro o sin enfermedades visibles sino también una persona justa. En su decir y su hacer esta mostrará una sola tendencia que será convergente con la ley íntegra/perfecta de la libertad (1.25) que deviene de la palabra de verdad con que Dios ha parido tanto al que escribe como a los que leen y escuchan (1.18). La recomendación de Santiago es que es preferible llegar a ser hacedor de la palabra (1.20), que llegar a ser maestro (3.1). Los versos 1.20 y 3.1 están en paralelo a través del mismo verbo griego.

La situación social de los receptores de Santiago debe identificarse con las presiones que sufren los maestros a la hora de actuar socialmente dentro del marco del honor adscrito. Es decir, del honor que es consignado a cada

persona según su linaje. Esto hace de los Maestros personas que se ubican en el medio, con connotaciones más parecidas a aquellas que se plasman en las actuales investigaciones sobre el lugar social de Q<sup>34</sup>. Los ricos tienen un linaje honorable y éste les ha provisto su riqueza, la cual no consiste en capital sino en tierras. Los pobres no tienen honor socialmente adscrito de ahí la importancia del concepto “los pobres de Yahveh” o “en espíritu”. No son reconocidos como portadores de honor, por ende, son avergonzados y viven en la vergüenza. El honor también se puede adquirir a través de los combates por el mismo en el entramado social entre personas del mismo status. También se puede perder merced a malas decisiones o a no saber defenderlo, o a la suerte (una enfermedad terrible, por ejemplo, como la ceguera o la lepra)<sup>35</sup>.

Cuando en 2.1-13 se indica que las personas que asignan los lugares en la asamblea optan por acomodar a las personas según el honor adscrito se viola el precepto deuteronomico de no atender a las personas según el rostro (Dt 1.17). Esto pone en jaque la integridad de quienes organizan la asamblea, en otras palabras, cuestiona su honor. La temática del honor se ha subrayado en este texto a través del verso 6: “ustedes deshonraron al pobre”. En 2.5 se ha explicado el por qué: Dios ha escogido a los pobres, ricos en fe, herederos del Reino que Dios ha prometido a quienes le aman. Así, en la comunidad se construye otro criterio de honor: el honor conferido por Dios. Por eso, cuando se deshonra al pobre, se deshonra a quien le ha conferido honor, dicho de otro modo, se blasfema el buen nombre que ha

<sup>34</sup> Es importante señalar que Hartin ha establecido claramente la relación entre St y “Q” a través de las tradiciones sapienciales (P. HARTIN, *James*, o.c., 45ss). Por esta razón es importante considerar el desarrollo de los estudios en “Q”, Kloppenborg ha propuesto que “Q” refleja la práctica y los valores de los escribas «The role of scribe was a self-consciously public role: the scribe required leisure that was not available to the handworker or agriculturalist; but the scribe’s responsibility was ultimately to the public and public approbation in the form of honor and fame crowns the sage’s achievement (Sir 39, 1-11)»; Cf., J. KLOPPENBORG, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Minneapolis, 210-213. Arnal señala que en Q se demuestra la exposición habitual a la experiencia del fenómeno de delegación y que esta experiencia se trasluce en Q «This emphasis, then, accords well with the experience and perhaps worldview of the village scribe – a retainer who habitually acts on behalf of the law, the state and powerful patrons»; Cf., W. ARNAL, *Jesus and the village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001, 171.

<sup>35</sup> B. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, o.c., 226-250.

sido invocado sobre ustedes (2.7). Santiago lidia con las tensiones entre el honor adscrito y el honor conferido en un contexto en donde el primero es evidente (se trata de la forma de ser del mundo, de donde depende el orgullo de los ricos, St 4.6-10, 16), mientras el segundo es lo verdadero y participa del ser de Dios (St 2.8). Quienes como maestros organizan la asamblea usando los criterios del honor adscrito se han constituido en jueces con malos criterios, en odores olvidadizos y en personas de doble corazón. Se busca, entonces, orientar para que estos maestros vuelvan a recuperar su completud/integridad. Esta es la sabiduría que viene de lo alto: fruto de justicia que se siembra en paz a los que hacen la paz (St 3.17-18).

Con estos elementos a la mano podemos dar el siguiente paso que es trabajar el texto de Santiago en busca de una estructura que refleje el balance de la obra.

## Estructura del capítulo 2

Para mostrar la utilidad de la categoría “balance” en el trazado de patrones retóricos de Santiago inicio con el estudio del Capítulo 2. Éste tiene una estructura compuesta por tres secciones: 2.1-13, 2.14-16, 2.17-26. El tema subyacente es la fidelidad-lealtad.

### Sección 2.1-13

El esquema que propongo para esta sección es el siguiente:

A	2.1				
B	2.2-7	a	2-3		
			b	4	
			a´	5-7	
B´	2.8-12	a	8		
			b	9	
				c	10
			b´´	11	
		a´	12		
A´	2.13				

Observemos primero los versos 2 y 3 para tener una mejor idea de la construcción. Los dos versos presentan una situación ejemplar. Pero también la estructura y el orden de cada línea son ejemplares y bien coordinados:

ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν  
 ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἔσθητι λαμπρῇ,  
 εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρῷ ἔσθητι  
 ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἔσθητα τὴν λαμπρὰν καὶ εἶπητε, Σὺ  
 κάθου ὧς δε καλῶς,  
 καὶ τῷ πτωχῷ εἶπητε, Σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου

El modo verbal dominante es el subjuntivo, apropiado para modelar una situación ejemplar que requiere ser considerada y ante la cual se espera una reacción. El “*Σί*” inicial abre una fórmula condicional. El orden del verso propone dos verbos iguales (*εἰσέλθῃ*) con complementos casi iguales: “entrara” un hombre con anillo de oro y con vestido –reluciente, magnífico, claro, blanco, espléndido– pero “entrara” también un pobre con inmundo vestido. La fórmula es: verbo subjuntivo aoristo/definición de quién entra: un hombre con anillo de oro-un pobre/ con vestido magnífico-con inmundo vestido: Verbo subj aor/identificación/preposición “en” + complemento. En la primera línea el “*γὰρ*” (“*pues*”) trae lo dicho en la proposición inicial en el verso 1 al ejemplo que la hace evidente.

En el verso 3 tenemos también el mismo contraste. El verbo subjuntivo aoristo “*ἐπιβλέψητε*” “vuelven a ver con atención/favor” sobre el que está vistiendo el vestido magnífico y dijeran “*εἶπητε*” (subjuntivo aoristo): Tú siéntate “*Σὺ κάθου*” aquí en el buen lugar, y al pobre dijeran “*εἶπητε*” (subjuntivo aoristo): Tú quédate en pie allí, o siéntate “*Σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου*” bajo el estrado mío”.

La simetría es impecable en ambos versos, dejando claro dos modos de comportarse ante una situación. El verso 4 funcionaría como la apódosis de la oración condicional que abre con el verso 2 “*Σί...*”, señalando el resultado con una frase en negativo que obliga a una respuesta en positivo: “¿No discriminan –injustamente– en ustedes mismos y llegan a ser jueces con malos criterios?”.

Hasta este momento del texto prácticamente uno se inclinaría a pensar

que la lógica es tan clara que no necesita explicación alguna: uno no debe discriminar. Pero tal comprensión apunta a una cultura fraguada sobre la concepción de los Derechos Humanos, caso que no es el de Santiago. Si bien, la proposición de inicio (verso 1) implica que el auditorio se puede enganchar en lo indicado, en realidad, desde el punto de vista cultural esto no es así. El concepto de “no acepción de personas” es un principio que se encuentra en Dt 1.17; 10.17, 16.19; Lv 19.15; Sal 82.2; 89.14; Pr 24.23; 28.21; 29.26; Jb 9.24; Si 7.6; 35.11-15, este apunta a una forma de construir relaciones relativamente equitativas dentro de la comunidad y se orienta hacia los “jueces” de las mismas. Pero no debe uno engañarse con este tipo de formulación. No es evidente que la atención al pobre y al rico deba ser equitativa en el mundo Mediterráneo del siglo primero. Al contrario, el orden del mundo implica necesariamente la desigualdad basada en el honor adscrito de la persona: su linaje, su posición, su género. Todo esto hace, del pasaje en cuestión, un problema. La expectativa del auditorio no necesariamente será de aprobación.

Por esa razón, el pronombre “ustedes” es significativo porque marca la designación de aquellas personas que tienen un determinado rango dentro de la actividad de las comunidades. El “ustedes” no es gratuito, este grupo tiene autoridad que les permite organizar el espacio de las personas participantes en la reunión<sup>36</sup>. Lo que este grupo hace es seguir los principios de su mundo: alabar al rico, despreciar al pobre. La cuestión retórica aquí es mucho más compleja y solo parece simple ante quienes vivimos en espacios en donde los conceptos de equidad y respeto al otro, sea cual sea su posición social o género, son legítimos. Santiago deja manifiesta la conducta de un grupo que tiene la función, en la reunión, de organizar y colocar a cada persona en su lugar. Este acto supone un reconocimiento del honor de cada persona o familia que participa. Según Stegemann y Stegemann se puede ubicar a las figuras de Santiago entre los dos extremos de la estructura social que prácticamente no ofrecía medios de movilidad social<sup>37</sup>. Dado que “alcanzar el linaje de las familias acomodadas sólo era posible

<sup>36</sup> F. MENA, *El escrito sapiencial de Santiago: un peregrinaje por la integridad*, o.c., 27-32.

<sup>37</sup> E. W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, España 2001, 116, 129-130, 136.

por nacimiento (o, de modo más raro, por adopción)<sup>38</sup> una persona moría tal y como nacía sin que en el transcurso de su vida tuviese la oportunidad de superar su posición inicial.

El modelo de relaciones sociales subyacente es el del patronazgo y en ese sentido, indica Meeks:

Si una persona como Gayo, que tenía abierta su casa a toda la *ekklésia* de cristianos de Corinto, se comportara en la forma del rico patrono de una sociedad privada y de una sociedad cultural pagana no extrañaría demasiado. Si hiciera distinciones en las comidas de la comunidad cristiana ofrecidas en su comedor, en cuanto a los manjares servidos a los de su propio nivel social y a los de nivel más bajo, tampoco se saldría de los usos sociales, aunque algunos, incluso en la sociedad pagana, reproban esa práctica...<sup>39</sup>.

Según lo anterior la distinción según el rango de honor es común. Por lo tanto, esta sección de Santiago muestra un ejemplo que no necesariamente será comprendido como negativo, excepto, en donde la perspectiva de Dios, que no hace acepción de personas, obliga a tener una práctica distinta.

La contraparte de los versos 2-3 son 5-7 y allí se ofrecen elementos para repensar este ejemplo propuesto. ¿Dónde debe, quien lee, posicionarse para ver lo que sucede desde el punto de vista del autor? En el caso de los versos 2 y 3 se puede identificar una estructura organizada a partir de la forma de vestir de las personas que conforman el ejemplo dado:

- A. Un hombre con anillo de oro y ropas deslumbrantes
- B. Un pobre con inmundado vestido
- A' Al que lleva ropas deslumbrantes
- B' Al pobre

Seguidamente, el verso 4 señala el problema: al hacer esto, el “ustedes” actúa con criterios injustos. Luego continúa el debate sobre la base de una crítica de esos criterios. Ahora se invierte el orden, los pobres aparecen pri-

<sup>38</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>39</sup> W. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988, 122.

mero y luego los ricos. En los versos 2 y 3 se marca un contraste evidente entre unos y otros, luego en el 4 se presenta la crítica al hacer del “ustedes” como organizadores de la asamblea sobre la base de la apariencia. En la sección compuesta por los versos 5-7 se profundiza la crítica de los criterios que se cuestionan. Esto se hace a través de tres oraciones con carácter reflexivo-interrogativo que inician con el adverbio “no” y que requieren una respuesta afirmativa, es decir: Sí, Dios escogió a los pobres; Sí, los ricos los arrastran a los tribunales; Sí, ellos blasfeman el buen nombre invocado sobre ustedes. En el verso 3 al rico se le da el “buen” lugar en la asamblea y en el verso 7, es el rico el que blasfema “el buen” nombre. La primera línea del verso 6 es la que expresa la dimensión teológica de las acciones del “ustedes”. Si Dios escogió a los pobres según el mundo y les dio por herencia el Reino, mientras los ricos llevan al “ustedes” ante los tribunales y blasfeman el buen nombre, entonces: ¿cómo el “ustedes” deshonor al pobre? Lo que está en cuestión es la forma como el “ustedes” irrespetan el honor conferido por Dios a los pobres.

Se podría trazar un patrón de la siguiente forma:

Un varón con anillo de oro y ropas deslumbrantes  
 Un pobre con inmundo vestido  
 Ubican al de vestido deslumbrante en el buen lugar  
 Ubican al pobre de pie o bajo el escabel de quienes ordenan la asamblea

Jueces con malos criterios

Dios escogió a los pobres  
 Ustedes deshonoran al pobre  
 Los ricos los arrastran a los tribunales  
 Los ricos blasfeman el buen nombre.

La sección 2.8-12 se puede organizar a partir de las cinco menciones de la palabra “ley” que aparecen en ella. En los versos 9 y 11 se agrega la palabra “transgresor”. En 8 y 12 la ley es tipificada: en el primer caso: ley real, y en el segundo caso: ley de la libertad, también en el primer caso se indica “hacen bien” mientras en el segundo caso: “así hablen y así hagan”. Si en la primera sección el auditorio puede quedar con dudas sobre el bien

hacer, no en la segunda sección. El verso 8 pone el referente en el cual se resume la “ley real”: amarás a tu prójimo como a ti mismo”. En el verso 9 se muestra cómo ese referente es roto o defraudado a través de la partícula “de.” (“pero”), esta da continuidad a la argumentación. En el verso 10, el cual ocupa el centro de la sección, se establece el principio de análisis del caso: “Pues quien toda la ley guarda pero uno (un mandamiento) rompe, llega a ser de todos reo de muerte”. Luego se ejemplifica el principio en donde cada ítem de la ley tiene un rango igual al otro, no se puede, según esto, identificar entre pecados mayores y menores, así que, quien ha dado el mandamiento de “no adulterar” es el mismo que dijo “no matarás”, de la unicidad de quien da la ley se desprende el resultado: si no adulteras pero matas, de todos los mandamientos “has sido convicto de la ley”. El caso pareciera inverso, sería peor matar que adulterar, pero el principio es la unicidad de Dios y ambos tienen la misma pena. Siguiendo este razonamiento, se debe concluir que, así como el dador de la ley es uno, de igual manera el cumplidor debe hablar de un modo y actuar del mismo modo, como quienes están a punto de ser juzgados por la ley de la libertad. Resulta importante notar que el punto de referencia es amar al prójimo, de donde el hacer acepción de personas se presenta como su negación porque la unicidad de Dios ha dado los mandamientos que conforman la ley y, por lo tanto, todos y cada uno de ellos cumple la totalidad o la rompe.

La sección se puede describir como: a. Proposición a considerar, b. Presentación de un caso a través de una oración condicional (Sí...), c. La apódosis o conclusión de la oración condicional: si hacen esto, entonces, son esto otro, d. Desarrollo del argumento de la oración condicional a través de un razonamiento sobre el cumplir o no la ley, e. Se cierra la sección con un dicho que recoge sintéticamente la sección y lleva a la conclusión lógica la proposición inicial.

Desde el punto de vista retórico el entretreído de la sección está bien articulado en dos secciones que se complementan a través de un ejemplo y una explicación del principio de la ley que da la referencia para la implementación de una conducta alternativa. Aquí el Levítico 19 cumple la función de trasfondo que acentúa el eje de la perfección o la completud.

*Sección 2.14-16 y 17-26*

Esta segunda sección del capítulo 2 asume con toda claridad el tema de la fe/fidelidad y se engancha a la sección anterior a través de la frase de verso 12: “así hablen, así hagan” que sintetiza el tema de la completud. En 2.14 se recupera la frase en una forma más clara y también ejemplar: “Si fe/fidelidad alguno dijera tener pero obras no tiene...”

Esta idea del decir-hacer se repite 4 veces en la sección: 14, 17, 20, 26. Es como si se martillada una idea fonéticamente hasta que quedara impresa en la mente del auditorio. Sin embargo, la estructura se enrumba de manera más compleja en su desarrollo. También esta sección está formada de dos secciones menores. En la primera se parte de una proposición que incluye el ejemplo a reflexionar: 2,14-16. La clave de la subsección es la pregunta “¿De qué aprovecha...” que constituye la primera línea y cierra la última línea. La respuesta dentro del marco de la subsección es “de nada aprovecha”. Sobre el concepto de fe/fidelidad/lealtad tanto Malina como Michel apuntan a la misma cualidad: confianza, autenticidad y lealtad entre los que establecen una alianza y la solidez de sus promesas<sup>40</sup>. Para Malina Fe/Fidelidad:

... se refiere al valor de la fiabilidad. El valor es adscrito tanto a personas como también a objetos y a cualidades. Con relación a las personas, fe es fiabilidad en las relaciones interpersonales: se toma como el valor de perseverar en la lealtad personal, de la confiabilidad personal. Los sustantivos “fe” “creencia”, “fidelidad”, “fiel” tanto como los verbos “tener fe”, y “creer” se refieren al pegamento social que une a una persona con otra. Esta unión es lo social, externamente manifestado, emocionalmente enraizado en la conducta de lealtad, compromiso y solidaridad. Como una unión social, funciona junto con el valor (personal y grupal) de amarrarse (traducido por “amor”) y el valor (personal y grupal) de alianza o confianza (traducido por “esperanza”)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> O. MICHAEL, “Fe”, en: L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980, 170ss.

<sup>41</sup> B. MALINA, “Fatih/Faithfullness”, o.c., 72.

La fe, en este sentido de lealtad, es fundamental para comprender la vida desde la completud o la perfección. La correlación entre el hablar y el hacer expresa la realización de una vida leal a Dios y se constituye en contradicción de la experiencia espiritual de las personas de doble-corazón. Los versos del 14-26 muestran de forma contrastante las dimensiones del doblez y de la completud.

El verso 14 está formado por cuatro líneas: a. De qué aprovecha, hermanos míos; b. si fe/lealtad dijera alguno tener; c. pero obras no tiene; d. no puede la fe salvarle. Los tres versos constituyen, también, una proposición que expresa la calidad de la fe/lealtad. El patrón mostrado por los versos 14-16 expresa una sola idea que está marcada por la pregunta “¿Qué aprovecha..?”, con la que se abre y se cierra la sección, luego se explica el problema: si fe dijera alguno tener, pero no tiene obras; para luego indicar el resultado: no puede la fe salvarle. El ejemplo que sigue muestra el punto de tensión entre el decir y el hacer, ambos separados son inútiles, no tienen ningún provecho. Los versos 15-16 ejemplifican esta división del decir y el hacer: “si un hermano o una hermana desnudos están y carentes del diario alimento”, esta es la situación, ahora viene la ejemplificación de la conducta frente a esa situación: “y dijera alguno de ustedes: Id en paz, caliéntense y hártense pero no dieran a ellos lo necesario para el cuerpo”. Entonces, la conclusión lógica es simple: ¿Qué aprovecha uno con esta ruptura entre lo que se dice y lo que se hace? Las personas en necesidad (ha de entenderse “el pobre” de la sección anterior) estarán en peligro de muerte y por lo tanto, la palabra en ruptura con el acto concreto se transforman en nada. Así queda dibujada la persona de doble corazón. Entonces, la proposición inicial seguirá su curso a través de las siguientes líneas que tienen ecos en los versos 17, 20 y 26.

Los versos del 14 al 16 son un excelente ejemplo de balance y ritmo como se puede apreciar en la siguiente traducción:

14.a. ¿De qué sirve?

14.b. **si** fe **dice** alguno tener

14.c. más obras no tiene

14.d. ¿puede la fe salvar a él? (no)

15.a. **si** un hermano o hermana...

16.a. y **dice** alguno a ellos de entre vosotros

16.b. Id en paz, calentaos y hartaos

16.c. **pero no dan** a ellos lo necesario para la vida del cuerpo

16.d. ¿De qué sirve?

El esquema sería:

A	14.a	
B		14.b
		14.c
C		14.d
B'		15-16b
		16.c
A'	16.d	

Estos primeros versos forman una unidad y proponen la completud como ejercicio integrado del decir y el hacer, la ruptura entre ambos solo produce algo inútil, algo que no aprovecha. La perspectiva propuesta hace del hablar un fantasma en tanto este no realiza una gestión. Es la integridad en el hablar-hacer lo que produce algo provechoso. Si bien se deben entender, estos versos, dentro del marco de la sección que va hasta el verso 26, el ejemplo suministrado los vincula con el verso 13 y el tema de la misericordia. Un tema que en términos de solidaridad con el vecino aparece de muchas formas en Levítico 19. Por ejemplo, en Lv. 19.9-10 se indica que a la hora de cosechar un campo de cultivo se debe dejar frutos para las personas pobres.

Como ya he mencionado, lo que resulta evidente es el estribillo contenido en los versos 17, 20 y 26. Estos versos llevan la proposición inicial (2.14-16) a un mayor nivel de profundidad a través de dos mecanismos: la resonancia y la ampliación. La resonancia es el estribillo que forma parte de la proposición en 14-16 y muta en 17, 20 y 26, mientras que la ampliación está constituida por los espacios ejemplares en 18-19 y 21-25. El ejemplo de la hermana y el hermano desnudos y hambrientos pasa luego a ser profundizado en 18-19 a través de un reto: “muéstrame la fe/lealtad tuya sin las obras y yo te mostraré de/desde las obras mías la fe”, construyendo un sistema quiástico: fe tuya-sin necesidad de obras y obras mías-manifestación de la fe, unidas ambas líneas por el verbo “mostrar”. Pero continúa

la ampliación con una nota sobre la unicidad de Dios “tú crees que Dios es uno, bien haces (eco del verso 8), también los demonios creen y tiemblan”. La cuestión es que, si los demonios son consecuentes con su conocimiento de Dios, ¿Por qué “ustedes” no son consecuentes con ese conocimiento?

Los versos 21-25 llevan esta idea a otro nivel de profundidad en donde se ejemplifica la proposición a través de dos personajes clave en la historia de la casa de Israel: Abraham y Rahab:

- A Abraham, nuestro padre, **¿no fue justificado por sus obras, ofreciendo** a su hijo Isaac sobre el altar?
- B **Ven** que la fe coopera **con las obras** de él y por las obras la fe **fue completada**
- C Y la escritura **fue completada**, la que dice: creyó/fue leal Abraham a Dios y le fue tomado por justicia y amigo de Dios fue llamado.
- B **Ves** que **por las obras** es justificado el hombre y no por la fe sola
- A Y del mismo modo, también, Raab la prostituta **¿No fue justificada por las obras recibiendo** a los ángeles y enviándolos por otro camino?

Estos versos muestran el cuidado que el autor pone a la hora de construir el texto. Hay un balance perfecto en cuando al uso de los verbos y los sustantivos, dejando en el centro la cita de la escritura como muestra de que su razonamiento es efectivo. Esta sección que va del 14-26 es un ejercicio de equilibrio, resonancia y ampliación que deja asentado el punto con toda claridad: la proposición inicial se entrelaza entre toda la sección y se reitera en el estribillo que va cambiando poco a poco con sutileza pero con fuerza.

El diseño sería el siguiente:

A	17					
B		18-19				
	C		20			
B'		21-25	a	21		
				b	22	
					C	23
				b'	24	
			a'	25		
A'	26					

Ahora, las secciones que conforman el capítulo 2 tienen resonancias tanto en su eje: la fe/fidelidad, como en su manera de proponer la reflexión: ejemplo concreto y ampliaciones. La primera sección gira en torno a la “ley real”: “amarás a tu prójimo...”, la prueba sobre la que se sustenta es la unicidad de la ley que hace eco perfecto de la unicidad de quien la da. En el segundo caso, la unicidad de la relación fe/fidelidad-obras es lo que se muestra en la ampliación de 21-25, pero en especial en el verso 19: “si crees que Dios es uno...”. Se puede, también observar que la estructura de 8-12 forma un quiasmo perfecto a través de la reiteración de la palabra “ley”, y también este tipo de estructura se encuentra, perfectamente lograda en 21-25. Así, todo el capítulo está construido sobre dos proposiciones en donde los ejemplos aportan concreción de la proposición y luego cierra con estructuras quiásticas bien logradas. En este punto y aún con las diferencias se puede identificar un enorme esfuerzo literario y cuidadoso balance.

No está de más indicar que las secciones están entrelazadas por palabras gancho pero estas no amarran superficialmente las cuestiones tratadas sino que las ponen en forma de eco de una hacia la otra siendo que la presencia del pobre constituye el espacio en donde la fe-fidelidad se juega su completud. El pobre es el lugar teológico en donde la unicidad de Dios, conocida por el “ustedes”, se realiza, ya sea para mostrar su integridad o, en su defecto, para mostrar su división interna.

El tema del hablar resuena en todo el capítulo a través del uso del verbo “decir” y muestra la dimensión de la división de la persona de doble corazón. Se amarra, de esta manera el tema del capítulo 1 (1.21ss: “Sean hacedores de la palabra y no tan solo oidores...”) y del capítulo 3 (3.3ss).

### **Estructura del Capítulo 3**

En el capítulo tres también se da una articulación cuidadosa de los enunciados en dos secciones<sup>42</sup>:

<sup>42</sup> Duane Watson muestra la integridad de la sección 3.1-12 desde el punto de vista de la función retórica de las diversas unidades que componen la sección. El artículo es importante porque establece con toda claridad la competencia del autor de Santiago para escribir según las formas retóricas de la época. No obstante, la metodología de Watson se orienta a identificar esas funciones y no explora las condiciones de significación de la sección. «The

*Sección 3.1-12*

Este es el esquema que propongo:

- A 3.1-2a
- B 3.2b-4
- C 3.5-6
- B 7-10a
- A 3.10b-12

El tema que aparece con mayor fuerza es el de la lengua, pero no hay que confundirse, lo que está subyacente es la completud como se indica en 2c: “este es un varón completo”. Pero al decir esto debe uno considerar que se mantiene el mismo tenor que proviene del capítulo 2: la integridad entre el decir y el hacer. El hablar se constituye en un tema de fondo ya que expresa esa completud. De ahí que la sección va dirigida a quienes quieren ser Maestros en la comunidad o en las comunidades que leerían este escrito. Para comprender el significado social de este tema hay que ubicarse dentro del contexto del chisme<sup>43</sup>. Este se refiere a cómo en las culturas orales el chisme es un instrumento de identificación de la calidad del otro y permite organizar los procesos de interacciones sociales. El saber algo sobre el otro

---

thesis of this study is that Jas 3:1-12 is the author’s own unified composition, constructed according to a standard elaboration pattern for argumentation discussed by Greco-Roman rhetorical works». Sucede que el problema de fondo de la sección es cómo la “lengua” resulta en instancia de destrucción y por lo tanto nadie debe buscar ser un maestro sin tener en cuenta esta situación, que luego, será profundizada en la siguiente sección a través del esclarecimiento de la diferencia entre la sabiduría de arriba y la terrenal. Esta perspectiva más bien taxonómica pierde de vista lo que es esencial en la exégesis y es la comprensión del todo de la sección que se estudia; Cf., D. WATSON, “The Rhetorical of James 3.1-12 a Classical Pattern of Argumentation”, *Novum Testamentum* XXXV/1 (1993).

<sup>43</sup> Para un estudio del papel del chisme en Santiago se puede ver F. MENA, *El escrito sapiencial de Santiago: un peregrinaje por la integridad*, o.c., 90ss. Para un estudio formal del chisme en el Nuevo Testamento ver: R. RORHBAUGH, *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Cascade Books, USA 2007, 125-146. Allí se puede observar un listado de términos que comprenden el campo semántico del chisme: katalaleō, hablar mal, murmurar St 4.11 (Sb 1.11; 2 Co 12.20; 1Pe 2.1); glōssa, lengua, St 3.6-8 (Sb 1.11; Si 5.14; 51.2; 1Pe 3.10); stenadsō, quejarse, St 5.9; y blasfemar en St 2.7. Pero más allá del uso de los términos indicados el punto central es que en cada caso el “hablar mal” implica una relación de destrucción del honor del otro.

supone poder decidir si una persona es de confianza o no, de modo que, sabiendo eso, yo puedo negociar y entrar en un acuerdo con esa familia, acuerdo o negociación que me beneficia. En las contiendas por el honor, el chisme resulta un arma eficaz para ganar honor frente a otro y esto me permite tener una mejor posición a la hora de negociar, por ejemplo, un matrimonio.

En palabras de Rohrbaugh:

Above all, in social settings where small group interaction is pervasive, as would be true in peasant villages, gossip is an informal method of social control. As people comment on or condemn the failing of others, they reinforce behavioral norms. Conformity to the norms develops social reputation and thus competition for honor places sharp controls on individual behavior. Especially in societies with a dyadic view of personality, "conscience" is external to the individual: it is the group, the community that monitors behavior. It is the community that "accuses" not an internal voice. And it is the community which comments. Thus nonconformity is quickly highlighted and condemned by gossipers, not only damaging reputation but also providing negative examples<sup>44</sup>.

Esta es una visión panorámica de la función del chisme que lo ubica dentro de los procesos sociales en sociedades campesinas y que ofrece una dimensión muy especial de aquella cultura. Cada persona debe cuidar constantemente su reputación y mantener un talante público puro, así como evitar que aquello que sucede dentro de su casa llegue a oídos de los de afuera de ella. Este tipo de control social juega un papel central en los procesos de interacción que viabiliza o coartan la toma de decisiones y las expectativas de las personas. Así que las contiendas por el honor responden a los modos de ejercer en la práctica cotidiana dicho control. Es importante subrayar la dimensión externa de la conciencia, en contraposición con la más extendida visión de la conciencia como una experiencia interna. La comunidad se transforma en esa conciencia y de ahí que cuanto uno hace debe hacerlo de acuerdo a las normas establecidas por la costumbre y la tradición. Uno siempre estará bajo escrutinio y todo cuanto haga es una ocasión para caer.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 139.

La estructura de la primera sección del capítulo 3 está articulada de un modo menos obvio que las dos anteriores que he mostrado en el Capítulo 2 de Santiago. No obstante, es posible ver un esquema que se mueve a través de temas y palabras clave.

Inicia la sección con un llamado de atención hacia quienes desean ser maestros<sup>45</sup> porque saben que un mayor juicio recibirán dado que “todos caemos muchas veces”. Se entiende que se trata del hablar, del enseñar y esto queda corroborado en el resto del verso 2: “Si alguno en la palabra no cae, este (es) un varón perfecto, que puede dominar todo su cuerpo”. La frase “Hermanos míos” se repite dos veces más en la sección en 3.10b y 12, menciones que hacen inclusión. Del mismo modo se puede comprender el uso de *χαλιναγωγῆσαι* (dominar, restringir al caballo a través del freno en la boca) que se repite en el verso 3: “mas si en las bocas de los caballos los frenos ponemos...” de modo que se pueden guiar, ejemplo seguido por la otro ejemplo: el del timón en los barcos. La raíz de “freno/frenar” tiene un eco en 7 y 8 con el verbo “dominar” y “boca” en 10a.

Entonces la sección tendría las siguientes características:

- a. Advertencia a los que quieren ser Maestros
- b. Ejemplos de cómo restringir la palabra, los caballos y los barcos
- c. Descripción de la maldad, injusticia y poder de la lengua
- d. Incapacidad de dominar la lengua y de la dualidad que esta es capaz de producir: bendición y maldición
- e. Advertencia: esto no puede ser así hermanos míos. No pueden salir dos aguas distintas de la misma fuente, ni puede producir, un mismo árbol, olivas e higos.

Si traducimos este esquema a una estructura concéntrica se puede ver mejor la dinámica de la sección:

<sup>45</sup> Martin aunque señala que el texto va dirigido a toda la congregación, también afirma que se orienta especialmente a los líderes, Cf., R. MARTIN, *James*, o.c., 110. En este punto es importante tomar conciencia de que Santiago utiliza en estos dos versos la primera persona plural y que la frase “hermanos míos”, por su uso en el escrito, definitivamente marca que el auditorio está compuesto por aquellos que tienen algún rango de liderazgo en la comunidad o comunidades.

- A Advertencia a los que quieren ser Maestros
  - B Ejemplos de cómo se restringe a los caballos y los barcos
    - C Descripción de la maldad, injusticia y poder de la lengua
  - B' Incapacidad de dominar la lengua y de la dualidad que esta es capaz de producir: bendición y maldición
- A' Advertencia: esto no puede ser así hermanos míos. No pueden salir dos aguas distintas de la misma fuente, ni puede producir, un mismo árbol, olivas e higos.

La imagen de los caballos se complementa con la frase de 3:7: “Toda naturaleza de bestias, de aves, de serpientes y de seres del mar, se doma y ha sido domada por la naturaleza humana”. Así, con un freno en la boca se puede dirigir a los caballos y de hecho se han domado muchos tipos de animales, no obstante, la lengua, que no es un animal salvaje, que es parte de un ser humano, resulta imposible de domar.

La lengua como medio o instrumento de la interacción humana es, en los términos del pasaje, una fuerza tan poderosa que resulta imposible de domar, menos de guiar. De ahí que una persona completa es aquella que logra dominar su hablar. Pero lo que resulta interesante es el contraste de esta sección con la siguiente ya que el hablar se entreteje con la sabiduría.

### *Segunda sección 3.13-18*

El esquema de la sección es el siguiente:

- A 3.13
  - B 3.14
    - C 3.15
  - B' 3.16
- A' 3.17-18

En el verso 13 aparece la palabra “sabio” y junto a ella “aquel que tiene conocimiento sobre algo, experto”, además de la palabra “sabiduría”, este conjunto de términos tiene un eco en el verso 15 y en el verso 17 en la frase “sabiduría de lo alto”. En los versos 14 y 16 aparece la palabra “celos” y en estos dos versos se explicita la dimensión destructiva de la sabiduría “te-

renal”. Junto a esta palabra aparece también “*ἐριθεία*” rivalidad. Ambos apuntan a las contiendas por el honor y en ese sentido, como se puede apreciar en el capítulo 2, se muestra la dinámica del “ustedes” actuando fuera de la ley real y rompiendo la solidaridad fundamental que esta ley define. La atención al otro es una manera de interactuar dentro del marco de la completud y en este caso la segunda sección del capítulo 3 subraya que la calidad de la sabiduría que lleva a la construcción de una comunidad, está marcada por prácticas que cuestionan la dinámica de las contiendas por el honor: “pero la sabiduría que es de lo alto es primeramente pura, después pacífica, amable, benigna, llena de misericordia y de buenos frutos, sin incertidumbre ni hipocresía” (3.17). Los versos 17-18 están en consonancia con el verso 13. Allí se indica que la persona sabia muestra por su manera de vivir, por las obras “la mansedumbre de la sabiduría”. La conclusión es aportada en el verso 18 e indica el objetivo: “fruto de justicia en paz es sembrado a los que hacen la paz”.

#### *Estructura de la Sección 4.1-5.6*

Veamos primero es diseño de toda la sección:

A. 4.1-10	a	4.1-3	
		b	4.4
			c 4.5-7
		b´	4.8
	a´	4.9-10	
	B. 4-11-12		
A´ 4.13-5.6	4.13-17		
	5.1-6		

El capítulo 4 está formado por tres secciones las cuales paso a describir en forma general. La primera sección está compuesta por los versos 4.1-10 y tiene varias particularidades. Los versos 1-3 están saturados de formas verbales en presente que indican una manera de ser, una conducta persistente y consistente. Los versos 4-8 abren con un vocativo y cierran con un vocativo dejando como centro dos citas de la escritura. Y los versos 9-10

están saturados de verbos en imperativo. La segunda sección corresponde a los versos 4.11-12 en donde se recoge el tema del mal hablar y se vincula al constituirse en jueces, suplantando incluso a Dios como creador de la ley. La tercera sección, está construida por dos “Ayes” en donde se tipifica las conductas que se cuestionan, estos “Ayes” están contruidos en paralelo.

### *Sección 4.1-10*

En la primera sección, los versos 1-3 existen 14 verbos y un participio, la línea final está constituida por una frase subjuntiva que denota propósito y sentido de las formas verbales del presente que dominan la sección. En los versos 9-10 observamos una resonancia a esta primera sección constituida por 5 verbos en imperativo y uno en futuro.

Los primeros tres versos del capítulo 4 forman una unidad que se enmarca dentro de tres términos:

Verso 1: guerras, combates y pasiones/placeres

Verso 2: combaten, guerrear

Verso 3: pasiones.

Entretejidos en esta estructura los términos tener y pedir con distintas variaciones expresan la dimensión de carencia y deseo (4.1: “codician”) y en todos los casos, estas dos fuerzas que se debaten dentro de las personas que combaten y hacen la guerra, que asesinan y celan queda en la frustración al no obtener lo que buscan y esto sucede porque “piden mal, para, en las pasiones/placeres de ustedes, gastar” (así también en Lucas 15.14).

El verso 1 constituye la proposición y consta de dos miembros en forma de pregunta. En la primera pregunta se retoma inversamente el dicho que cierra el capítulo 3: “mas fruto de justicia en paz es sembrado a los que hacen la paz” (3.18). De ahí la pregunta –entonces– “¿De dónde las guerras y de dónde los combates entre vosotros?” y se responde en el segundo miembro “¿no (vienen), de las pasiones-placeres de ustedes que hacen la guerra en sus miembros?” Así, la proposición debe ser respondida con un sí. Si este es el caso entonces lo que sigue expone una tensión mayor, más profunda, que toca tradiciones del Primer Testamento.

Abre la sección 4.4-8 una forma sustantival en femenino plural vocativo en 4.4a “Adulteras” y cierra en 4.8 con dos formas sustantivales masculinas plurales también en vocativo: “pecadores”, “personas de doble corazón”. El tema del verso cuatro que abre con esta llamada de atención es “amistad con el mundo-enemistad con Dios es” que se repite en la siguiente línea como un paralelismo complementario o sinónimo. El verbo que domina la primera línea es “saber” acompañado de un negativo, entonces “no saben”, y concluye con una forma del verbo ser. El primer miembro implica una manera de echar en cara un conocimiento ya asumido, no obstante, no practicado. La segunda línea tiene tres verbos, así que se retraduce en el marco de la acción aquello que se supone sabido: “si alguno desea amigo ser del mundo, enemigo de Dios es constituido”. La construcción de ambas líneas expresa la dimensión de dualidad que está en los vocativos del principio y el final de la sección. Uno pensaría que el autor les llama la atención sobre algo que este grupo sabe, esta es la primera línea, pero que actúa de un modo contrario a dicho conocimiento, esta es la segunda línea. Esta dualidad es la que sigue en el devenir de la sección. Su centro será la referencia a la escritura en los dos versos siguientes 5 y 6.

Los versos 7 y 8ab están contruidos también en dos estructuras en paralelo sobre la base de la mezcla de verbos en imperativo aoristo e indicativo futuro. Así “Sean sujetos, entonces, a Dios y resistan al diablo y el huirá de ustedes” y “acérquense a Dios y se acercará a ustedes”. El peso de los imperativos muestra el camino a seguir y el futuro indica lo que sucederá dentro de ese hacer. Los versos 7-8 hacen eco del verso 4. Existe un obvio recargo en los versos 7-8 con relación al verso 4, pero la temática es semejante, la construcción de paralelos y la apertura y cierre con vocativos dan a este párrafo una consistencia bien estructurada.

Los versos 5 y 6 hacen dos referencias a la escritura, la primera desconocida<sup>46</sup> y la segunda proveniente de Proverbios 3.34 (LXX): “el Señor al soberbio se resiste, mas al humilde da gracia”. En el verso 10 se recuperan elementos de la exhortación que aparece en el verso 6: humildes/humillar, también “soberbios” en el verso 6 tiene eco en “exaltará”.

<sup>46</sup> «Those words are quoted as “scripture” ought not to evoke surprise. Texts of unknown provenance are solemnly quoted in a similar fashion, and sometimes expressly as “scripture”, in several places in early Christian literature»; Cf., M. DIBELIUS-H. GREEVEN, *James. A Commentary on the Epistle of James*, o.c., 223.

- 9 ταλαιπωρήσατε καὶ πενήθησατε καὶ κλαύσατε.  
ὁ γέλωφ ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν.
- 10 ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.

Los versos 9 y 10 parecen sueltos en esta sección, pero es necesario pensar en todo el contexto. Estos versos están contruidos sobre imperativos, cuatro en el verso 9 y uno en el verso 10 con un cierre en futuro, este verso hace eco de lo dicho en los versos 7-8. Entonces, se abre el capítulo 4 con una descripción de prácticas continuas en donde las luchas y guerras son entendidas desde el deseo de acumulación, un deseo insaciable que no es posible alcanzar y cierra con una exhortación a regresar a Dios. El mundo y el Diablo quedan en paralelo sinónimo, ambos apuntan a la misma experiencia, la cual forma parte de la experiencia de adulterio, pecado y doblez que se ha descrito en los versos anteriores.

La lógica del verso 6 y del verso 10 apuntan a las preocupaciones del Primer Isaías en el capítulo 2.6ss. La soberbia expresada por la palabra *u`yhlo,j* (6 veces en Is 2) tiene un eco verbal en St 4.10, también el término “soberbio” en Isaías 2.12 en St 4.6, así como humillar y otros derivados aparecen 4 veces en Is 2. Esta dimensión de la soberbia y la altivez está manifiesta con un ejemplo en 4.13-17, especialmente en 4.16 y la llamada imperativa a llorar de 4.9 vuelve a aparecer, idéntica, en 5.1. Esto mostraría que el texto no ha sido escrito al azar o en trozos, al contrario se evidencia una voluntad literaria, una perspectiva bien articulada.

### Sección 4.11-12

Entre ambas secciones, es decir 4.1-10 y 4.13-5.1, se ubican dos versos que parecen no tener nada que ver con el asunto tratado, el tema es el “hablar mal”. Debe observarse también que estos dos versos recogen temas del capítulo 2.8-12.

- 11 Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί.  
ὁ καταλαλῶν ἀδελφου ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον·  
εἰ δὲ νόμον κρίνεις  
οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτὴς.
- 12 εἰς ἐστὶν [ὁ] νομοθέτης καὶ κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι·  
σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

Estos versos deben considerarse parte de la dinámica del chisme. Tema que aparece en Lv 19.16. De hecho hay puntos de contacto entre Santiago 4.1-5.6 y Lv 19, como por ejemplo: 19.13; 35-36:

There is another virtually certain (and generally noted) allusion to Lev 19:13 in James 5:4: ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν... In this verse, James characteristically (cf. 2:23's combination of Gen 15:6 and 2 Chron 20:7) melds Isa 5:9 (LXX) to the Lev 19:13 reference. The reason for claiming an allusion to Lev 19:13 here in the first place, however, should be noted. The language of James 5:4 is no closer to Lev 19:13 than to Deut 24:14 or Mal 3:5. In fact, Mal 3:5 (τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ/) is closest verbally to James 5:4. The allusion to Lev 19:13 seems secure, nevertheless, because of the cluster effect. We know of the deliberate allusions in 2:1, 8 and 9, and can therefore more readily assume James' use of the levitical allusion here. To this point, then, we have a direct citation and two verbal allusions. Is there evidence for further use of Leviticus 19 by James? There is good reason for considering 4:11, 5:9, 5:12 and 5:20 all as thematic allusions to Lev 19:12-18. The first three passages share formal characteristics, and so will be considered before 5:20<sup>47</sup>.

El artículo de Luke T. Johnson muestra que la presencia de Lv 19 en Santiago es evidente y el caso de Santiago 4.11. Esta debe entenderse como una alusión consistente y sólida<sup>48</sup>. Al decir esto la idea de una visión estructural de St 4.1-5.6 se torna más fuerte, en especial si consideramos la cita que St 5.4 hace de Lev 19.13. Si seguimos la lectura de Santiago en paralelo con Lv 19.13-17, fácilmente se puede identificar una cadencia de ideas que se entretajan. También debe observarse que esta intertextualidad entre St y Lv aparece en el capítulo 2.8 en donde se cita Lv 19.18 como Ley regia.

### Sección 4.13-5.6

Luego de los versos 11-12, tenemos dos "Ayes" en 4.13 y 5.1. En el primer caso "¡Ay!, ahora los que dicen" y en el segundo "¡Ay!, ahora, los ricos", am-

<sup>47</sup> L. T. JOHNSON, "The use of Leviticus 19 in the Letter of James", en *JBL* 101/3 (1982) 393-394.

<sup>48</sup> L. T. JOHNSON, "The use of Leviticus", 395-396.

bos “Ayes” son seguidos de ejemplos de prácticas que muestran la soberbia y el despojo del otro para concluir con dos líneas que funcionan como cierre de cada uno. En el primer caso: “Entonces, el que sabe lo bueno hacer y no lo hace, pecado es para él” (4.17), y en el segundo caso: “Condenaron, asesinaron al justo, él no ofrece resistencia a ustedes” (5.6). Estos dos ejemplos cierran lo propuesto al inicio del capítulo 4, todas las gestiones de este grupo tipificado por un hacer violento se cierran con la condena a muerte, como acto realizado y efectivo del justo, quien no ofrece resistencia. La dinámica entre aoristos y presente de esta última línea manifiesta la gestión de las guerras y la incapacidad del justo que no fue capaz, ni lo es, y no lo será de hacerles frente.

### **La estructura de los capítulos 2, 3, 4.1-5.6**

No hay que perder de vista que en estos tres capítulos existen una serie de fuertes coincidencias con el capítulo 1. No obstante, el diseño muestra que cada capítulo se contiene a sí mismo según se ha mostrado en el análisis realizado. Al mismo tiempo es significativo que los capítulos 2 y 4 parecen hacer eco el uno del otro. Un punto fuerte de la relación entre los capítulos 2 y 4 es la mención en ambos de “matar” y “adulterar”. El tema es tratado de un modo en 2.11 en donde ambos elementos se escogen de entre los preceptos de Ex 20 y Dt 5 ambas recensiones del Decálogo y luego en el capítulo 4, “matar” aparece en 4.2 y 5.6, creando una inclusión, y 4.4, “adulteras”, forma sustantival en vocativo. También es significativa la mención de “la escritura” en 2.8, 23 y 4.5. Así mismo “demonios” en 2.19 y “diablo” en 4.7. El verbo “juzgar” en 2.12; 4.11, 12; 5.9. La palabra “ley” aparece en 1.29; pero la concentración es muy grande en 2.8-12 (cinco veces) y 4.12 (cuatro veces). “Jueces” aparece en 2.4; 4.11-12 y 5.9. “Prójimo” 2.8 y 4.12. El verbo “hacer” también tiene una alta concentración en 2 y 4: 2.8, 12, 13, 19; 3.12 (2 veces), 18; 4.13, 15, 17 (2 veces) y 5.15. Del mismo modo el verbo “decir”: 1.3; 2.3 (2x), 11, 14, 16, 18, 23; 4.5, 6, 13, 15. El verbo “desear” que sucede solo dos veces en Santiago se encuentra en 2.20 y 4.15. El sustantivo “mal, malvado” 2.4 y 4.16. El adjetivo “bueno” en 2.7; 3.13; 4.17. La palabra “pecado” tiene una singular distribución que muestra el balance que ya he indicado: 1.15 (x 2), 2.9; 4.17; 5.15, 16:

- 1:15 ἔϊτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.
- 2:9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.
- 4:17 εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν.
- 5:15 καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κáμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κáν ἁμαρτίας ἢ πεπονηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.
- 5:16 ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων ὅπως ἰαθῆτε. Πολὸν ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.
- 5:20 γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψαφ ἁμαρτωλον ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

La palabra “pecado” aparece bien distribuida en todos los capítulos excepto en el capítulo 3.

Se pueden hacer muchos otros cruces de palabras en los distintos capítulos que presentarían otras formas de organizar la estructura, no obstante, queda claro que existe una relación particular entre 2 y 4.1-5.6<sup>49</sup>. El que existan esas otras relaciones no es de extrañar ya que Santiago es un texto bien organizado y entretrejido, pero es importante observar los vínculos particulares entre tres dos secciones. Mi propuesta sería:

Capítulo 2

Capítulo 3

Capítulos 4.1-5.6

<sup>49</sup> El artículo de Taylor-Guthrie ofrece, aunque con diferencias, elementos significativos que integran el cuerpo del texto: «Unlike the opening chapter, the body of the Letter of James consists of a series of coherent, sustained essays (2:1-11, 14-26; 3:1-12; 4:1-10; 4:13-5:6) structured around the major *inclusio* of 2:12-13/4:11-12 and a central transition in 3:13-18. Significantly, both the opening and closing of the major *inclusio* are also proverbial transitions that link the more extended units. Further, the *inclusio* marking 4:6-5:6 as a unit serves a linking function, connecting the body proper to the body closing. In fact, the transitions in the letter are so effectively crafted that some units are difficult to pin down with precision. For example, what we have identified as a central transitional unit (3:13-18) coheres so closely with what follows that Johnson’s proposal that 3:13-4:10 is a Hellenistic topos on envy is defensible. As we have seen above, however, 4:6 introduces an OT quotation (Prov 3:34) in order to reflect on the theme of pride and humility, which the author carries out in the following verses (4:7-5:6). Yet within this exposition stands 4:11-12, the close of an important *inclusio* opened in 2:12-13 and marking the heart of the letter’s body. These dynamics resist a neat, step-by-step outline»; Cf., M. TAYLOR-G. GUTHRIE, “The Structure of James”, o.c., 692.

El eje central del escrito es el capítulo 3 en donde aparece con fuerza el tema de la sabiduría y el de sabio, ambos en el contexto de una reflexión sobre la lengua. Se entiende que lengua aquí trata sobre el hablar. Los capítulos 2 y 4.1-5.6 ofrecen una serie de ejemplos sobre el mal hablar que es también un mal hacer, un hacer el mal. El hacer el bien es el fruto de la completud, la división entre el hacer y el hablar dice referencia a la persona de doble corazón igual sucede con aquellos que hacen el mal.

Se debe subrayar un contraste entre el capítulo 2 y los capítulos 4.1-5.6, la primera sección está dirigida a los “Hermanos míos”, mientras en la segunda sección esta frase no aparece, más bien se hace referencia a los “Adúlteros”. La implicación de hacer una diferenciación tal es que se contrasta el decir-hacer del “Hermanos míos” con el de quienes viven según la dinámica del mundo. Los primeros actúan de manera tal que permiten que tal dinámica de los otros se constituya en la dinámica de la comunidad, al ser estos Maestros, ordenan la asamblea según los criterios del honor adscrito y promueven los combates por el honor. Mientras que el autor entiende que el honor que vale es el que proviene de Dios, el cual es un honor conferido y propio de quienes han sido paridos por la palabra de verdad (1.18). El concepto de “blasfemar el buen nombre” (2.7) se expresa con toda claridad en la sección 4.1-5.6 pero en particular en 4.11-12 en donde se indica que el “hablar mal” es propio de quien usurpa el lugar del legislador y juez. En ambos casos se está dentro del marco de la idolatría por un lado y en el marco de los combates por el honor por el otro. Esto tendrá que verse en un estudio formal de cada sección cosa que no es posible hacer aquí. No obstante, es importante considerar la convergencia de temáticas entre ambas secciones y cómo, también en ambas, se pone a prueba la dimensión de la fidelidad/confianza en Dios por ejemplo: 2.21ss: Abraham, y 4.13-16, en donde quienes actúan no consideran necesario poner su confianza en Dios y transforman sus actos en jactancia y fanfarronería.

Para dar cuenta de todos estos detalles e interrelaciones será necesario realizar una exégesis minuciosa de cada sección y poner en evidencia cómo todas las interacciones pueden comprenderse dentro de un modelo que integre las tradiciones que enriquecen la conversación de Santiago, los ejes culturales a los que se entreteje el escrito, y la convergencia entre el escrito como tal y el Segundo Testamento Canónico.

## Relación entre los capítulos 1 y 5.7-20

Me gustaría iniciar este último acercamiento a la estructura de Santiago mostrando las relaciones entre el capítulo 1 y la sección 5.7-20. Destaca una relación de vocabulario que solo sucede en ambas secciones y se encuentra en 1.12 y 5.10-11:

- 1.12: Μακάριος ἀνὴρ ὃς υπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμνεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
- 5.10-11: ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοῦ προφήτου οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς υπομείναντας: τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων.

El sustantivo bienaventurado y la forma verbal “tenemos como bienaventurados” hacen inclusión ya que sólo en estos dos lugares aparece además de 1.25. Ambos textos se complementan. En 1.12 y 25 se propone el hacer que es ejemplar en el presente vivido, mientras que en 5.10-11 se muestran ejemplos de gentes honorables del pasado, en este caso los profetas y Job. También la palabra *ὑπομονή*, que sucede en 1.3 y 4 aparece en 1.12 y 5.11 y se traduce usualmente por paciencia pero que tiene el sentido de resistencia o persistencia, perseverancia y que tiene un eco con 5.7-8 *μακροθυμέω*.

Otro punto de encuentro entre el capítulo 1 y la sección final es el verbo *πλανᾶω* errar, tomar el camino equivocado. Dos veces sucede este verbo en Santiago:

- 1.16 Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.
- 5.19 Ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῆ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν,
- 5.20 γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.
- (1.15 εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον)

La palabra “muerte” que se cita en los textos anteriores solo aparece en 1.15 y 5.20 en Santiago. Esto debe llevarnos a pensar que existe una relación efectiva entre ambos pasajes y nos permite ir adelante con la hipótesis de una estructura retórica bien formada.

Se puede observar el uso de la palabra “pecado” como un indicador especial según señalo páginas atrás. Allí se aprecia que su uso está bien distribuido y que solo en 1 y 5.7ss este aparece repetidas veces, mientras en 2.9 y 4.17 una sola vez y en oraciones muy sintéticas. En el primer caso, quien hace acepción de personas comete pecado y queda convicto por la ley como transgresor; en el segundo caso “quien sabe hacer lo bueno y no lo hace, pecado, para él, es”. Así se integran en el contexto en donde la soberbia y el status se ponen por encima de la perspectiva divina que expone el autor. En el primer caso, la acepción de personas como reafirmación del sistema de honor adscrito y en el segundo en tanto, la gestión del comercio oscurece la gestión de la vida confiada en Dios: “en lugar de decir ustedes: Si el Señor quisiera y viviéramos e hiciéramos esto o aquello” (4.18). Toda la frase transforma el párrafo del ámbito de la soberbia al ámbito de la atención de la divinidad, un subjuntivo y dos futuros hacen que la estructura verbal se transforme en una oración y en ella en la conciencia de que la vida y el hacer están contenidos en el deseo de Dios. En 2.9, se recoge la oposición a la ley regia: amar al prójimo que es un bien hacer. El actuar contra la ley es vivir en la condena de los actos, cualquiera estos sean y el no amar al prójimo, en el hacer acepción de personas que se asume como una blasfemia (2.7). Las prácticas de los ricos y de quienes asumen el honor adscrito como valor fundamental se tornan en soberbia y de allí el hablar mal del Buen Nombre que es invocado sobre el “Ustedes”.

El tema del pecado en el capítulo 1 está en el contexto de la prueba, en donde se expresa que la prueba viene no de fuera, sino de dentro, de las codicias que uno contiene y estas le atraen y seducen, de allí la imagen del embarazo y el dar a luz del verso 15, para luego, en el verso 16 señalar “No se engañen, hermanos míos...” y sigue, lo bueno “viene del Padre de las luces...”. En la sección del capítulo 5, en los versos 15, 16 y 20, el tema del pecado es mencionado como su superación en la gestión de la solidaridad y el mutuo cuidado. Es esta realización del amor al prójimo lo que permite la liberación del pecado: la oración por la persona enferma, el confesarse mutuamente los pecados, el hacer regresar al que se ha extraviado, son las

formas en que la nueva comunidad realiza su ser en Dios, abandonando así, el contexto del chisme y del honor adscrito.

También, es importante, las tres menciones de la palabra verdad que se encuentran en Santiago:

- 1.18 βουλευθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγω ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.
- 3.14 εἰ δὲ ζήλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.
- 5.19 Ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν,

En este caso se puede observar mejor la interacción entre 1 y 5.7ss en oposición a 3.14. Observemos que en 1.18: el Padre de las luces, quien es firme, deseando, nos dio a luz, para ser primicias de entre su creación. Ese sería el ser de los escuchas, su marca, su honor adquirido, dado por Dios y en este ser participa quien habla y quien escucha, es una nueva familia en donde sus miembros están marcados por el hacer del Padre de las luces. Así mismo, en 5.19 se describe el camino de la bondad de Dios en la gestión de los hermanos hacia quien se haya perdido de la verdad y, si pueden hacerle volver... En contraste, está el ejemplo en 3.14 en donde los celos y la rivalidad expresan la lejanía de la sabiduría de lo alto, la negación de participar en esta familia y la marca que define su actuar está en las contiendas por el honor.

## Estructura del capítulo 1

1.1-5

1.6-11

1.12-18

1-19-25

1.26-27

El capítulo 1 es un texto particularmente difícil si uno busca puntos consistentes de estructuración. Sin embargo, existen cinco frases que giran en torno al adverbio de negación *μη* y esta será la clave para proponer un sis-

tema de estructuración sustentable. El verso 5 y el 26 serían los versos clave para hacer esta propuesta:

- 5 Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτεῖτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ  
πᾶσιν ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος καὶ δοθήσεται αὐτῷ.  
26 Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι μὴ χαλιναγωγῶν γλώσσαν αὐτοῦ ἀλλὰ  
ἀπατων καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.

Ambos versos inician con una partícula condicional con presente indicativo: Si alguno... En el primer caso, la idea se mueve en el plano de lo efectivo de una gestión, así: quien toma conciencia de su carencia de sabiduría, pídale de Dios que da a todos generosamente y no reprocha/recrimina y la dará a él. De esta forma, quien pide puede estar seguro de que, al ser Dios dador generoso y a diferencia de un patrón<sup>50</sup>, no entra en el juego de las relaciones de patronazgo, y recibirá lo que pide. En el segundo caso, el autor cuestiona la autoconstrucción de sí: si alguno considera ser religioso, y no pone freno a su lengua, pero engaña a su corazón, entonces, la religión de este es vacía. En el primer caso la consecuencia es el dar de Dios, en el segundo caso, la falsedad de la presuposición de que su religión es auténtica. La partícula “no” (μη)<sup>51</sup> seguida de participios tiene sentido de indicativo e implica dos modos de ser contradictorios: Dios que da y no recrimina o reprocha, mientras en el segundo caso, la incapacidad de refrenar la lengua es testimonio de su falsedad.

Es necesario tomar conciencia de que los términos blasphemêô, katalaleô, loidorêô, oneidizô son considerados como un grupo semántico vinculado al hablar mal de alguien sea esta una divinidad o una persona<sup>52</sup>. Estos y otras palabras, más de 60, forman parte, en la tradición bíblica, del campo

<sup>50</sup> A. BATTEN, “God in the Letter of James: Patron or Benefactor?” en: J. NEYREY-E. STEWART (eds.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2008, 57; «If one asks for wisdom, God will be a reliable provider, giving simply, with no tricks up the divine sleeve and “without reproach”. God will not impart the mortifying abuse that some patrons could and did deliver».

<sup>51</sup> “As a rule, μη is used with participles and Infinitives, even when they are used in a virtually “indicative” sense...” C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge at the University Press, Great Britain 1960, 155. También M. ZERWICK, *Biblical Greek. Illustrated by Examples*, Scripta Pontificii Institutii Biblici, Rome 1963, 440.

<sup>52</sup> Ver artículo “Blasfemia, calumnia” en: L. COENEN; E. BEYREUTHER Y H. BIETENHARD (eds.) *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* Vol 1.

semántico del chisme cuya función social puede resumirse según Richard Rohrbaugh<sup>53</sup>:

1. Clarificación (construcción de consenso), mantenerse (reafirmación) y reforzamiento (sanción) de los valores de grupo.
2. Formación de grupo y mantenimiento de fronteras.
3. Evaluación moral de individuos.
4. Identificación de liderazgo y competencia.

Los dos textos citados anteriormente hacen referencia a este ámbito de las prácticas sociales y se relacionan, no solo con el “chisme” sino también con el patronazgo. Dada la importancia de la lengua en el capítulo 3 de Santiago, ambos textos tienen una gran relevancia a la hora de buscar una estructura de la obra y en particular del capítulo 1.

Las siguientes dos menciones de “no” se encuentran en 1.7 y 1.22:

- 7 μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεται τι παρὰ τοῦ κυρίου.  
 22 Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροασταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.

Como se puede observar ambas menciones se encuentran en contextos en donde el verbo dominante está en imperativo (*οἰέσθω* *Γίνεσθε*). Ambas son afirmaciones que no dejan espacio a la ambigüedad, al contrario se orientan hacia la completud/integridad.

El quinto caso es 1.13:

- 16 Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί

Es una exhortación contundente a no engañarse y está dirigida al grupo dominante que constituye el auditorio de Santiago: hermanos míos. La estructura sintéticamente tendría las siguientes temáticas:

- 1.1-5 constituye la primera sección del capítulo y aporta el tema de fondo, la completud.
- 1.6-11 expresa lo opuesto: la persona de doble corazón

<sup>53</sup> R. ROHRBAUGH, *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, o.c., 138-144.

- 1.12-18 recupera el tema inicial desde una Bendición y presenta dos dimensiones antropológicas distintas: el nacimiento del pecado y la muerte consecuente y el nacimiento en/de Dios
- 1.19-25 expresa la dimensión de ambigüedad frente a la completud a través de la tensión entre el ser oidor y ser hacedor.
- 1.26-27 recupera la completud desde Lv 19.

El conjunto de negaciones muestran las preocupaciones del escritor que pone el acento en no engañarse y en abrazar una vida en la completud.

### *Estructura de la sección 5.7-20*

5.7-8

5.9-12

5,13-18

5.19-20

La última sección de Santiago que va de 5.7-20 está formada por cuatro partes. La primera subsección es 5.7-8, abre y cierra con la mención de la parusía del señor. En su centro tenemos la imagen del agricultor que siembra y espera la lluvia temprana y tardía y se recomienda que se asuma el mismo tipo de paciencia perseverante y que se fortalezca el corazón. Hay una ruptura con lo anterior y ahora se abre el espacio de la esperanza.

En la segunda subsección 5.9-12, los versos 9 y 12<sup>54</sup> presentan una forma parecida que contiene una negación con imperativo y la partícula *ἵνα*

<sup>54</sup> El tema de la integridad al hablar resulta un eje fundamental de Santiago como lo muestra William Baker aportando evidencia de distintos grupos contemporáneos del escrito, así como de las tradiciones del Primer Testamento y los egipcios. El hablar con la verdad y el abstenerse de jurar o hacerlo sabiendo que está en juego el honor de Dios son elementos constitutivos de la zona cultural del Mediterráneo. Dicho esto, la fuerza de la argumentación en torno al control de la lengua y contra el mal hablar y las quejas contra los otros se oponen al hablar bien y con verdad y en ese sentido, la oración se constituye en un medio para la bendición, para el bien decir. Baker resume su argumento: «When Jas 5.12 begins with ('above all else'), we must recognize the contexts which make such a culminating stress on verbal integrity not only reasonable but demanded. In terms of literary structure, James has led his readers to this point of climax. In terms of the Christian community, the supreme importance of verbal integrity is a reminder of what believers know. In terms of wider Mediterranean culture, such an insistence on the absolute necessity of verbal integrity above all else is a widely accepted, deeply imbedded cross-cultural

vinculada con el ser juzgados y el caer en juicio. En los versos 10 y 11 se aportan dos ejemplos: los profetas y Job, se puede separar la primera frase del verso 11 como una bienaventuranza: ¡Mirad! Bienaventurados los que resisten o persisten, la idea hace eco de 1.12. Dios es dibujado como alguien compasivo (alguien de muchas entrañas) y misericordioso.

La tercera subsección es 5.13-18 y el tema que la articula es la oración en 13-14 y 17-18 se usa el verbo *προσεύομαι* mientras que en 15 el sustantivo *εὐή* y en 16 el verbo *εὐόμαι* así como el sustantivo *δέησις*. El verso 16 hace eco del verso 9 con la idea de hacer o no hacer cosas “unos a otros”. Así ambas subsecciones se integran en torno al hablar bien o hablar mal. Los profetas hablan bien en el nombre del Señor por eso la idea de quejarse de los otros o mutuamente es un acto que contraviene este hablar bien que a la vez hace eco del uso de la lengua en el capítulo 1 y 3. La oración es una manera de bien decir del otro, una forma de promover la vida del otro.

Cierra la sección una breve exhortación de dos versos: 19-20. En ellos se construye un quiasmo:

Si alguno se ha desviado de la verdad	y alguno le hace volver
El que haga volver al pecador	de su desviado camino

Queda marcado el texto por el papel solidario de cada persona dentro de la comunidad y la estrategia de cuidado de las otras personas. Es así que quien haga esta tarea de nutrir y cuidar al otro salvará su vida y quitará muchos pecados de sí.

## Conclusión

He tratado de seguir la forma propia de cada sección buscando si efectivamente hay evidencia de balance en las distintas secciones de Santiago. Creo haber demostrado que sí la hay y si eso es correcto la lectura de esta

---

ethical emphasis. Jas 5.12 simply states it boldly and uncompromisingly»; Cf., W. R. BAKER, “Above All Else: Contexts of the Call for Verbal Integrity in James 5.12”, *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1994) 70.

obra tendría que tomar otros rumbos cosa que desarrollaré en posteriores ejercicios.

La presencia de Levítico 19 explorada ya por Luke T. Johnson es central a todo el texto pero será necesario mostrar más claramente cómo y cómo se relaciona con las tradiciones sapienciales. Me parece que la propuesta de leer Santiago desde la concepción de completud es, no solo atractiva, sino necesaria para comprender la dinámica compleja de distintas tradiciones separadas hoy por la crítica bíblica.

Santiago es un texto que habla al oído y al corazón de una espiritualidad latinoamericana. Quizá por eso será necesario tomar de cuando en cuando esta obra y trabajarla de la manera más formal posible. Quizá sería bueno para nosotros y nosotras, aquí, al sur del mundo, iniciar nuestra enseñanza y aprendizaje de la Biblia desde este escrito que, considero, ha sido olvidado o reducido a un conjunto de propuestas éticas. Santiago es una manera de asumir la espiritualidad, camino que tiene ecos en Mateo y Pablo. La integridad es constitutiva del sueño de un ser humano nuevo que tanto resonó en nuestros corazones y pensamientos durante el auge de los movimientos de liberación latinoamericanos. Pero además, sería un modelo digno para una visión espiritual de la diversidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO SCHÖKEL, L., - VILCHEZ, J., *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984.
- ARNAL, W., *Jesus and the village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress Press, Minneapolis 2001.
- BAKER, W. R., "Above All Else: Contexts of the Call for Verbal Integrity in James 5.12", *Journal for the Study of the New Testament* 16 (1994).
- BROSEND II, W., *James & Jude*, Cambridge University Press, United Kingdom 2004.
- COENEN L., - BEYREUTHER, E., - BIETENHARD, H., (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980.
- CONTI, C., "Propuesta de estructuración de la Carta de Santiago", *RIBLA* 31 (1998).
- CROATTO, J. S., "La carta de Santiago como escrito sapiencial", *RIBLA* 31 (1998).
- DAVIDS, P., *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1982.

- DIBELIUS, M. - GREEVEN, H., *James. A Commentary on the Epistle of James*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
- DOWNING, G., "Word processing in the Ancient World: The Social Production and Performance of Q", *JSNT* 64 (1996).
- HARTIN, P., *James and the Q sayings of Jesus*, Sheffield Academic Press, England 1991.
- ID., *El escrito sapiencial de Santiago: un peregrinaje por la integridad*, EUNED, San José 2009.
- ID., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- HESTER, J. D., *Rhetorics and Hermeneutics*, T&T Clark International, New York 2004.
- IRIGOIN, J., "La composition rythmique du prologue de Jean (I, 1-18)", *Revue Biblique* 77 (1971).
- JOHNSON, L., T., "The use of Leviticus 19 in the Letter of James", *JBL* 101/3 (1982).
- KLOPPENBORG, J., *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Minneapolis.
- LLEWELYN, S. R., "The prescript of James", *Novum Testamentum XXXDC/4* (1997).
- MALINA, B., *The New Testament World, Insights From Cultural Anthropology*, John Knox Press, Louisville 1981.
- MARTIN, R., *James*. Thomas Nelson Publishers, Nashville 1988, xxix-xxxii.
- MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.
- MENA, F., "Pruebas: formadoras de integridad", *Revista Ecuémica* (2003).
- MOULE, D., *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge at the University Press, Great Britain 2<sup>a</sup>1960.
- NEYREY, J., - STEWART, E., (eds.), *The Social World of the New Testament. Insights and Models*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2008.
- MALIN-J. PILCH (eds.), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, USA 1998.
- OLBRICHT, T. H., "Rhetorical Criticism in Biblical Commentaries", *Currents in Biblical Research* 7/11 (2008).
- PERDUE, L., SCOTT, B., WISEMAN, W., (eds.), *Rhetorics and Hermeneutics*, T&T Clark International, New York 2004.
- POWELL, M. A., *Introducing the New Testament. A Historical, Literary, and Theological Survey*, Baker Academic, Michigan 2009.

- ROHRBAUGH, R., (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers, Nashville 1996.
- ROHRBAUGH, R., *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Cascade Books, USA 2007.
- STEGEMANN, E. W., - STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, España 2001.
- STRACK, H. L. - STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura Talmúdica y Midrásica*, Biblioteca Midrásica Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, España 1988.
- TAYLOR, M., - GUTHRIE, G., "The Structure of James", *The Catholic Biblical Quarterly* 68 (2006).
- TAYLOR, M., "Recent Scholarship on the Structure of James", *Currents in Biblical Research* 3 (2004).
- WATSON, D., "The Rhetorical of James 3.1-12 a Classical Pattern of Argumentation", *Novum Testamentum* XXXV/1 (1993).
- WITHERINGTON, B., *New Testament Rhetoric. And Introductory Guide to the Art of Persuasion in and of the New Testament*. Cascade Books, Oregon 2009.
- ZERWICK, M., *Biblical Greek. Illustrated by Examples*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rome 1963.

Artículo recibido 10 de febrero 2011

Artículo Aceptado 28 de marzo 2011



## LA ESPIRITUALIDAD EN LA PRODUCCIÓN TEOLÓGICA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

### SPIRITUALITY IN THE TECHNOLOGICAL PRODUCTION OF GUSTAVO GUTIÉRREZ

**Edith González Bernal<sup>1</sup>**

Universidad Pontificia Javeriana. Bogotá, Colombia

#### **Resumen**

El tema de la espiritualidad en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez constituye la columna vertebral de su pensamiento. La espiritualidad se fundamenta en una experiencia de encuentro con Jesús y se expresa en una forma de vida, una manera de ser y de estar. La espiritualidad es el dinamismo que invita y llama al cristiano a vivir según el Espíritu y a reconocer en Jesús la fuente y posibilidad de caminar bajo la acción del Espíritu. Así mismo, la espiritualidad se evidencia mediante una vida en comunidad, en solidaridad y compromiso especialmente con los pobres y marginados. En sus obras Gutiérrez señala dos aspectos fundamentales de la espiritualidad: la Revelación, el hecho salvífico, la gracia, el don, la iniciativa divina de encuentro. El otro aspecto: el proceso humano subjetivo de conversión, de apertura a la acción de Dios y a la apropiación personal de una vida en solidaridad y entrega.

**Palabras clave:** Espiritualidad, vida en el espíritu, gratuidad, teólogo, teología, opción por los pobres, conversión, solidaridad y sabiduría.

#### **Abstract**

The spirituality subject in the theological production of Gustavo Gutiérrez as the backbone of his thought. The spirituality is based on an experience of an encounter with Jesus, which it is expressed in a lifestyle, a manner of being. The spirituality is the dynamism that invites and calls the Christians to live according to the Spirit and rec-

<sup>1</sup> Candidata a doctora en teología. Doctora en Ciencias de la Educación. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Javeriana. Este artículo es producto del Seminario Interno de investigación sobre espiritualidad latinoamericana. Correo: edithgonz@gmail.com

ognize Jesus as the source and the possibility to walk on by the Spirit action. Likewise, the spirituality is evidence by mean of a life in community, in solidarity and compromise especially with the poor people. In his masterpieces, Gutiérrez indicates two fundamental aspects of spirituality: the revelation, the saving fact, the grace, the gift and the divine initiative of encounter. On the other hand, the human process subjective of conversion, the action opening of God and the personal appropriation of a supportive and devotion life.

**Key words:** Spirituality, life in the spirit, gratitude, theologian, theology, an option for the poor, conversion, solidaraty and wisdom.

## Introducción

Gustavo Gutiérrez es un autor que ha sido considerado, entre otros, como el padre de la Teología de la Liberación. Su aporte y relevancia teológica lo ubican entre los teólogos latinoamericanos que dejan huellas en la historia por su capacidad para aterrizar el mensaje cristiano en los distintos contextos, por su experiencia de fe y por los grandes interrogantes que plantea al quehacer teológico. Interrogantes que en sus obras son recurrentes: ¿Cómo decirle al pobre, a quien se le han negado todos sus derechos, que Dios lo ama? ¿Cómo reconocer la gratuidad de Dios y de su justicia en el sufrimiento del inocente?

Estos interrogantes cuestionan el quehacer teológico de Gutiérrez; de ahí, que su teología no se limite a pensar los problemas sociales del mundo, sino que busca replantearse a partir de un proceso de liberación cómo este mundo puede ser transformado. El tema de la espiritualidad constituye la columna vertebral de toda su producción teológica, en el sentido de que ésta precede a la teología como primer acto del silencio de Dios y de la praxis, concibiéndola como una forma concreta de vivir el Evangelio conforme a la fuerza del Espíritu Santo, que se expresa en solidaridad y en conversión al prójimo, en gratuidad y en comunión.

La espiritualidad en las obras de Gutiérrez es un estilo de vida, una manera de ser y estar en el mundo, que muestra la aceptación del don de la filiación, fundamento de la fraternidad a la que nos convoca el Padre. En este sentido, se abordará en el tema en tres grandes apartados.

En primer lugar, se estudia el tema de la espiritualidad como una vida en el espíritu, considerada bíblicamente por Gutiérrez como “vivir según el

Espíritu”, “dejarse guiar por el Espíritu”, “caminar en libertad en el Espíritu”. Asimismo, muestra que la espiritualidad constituye un camino, tiene en cuenta la libertad del ser humano y que se fundamenta en la misericordia, la compasión y la justicia. Es una espiritualidad que está ligada a los movimientos históricos de la época, y, que, por tanto, vivir en el espíritu significa la lectura atenta a los signos de los tiempos y la advertencia de la presencia del Espíritu de Dios en la vida, con sus retos, sus ofrecimientos y sus reclamaciones.

En segundo lugar, se presenta una espiritualidad que se vive mediante un itinerario, en el que el punto de partida es el encuentro con el Señor. Este encuentro es determinante para el camino que se ha de seguir según el Espíritu, es tematizado y testimoniado, es iniciativa divina, es la experiencia de ser encontrado antes que nada por El, de descubrir dónde habita, cuál es su morada y hacia dónde y a qué nos mueve.

En tercer lugar, se analizan los desafíos que presenta la teología como vivencia espiritual, estando éstos referidos a un sujeto en concreto, es decir, al sujeto que hace teología, a su identidad, a la experiencia de fe y de seguimiento al Señor, igual que a la identidad de la teología como disciplina. También están referidos a las preocupaciones que Gutiérrez descubre a partir de la lectura de los signos de los tiempos: una teología orientada hacia unas nuevas formas de presencia de los pobres, al pluralismo religioso, al diálogo interreligioso y a la teología sapiencial.

## **1. Una espiritualidad que es vida desde el espíritu**

En sus obras más representativas Gustavo Gutiérrez<sup>2</sup> aborda el tema de la *espiritualidad* a partir de su propia experiencia de fe y de la reflexión de la acción de Dios entre los hombres y mujeres y de las relaciones que éstos establecen. Presenta la espiritualidad como la gratuidad de Dios y de

<sup>2</sup> *Beber en su propio pozo* (1985); *La verdad os hará libres* (1990); *Hacia una teología de la liberación* (1971); *Teología de la liberación* (1985); *La fuerza histórica de los pobres* (1979); *Hablar desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986); *En búsqueda de los pobres de Jesucristo, el pensamiento de Fray Bartolomé de las Casas* (1992); *Densidad del presente* (1996).

su libre iniciativa, como don gratuito del padre en su hijo hecho hombre<sup>3</sup>. Sostiene que la teología, en sus orígenes, estuvo unida a la experiencia espiritual como sabiduría; de ahí que su planteamiento en la Teología de la Liberación muestre una espiritualidad a partir de la experiencia de Dios en los pobres y la religiosidad popular como fuente teológica.

Es recurrente en sus obras la referencia a san Pablo, en el sentido de que la espiritualidad es “vivir según el Espíritu”, “dejarse guiar por el Espíritu”, “caminar en libertad en el Espíritu”<sup>4</sup>. Lo que implica un “encuentro con el Señor”, que es gratitud de su amor y de su misericordia, iniciativa divina a la que el ser humano responde porque se siente exigido por ese amor. De la misma manera, acude a san Juan para afirmar la primacía del dominio del Espíritu: “la verdad nos hará libres” (Jn 8, 32). “[...] el espíritu que nos llevará a la verdad completa” (Jn 16, 3) nos conducirá a la libertad plena, a la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como personas e hijos de Dios, nos llevará por el camino de la liberación, porque “donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad” (2 Cor 3, 17). Es una espiritualidad que es movida por el Espíritu para vivir el Evangelio; una manera precisa de vivir ante el Señor en solidaridad con los seres humanos, con el Señor y ante ellos<sup>5</sup>.

Gutiérrez anuncia una espiritualidad que es camino, que tiene en cuenta la libertad del ser humano y que se fundamenta en la misericordia, en la compasión y en la justicia. Estas tres categorías: misericordia, compasión y justicia, se relacionan entre sí, entendiendo a la misericordia como compasión y restablecimiento de la justicia, es decir, hacerse sensible al amor de Dios presente en las múltiples formas de la realidad humana, conmoverse en las entrañas por el dolor del otro e identificarse, profundamente, con su sufrimiento. Es el deseo de que los demás estén libres de sufrimiento, es la voluntad de poder aliviar sus penas, es la invitación al reconocimiento del otro como hermano, que exige la práctica de la misericordia y la justicia.

<sup>3</sup> G. GUTIÉRREZ. *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1998, 50.

<sup>4</sup> Para Pablo el término “espíritu” expresa a la persona humana en su totalidad; la persona vive de acuerdo con la voluntad de Dios en filiación y fraternidad. Supone que la persona al ser consciente del dinamismo que le invita y le llama, reconoce en Jesús la fuente y posibilidad de conducirlo.

<sup>5</sup> A. GALLEGO, R. AMES, *Gustavo Gutiérrez, acordarse de los pobres*, Fondo Editorial del Congreso, Lima 2004, 360.

Es marcada en su teología la expresión de gratuidad: “El amor libre y gratuito de Dios, corazón de la revelación bíblica, es el basamento y el sentido último de la comunidad de discípulos de Jesús, cuyo cometido es precisamente ser signo de ese amor en la historia”. Su reflexión se percibe más claramente en el análisis que hace de la parábola de Mt 18, 23-35. En ella, el perdón de las deudas de dinero apunta al perdón de las faltas; en ambos casos se manifiesta la bondad y la gratuidad del amor de Dios. El perdón del rey no se apoya, en consecuencia, en la factibilidad de esa promesa, sino en la compasión (desde “las entrañas”, dice literalmente el texto) que se experimenta ante la angustia del criado y ante su vehemente pedido de no impacientarse con él. Además le concede más de lo que pidió. El fundamento de esta iniciativa de perdón se halla en su libre voluntad, en la gratuidad de sus sentimientos. Asimismo, se esperaba que el servidor perdonado debiera haberse conducido como el rey misericordioso. Ser perdonado demanda saber perdonar, y con la misma gratuidad. Eso es lo que se exige al creyente en un Dios de bondad. Un amor que no se basa, en última instancia, en los méritos de las personas que lo reciben, sino en la manera propia de ser y de actuar de quien lo da<sup>6</sup>.

La fundamentación bíblica de la espiritualidad no es de orden exegético, como el mismo Gustavo lo reconoce, cuando afirma que su propósito es hacer teología con un fuerte apoyo bíblico, interpelando el texto, recordando a la comunidad cristiana la fidelidad a sus fuentes. Aquí, lo que se resalta es que Gutiérrez sabe hacer las preguntas al texto bíblico, en sus obras se percibe que la lectura que hace, más que un ejercicio académico, o un reto científico, es un servicio eclesial, donde sus interpretaciones privilegian un sentido espiritual. Lo que indica que el lugar teológico desde el cual se hace teología es a partir de las exigencias pastorales y prácticas (*ortopraxis*) de las comunidades creyentes, dejando ver que es importante plantearle preguntas a la Sagrada Escritura, para que ella responda a las problemáticas actuales.

Gutiérrez supo comprender que no sólo el lugar (*locus*) teológico de la interpretación bíblica es la Iglesia y la comunidad académica de exegetas que dedican su vida a desentrañar minuciosamente el significado de los

<sup>6</sup> G. GUTIÉRREZ, *Gratuidad y fraternidad*. En <http://www.memoriayprofecia.com.pe>. [Consultado: 07/11/08].

textos antiguos, sino que también la comunidad creyente puede interpretar el espíritu que anima la Sagrada Escritura. El creyente desea encontrar en la Biblia la palabra justa y oportuna a problemas tan acuciantes que vive en su contexto. De ahí que en Gutiérrez se vea claramente el lugar teológico desde el cual hace teología: la opción por el pobre<sup>7</sup>. Esta opción es opción de Dios, pero asimismo es opción de los seres humanos en cuanto se quieren liberar. No es la pregunta a si existe Dios, sino ¿dónde está presente?, ¿cómo actúa?, ¿para qué actúa? Las respuestas a estos interrogantes permiten hacer la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

Por tanto, su teología<sup>8</sup> parte de un conocimiento y análisis de los contextos en los que él está inmerso, lo que se traduce en la reflexión de su experiencia de Dios; pues el ser humano no aprende de la experiencia, sino de la reflexión que hace sobre ella, de ahí que la producción teológica, como lo afirma Gutiérrez, sea un acto segundo que se fundamenta en el conocimiento de la revelación. Asimismo, su espiritualidad presenta un rasgo de conversión y gratuidad, conversión que significa acción y actitud vigilante y gratuidad que se traduce en la oración, en el encuentro con el Señor.

Ubica en el comienzo de la vida cristiana la conversión, lo que implica una ruptura con el pecado personal y social para emprender un nuevo camino, que es acogida del Reino de Dios: “el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva” (Mt 1, 14); salir de su propio camino para entrar en el camino del prójimo: “amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo” (Lc 10, 25-37). Lo que indica que el caminar teológico exige un proceso de conversión, de comprensión de la fe, de análisis de las acciones y comportamiento de Jesús<sup>9</sup>,

<sup>7</sup> Se percibe en el autor que la opción por el pobre no significa un acto que otros hacen para liberarlo, sino uno que es un reconocimiento del otro como sujeto, como hermano, reconocimiento mutuo en igualdad, como seres corporales y necesitados de los otros. Por tanto, la pobreza se constituye en la negación del reconocimiento del otro.

<sup>8</sup> Afirma que la teología es, en efecto, inherente a una vida de fe que busca ser auténtica y plena, y, por lo tanto, la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial. En todo creyente más aún, en toda comunidad cristiana hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de fe. Para un mayor desarrollo de este aspecto consultar: G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme Salamanca 1985, capítulo 1.

<sup>9</sup> Su concepto de ser humano, sus gestos, palabras, acciones, vivencias, señalan una manera de vivir, una ruta para seguir para el cristiano.

percepción profunda y convicción de que el seguimiento de Jesús transforma la vida del cristiano haciéndolo un mejor ser humano.

De igual manera, argumenta que la conversión viene dada de la gratuidad del Señor, gratuidad que lleva a un encuentro en plenitud con los demás, que llena la existencia del ser humano y de la historia, que es fuente de la alegría cristiana “y será Jerusalén mi alegría y mi pueblo mi gozo” (Is 65, 19). Significa que es una alegría pascual garantizada por el Espíritu, “en cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad” (Gál 5, 22), “porque no nos dio el Señor un Espíritu de timidez, sino de fortaleza de caridad y de esperanza” (1 Tm 1, 7), “que el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14, 17).

Gutiérrez presenta la espiritualidad como “espíritu” humano, afirmándose en san Pablo. A su vez “espíritu” designa la persona humana, no una parte de ella, sino su totalidad “porque aquietaron mi espíritu y el vuestro” (1 Cor 16-18); es decir, a mí y a ustedes, “espíritu” reemplaza al pronombre personal “el Señor Jesucristo sea con tu Espíritu” (2 Tm 4, 22). Se trata del ser humano visto en su totalidad, en su dinamismo, desde el soplo de vida que mueve su conducta. Por ello, el “espíritu” designa la actitud que toma el ser humano, es el “yo” y sus intenciones: “Testigo me es Dios, a quien sirvo en mi espíritu en la predicación del Evangelio de su hijo” (Rom 1, 9)<sup>10</sup>. Aquí aparece el Espíritu que designa la vida según la voluntad de Dios, e impulsa a una vivencia cristiana que lleva a amar a Dios y a los otros, mostrando con esto la dimensión social del cristiano. De ahí que ser cristiano significa asumir un camino de vida según el espíritu, un itinerario global y comunitario que se expresa en su teología.

Gutiérrez hace una teología que se deriva de la asunción del método, entendido éste como “un estilo de vida, una manera de ser y de hacerse discípulo de Jesús [...] los cristianos se caracterizan por un comportamiento, por un estilo de vida. Esto distingue a la comunidad cristiana en el mundo judío y pagano en el que vive y da testimonio, esa conducta es una manera de pensar y actuar, de caminar según el Espíritu (Rm 8, 4)”<sup>11</sup>. De ahí que el método es la espiritualidad, el caminar *odós*, según el espíritu, el anuncio

<sup>10</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1985, 84.

<sup>11</sup> G. GUTIÉRREZ, *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1990, 18.

del amor gratuito de Dios, el seguimiento a Jesús que es fruto de la experiencia de encuentro con él, de su iniciativa, que transforma y cambia la vida del creyente. “Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre” (Jn 6, 65). “No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros” (Jn 15, 16).

Para Gutiérrez la espiritualidad<sup>12</sup> sirve de inspiración a la teología, en la perspectiva de la Teología de la Liberación “se afirma que se comienza con la contemplación de Dios y con la aceptación de su voluntad”<sup>13</sup>, de ahí que Libanio afirme que, en Gutiérrez,

la espiritualidad precede a la teología, como primer acto del silencio de Dios y de la praxis. Además la espiritualidad prolonga la teología al darle mayor consistencia y evangelicidad. La espiritualidad es una forma concreta de vivir el Evangelio bajo la Fuerza del Espíritu Santo, en solidaridad con los hombres, en un compromiso con el proceso de liberación. Hunde sus raíces en el suelo marcado por la situación de opresión y de liberación. Encuentra su centro en la conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social explotada, a la raza despreciada, al país dominado<sup>14</sup>.

Presenta una espiritualidad que está ligada a los movimientos históricos de la época. Es en las circunstancias y contextos donde la vida del espíritu está orientada por el Espíritu del Señor, contando siempre con la libertad y voluntad del ser humano, por lo que vivir en el Espíritu es un quehacer diario en medio de los conflictos que caracterizan los pueblos latinoamericanos, donde el asesinato, las violaciones, los maltratos existen al lado del deseo de vivir, de luchar y de mantener la esperanza. Por tanto, vivir en el espíritu significa la lectura atenta a los signos de los tiempos, la advertencia de la presencia del Espíritu de Dios en la vida, con sus retos, sus ofrecimientos y sus reclamaciones. Lo que lleva a una dinámica de vida

<sup>12</sup> En su texto *Beber en su propio pozo*, no comulga con una espiritualidad individualista, elitista y espiritualista, sino que presenta una espiritualidad comunitaria, popular y comprometida.

<sup>13</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas, Sígueme*, Salamanca 1985, 28.

<sup>14</sup> J. B. LIBANIO, *Gustavo Gutiérrez*, San Pablo, Madrid 2000, 47.

de relación entre hombre y Dios, relación sin la cual es imposible, en el fondo, cualquier manifestación de espiritualidad.

De la lectura del contexto que hace del pueblo latinoamericano y de su propio pueblo, en particular del Perú, se deriva que lo que Gutiérrez comparte como un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masiva, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humanitaria y no lo hicieron<sup>15</sup>. Ante la realidad de una libertad humana, que bien puede respetar la vida o no, se hace necesario un paradigma que invite al ser humano a construirse según la vida en el espíritu; dicho paradigma bien puede representarse en la reconciliación expresada en (Ef 2, 11-22). Cristo creó una humanidad nueva dando muerte a —o suprimiendo la enemistad— reconciliando al ser humano. Lo que significa que el cristiano debe emprender un camino hacia la reconciliación, hacia la creación pacífica de una nueva humanidad en la que necesariamente se tendrá que trabajar por la desaparición o eliminación de las causas que producen el conflicto, las rivalidades, la pobreza, los deseos de venganza y de muerte.

Finalmente, Gutiérrez fundamenta la espiritualidad en la Sagrada Escritura, muestra cómo la Biblia habla al corazón del ser humano, le habla a su totalidad, en su intimidad, profundidad, inteligencia y libertad. Por tanto, la vida espiritual es escucha, gratuidad y conversión, reconocimiento de un Dios empeñado en hacerse humano; necesidad de penetrar en la Biblia, en su contenido para asimilarla, vivirla y actualizarla en las distintas circunstancias y momentos de la historia. Es tomar conciencia de que la nueva humanidad rige la vida por la Ley del espíritu, que es ley de la libertad y de la relación con una persona, Cristo, paradigma de responsabilidad y prototipo de la libertad.

<sup>15</sup> Gutiérrez habla de unos seres humanos libres que toman decisiones y son responsables, en diversos grados, de acontecimientos actuales que construyen relaciones humanas justas y respetuosas de los derechos de cada uno. O producen exclusiones que pueden ir hasta expulsar del tiempo y de la historia a los habitantes de un país, como ha sucedido con los diferentes pueblos indígenas, andinos y amazónicos de nuestro país. Vale decir, los hechos a que se aluden pudieron haber sido otros, no estamos ante situaciones inevitables que se impongan a la libertad humana; lo prueban aquellas personas, contadas y excepcionales, que llamaron la atención, en el pasado, sobre el encadenamiento de incomprensiones y arrogancias que marginan a tantos entre nosotros. Cf., G. GUTIÉRREZ, *Desenterrar la esperanza*, En: <http://www.memoriayprofecia.com.pe>. [Consultado el 07/11/10].

Es vida en el Espíritu, que convoca y habilita al cristiano para que dé testimonio del amor de Dios en el mundo, para poder proclamar con Jesús “El espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la Buena Nueva a los pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de gracia acordado por el Señor”, y Jesús añade “hoy esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan” (Lc 16, 23).

## 2. Una espiritualidad que se vive mediante un itinerario

Gutiérrez muestra que la espiritualidad expresa su originalidad en la praxis, la cual asume los rasgos centrales de la caridad en la vida cristiana, por lo que es una espiritualidad en la acción, del carácter histórico de la revelación, de la vida de la Iglesia como lugar teológico, de la valoración filosófica y escatológica de la praxis humana histórica<sup>16</sup>. Presenta la vida espiritual como un itinerario, en el que el punto de partida es el encuentro con el Señor, encuentro es determinante para el camino a seguir, encuentro que es tematizado y testimoniado, que es iniciativa divina, es ser encontrado antes que nada por él, es descubrir dónde habita, cuál es su morada y hacia dónde y a qué nos mueve.

El itinerario que presenta Gutiérrez en su obra más representativa sobre la espiritualidad *Beber en su propio pozo* se resumen en: actitudes vitales, dominio del Espíritu, caminar en libertad hacia el Padre, aventura comunitaria. Estas características son fruto de la experiencia del encuentro con Señor según se ha señalado. De ahí que el itinerario espiritual tenga unos rasgos concretos, que se evidencian a través de los siguientes procesos:

- Conversión y solidaridad
- Gratuidad y eficacia
- Alegría como triunfo sobre el sufrimiento
- Infancia espiritual
- Experiencia de comunidad

<sup>16</sup> J. B. LIBANIO, *Gustavo Gutiérrez, o.c.*, 11.

### 2.1. *Conversión y solidaridad*

Significa encuentro personal con el Señor, ruptura con el pecado y cambio radical de camino. La experiencia de conversión toca directamente la estructura de las relaciones sociales apelando a la responsabilidad histórica de los hombres y mujeres. Gutiérrez afirma que la experiencia de conversión lleva a un cambio radical de camino y que se traduce en una opción por el pobre. Sin embargo, el autor no agota el sentido de la conversión a la opción preferencial por el pobre, pero sí enfatiza que ésta es solidaridad e inserción en el proceso de liberación, como una manera genuina de vivir el mensaje cristiano.

Es el llamado que hace al creyente a tomar en sus manos la historia humana, pues éste, mediante la conversión, “adquiere una conciencia clara de su capacidad de conocer y transformar la naturaleza y la sociedad [...] se reconoce como alguien capaz de cambiar sus condiciones de vida y de situarse de modo diferente en sus relaciones sociales”<sup>17</sup>.

De igual manera, el cambio de camino derivado de la conversión no significa sólo el reconocimiento del otro como mi hermano, mi prójimo — sin considerar que éste es el más cercano— sino que es salir al encuentro del más necesitado, de aquel que nos reta, no interpela en la comodidad de nuestra vida, nos desinstala y nos invita a ser una nueva manera de ser hombres y mujeres. De ahí que la conversión sea el punto de partida en el itinerario espiritual, puesto que es “la transformación radical de nosotros mismos, lo que significa una nueva manera de pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el ser humano despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, no sólo con generosidad, sino con análisis de situación y con estrategias de acción”<sup>18</sup>.

### 2.2. *Gratuidad y eficacia*

Estos términos adquieren en la obra de Gutiérrez sentido en la praxis histórica de liberación. Balderas resume su pensamiento de la siguiente manera:

<sup>17</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 217

<sup>18</sup> A. GALLEGOS, R. AMES, *Gustavo Gutiérrez, acordarse de los pobres*, o.c., 361.

“la gratuidad es el terreno de la libertad, del amor de la contemplación y de la donación ilimitada; la eficacia busca resultados en base a cálculos y al conocimiento relacional y causal de la realidad”<sup>19</sup>, lo que indica que el énfasis, que hace Gutiérrez, tiene su fundamento en la praxis histórica de la liberación, en la contemplación que lleva a una manifestación profética de anunciar y denunciar. Anunciar el Evangelio de Jesús y su opción explícita por el pobre, y denunciar los mecanismos, ideologías y estructuras que generan pobreza, exclusión y no reconocimiento del ser humano.

Gratuidad y eficacia se traducen en acercamiento al necesitado y responsabilidad con sus necesidades, en palabras de Gutiérrez es “adueñarse de una historia de injusticia para transformarla”. Balderas sintetiza la reflexión teológica de gratuidad y eficacia en Gutiérrez mediante una doble dimensión: “1) la que le viene del amor mismo entendido como auténtica preocupación y respeto por la necesidades concretas del otro y 2) la que le viene de la responsabilidad ante la historia y ante los demás, una responsabilidad que es propia del hombre contemporáneo. La primera se opone a una concepción utilitarista o legalista del amor-caridad, [que] exige acciones concretas; y la segunda se opone a una actitud ingenua e irresponsable frente a la historia donde el hombre concretiza su encuentro o rechazo a Dios”<sup>20</sup>. Se pide, entonces, al creyente acciones concretas y responsables.

Para lo anterior, según Gutiérrez, la espiritualidad se vive mediante una vida de oración, pues ésta es expresión de la fe y la gratuidad del creyente. Igualmente, se vive como praxis de liberación, como amor gratuito al otro, como una tarea humana que es alimentada por el amor divino, “es amor gratuito de Dios, sin mérito de nuestra parte, don que recibimos antes de existir, o para ser más exactos en vistas al cual hemos sido creados (Ef, 1, 3-5). La gratuidad marca nuestras vidas de modo que somos llevados a amar y ser amados gratuitamente, ésta es una aspiración humana muy profunda de fábrica. El verdadero amor es siempre don, es algo que nos invade y nos coloca más allá de motivos y merecimientos”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> O. BALDERAS, *La espiritualidad en la Teología de la Liberación*, Universidad Pontificia Salesiana, Roma 1994, 29.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>21</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, o.c., 142-143.

### 2.3. *Alegría como triunfo sobre el sufrimiento*

A partir de lo propio del pueblo latinoamericano, que se expresa en el encuentro, la camaradería, el saludo efusivo, el abrazo cálido, la sonrisa abierta y la lectura de los rostros, la alegría es una característica. Especialmente, el pobre celebra en medio del sufrimiento, se sobrepone al dolor y a la desesperanza, festeja los acontecimientos de la vida, comparte y se solidariza con el otro en sus mismas condiciones. Por otra parte, la alegría es fruto del don gratuito del Padre y de la experiencia de la Pascua. Con estos elementos Gutiérrez muestra la alegría desde una perspectiva cultural y desde una perspectiva evangélica. Une la alegría a la esperanza: “el pueblo pobre y creyente, nunca ha perdido su aptitud de festejar, de celebrar a pesar de sus condiciones de vida, pero esa capacidad se alimenta de la esperanza pascual”<sup>22</sup>.

Así, en *Beber en su propio pozo* acude a grandes maestros de la espiritualidad como san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, san Francisco de Sales, san Ignacio, entre otros, para mostrar que la experiencia del encuentro con Dios produce una profunda alegría y gozo que permite asumir las dificultades y el sufrimiento con libertad y con fuerzas para superarlos, de manera que situaciones de martirio serán semillas de esperanza y gozo pascual.

En el contexto latinoamericano, Gutiérrez dice que la alegría no es sólo una cuestión cultural. Concretamente, en los pobres, al hacerse conscientes de las condiciones inaceptables en las que viven, se hacen también conscientes de que son objeto del amor preferencial del Padre y del proceso pascual que viven, de ahí que la alegría encuentra su fundamento en la fe cristiana, una fe que los pone en movimiento para salir de la situación de no reconocimiento como ser humano. En este sentido, el triunfo de la alegría sobre el sufrimiento es producto de la toma de conciencia de la trágica situación en la que se vive y en la apertura a Dios.

### 2.4. *Infancia espiritual*

En el itinerario de la vida espiritual, la experiencia de encuentro, la con-

<sup>22</sup> Ibidem, 149.

versión, la gratuidad, la alegría y el compromiso con los pobres<sup>23</sup> exige una profunda humildad, apertura a Dios, disponibilidad de quien todo lo espera de Él. Esto es lo que Gutiérrez ha denominado como infancia espiritual y que significa poner la vida en manos del Señor, desprendimiento de los bienes acumulados, solidaridad con el pobre, rechazo a la pobreza, llamada a “hacerse niños para entrar en el Reino de los cielos” (Mt, 18, 3). «Hacerse como niños no es regresar cronológica o psicológicamente a la infancia; es identificarse y ser solidarios con quienes son vistos como seres inferiores; es también hacer nuestra la humildad que muchos de ellos manifiestan”. Y continúa diciendo: es el llamado a ser “dóciles como los niños para acoger la gracia del Reino. La cual reside en la predilección de Dios por lo que no es valorado en este mundo, por los últimos de la historia, por aquellos que no tienen significación social”<sup>24</sup>. Asimismo, en su reflexión teológica ubica a María como modelo de la infancia espiritual, mujer e hija de un pueblo que ponía toda su esperanza en Dios (Lc 1, 46, 46).

Para Gutiérrez, la solidaridad con los más desposeídos de la sociedad viene dada de quienes han sido en principio pobres, de quienes han sido capaces de comprender la humildad y la gratuidad como virtudes esenciales en la experiencia espiritual cristiana. Virtudes que se hacen explícitas en el compromiso con los pobres y con su proceso de liberación.

### 2.5. *Experiencia de comunidad*

El propósito del proceso de liberación es la construcción de comunidad, que, en términos no teológicos, se traduce en la construcción de una sociedad justa, inclusiva, en la que se viven y se practican los derechos humanos. No obstante, en la perspectiva de la espiritualidad, construir comunidad pasa por momentos difíciles y de soledad. Gutiérrez la expresa desde su propia experiencia: es la misma que se vive como consecuencia del aislamiento y la sospe-

<sup>23</sup> Gutiérrez señala que la vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y de la falta de una vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. También, ser pobre es igualmente una manera de ser, de conocer, de razonar, de hacerse amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Cf., G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, o.c., 162 y 163.

<sup>24</sup> G. GUTIÉRREZ, *Gratuidad y fraternidad*, o.c., 2.

cha de que son objeto quienes se comprometen con el proceso de liberación. Cuestionar un orden social injusto lleva, en muchas ocasiones, a aislamiento, difamación, tortura y muerte, lo que se ha llamado experiencia martirial.

Igualmente, señala que el camino hacia la vida en comunidad “toma un giro inesperado, el paso por la vivencia dolorosa y honda de la soledad. La experiencia de la soledad del desierto es un encuentro profundo del encuentro con Dios. La travesía del desierto es el camino de la fe pura, sin más apoyo y guía que Dios mismo, en la soledad el Señor nos habla íntimamente (Os 2, 16) nos llama a la fidelidad y se presenta como el consolador”<sup>25</sup>. Por su parte, la experiencia de soledad permite la percepción profunda “insight” del Espíritu Santo, que conduce el camino que se ha de seguir en la construcción de comunidad. Lo que en palabras de san Juan de la Cruz: “es necesario pasar por la horrenda noche, pero el desierto es tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo”<sup>26</sup>. Es la experiencia por la cual pasa el cristiano que quiere ser fiel y justo. Por otra parte, en la construcción de la comunidad un elemento central es la eclesialidad, la conciencia de que la fe se vive en la comunidad, en la Iglesia, en la eucaristía, en los sacramentos.

Así, su itinerario espiritual implica una actitud, un modo de vivir, un proceso que acontece a partir de una experiencia que impregna toda la vida, experiencia que es movida por el Espíritu Santo hacia un proceso de conversión, un acto de libertad que se orienta hacia la solidaridad. Una espiritualidad profundamente encarnada, que supera dualismos, que integra al ser humano, que tiene en cuenta su falibilidad. El itinerario es un proceso, en el que tiene lugar la ruptura; así lo evidencia el proceso del éxodo<sup>27</sup> y la noche oscura de Juan de la Cruz, que plantean en su inicio la ruptura con la muerte, la esclavitud, la carencia en un recorrido penoso y a la vez glorioso, pues la búsqueda y el encuentro con Dios constituyen su sentido definitivo. Es asumir una praxis basada en la creencia de un Dios liberador.

A la base de quien es el sujeto del itinerario espiritual, se encuentra en Gutiérrez una concepción antropológica: los hombres y mujeres son capaces de gobernar la historia, de responder por el impacto que tienen sus actos y decisiones, especialmente en los más pobres. Concibe un ser huma-

<sup>25</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, o.c., 166.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 169.

<sup>27</sup> *Ibidem*, cap III.

no que, críticamente, conoce la realidad del pueblo pobre y oprimido y se inquieta por la búsqueda de soluciones en los procesos de transformación de las condiciones de vida, de las ideologías que alienan, los mecanismos de exclusión y los atropellos del ser humano en todas sus formas. Un ser humano abierto a la experiencia de fe, capaz de caminar en una vida en el espíritu, comprometido con la historia.

### **3. Una espiritualidad que presenta desafíos al quehacer teológico**

Referirnos a una espiritualidad que presenta desafíos al quehacer teológico, en la perspectiva de Gutiérrez significa referirnos a un sujeto en concreto, es decir al sujeto que hace teología, de ahí, que en primer lugar se reflexione a cerca de las características y particularidades que tiene el teólogo, como hombre o mujer situado ante los problemas vitales (sociales) que exigen una reflexión sistemática a cerca del conocimiento teológico y su relación con los núcleos problemáticos como la pobreza, la injusticia, la corrupción y la instrumentalización del ser humano. En segundo lugar, se presentan algunos desafíos que contribuyen al desplazamiento de la teología hacia: una lectura de los signos de los tiempos, una nueva presencia del pobre, el pluralismo religioso, el diálogo interreligioso, y una teología espiritual o sapiencial.

#### *a. El sujeto que hace teología y su rol en la sociedad*

A lo largo de los escritos de Gutiérrez se percibe la preocupación porque el teólogo debe tener un conocimiento de los problemas sociales, pues es allí donde debe dar un aporte dentro de su horizonte de comprensión epistemológica, lo que significa que éste debe desarrollar unas competencias, entendidas éstas como las habilidades, las virtualidades y dinanismos del sujeto en su construcción de significados y sentidos.

La producción teológica se fundamenta en la experiencia de fe, en la reflexión, en la sabiduría, en el silencio, en la escucha, en el camino de conversión, de gratuidad y libertad, de ahí que reiterativamente en sus obras describa que la teología es un fruto de la fe.

El discurso sobre la fe es un momento segundo respecto de la vida misma de fe. Este es un punto central de metodología en teología de la liberación. No se intenta con ello una imposible separación de esos dos aspectos. Se trata sólo de insistir en que la reflexión teológica auténtica echa sus raíces en la contemplación y en la práctica. El hablar sobre Dios (teo-logía) viene después del silencio de la oración y del compromiso. La teología será un hablar constantemente enriquecido por un callar. Un discurso que hunde sus raíces en una fe vivida en comunión eclesial, e inserta por eso en una historia de transmisión y acogida del mensaje cristiano<sup>28</sup>.

De ahí que la insistencia de Gutiérrez a cerca de que el método es la espiritualidad, indica que es una manera de vivir la fe, una cuestión de seguimiento a Jesús, pues la reflexión sobre el misterio de Dios solo puede hacerse desde este seguimiento, desde el caminar según el espíritu para anunciar el amor gratuito de Dios. Su novedad no radica en presentar la teología como «acto segundo», pues toda teología en cuanto a inteligencia de la fe es acto segundo, desde el momento en que es precedida por ella, su novedad radica en la forma como es entendida como «acto segundo». Gutiérrez muestra que la fe se manifiesta en una manera concreta de vivir por una parte, en la opción preferencial por el pobre y su causa y por otra, en la reflexión con respecto al acto primero, es decir, que el teólogo parte de un principio hermenéutico<sup>29</sup>, del conocimiento de la naturaleza del lugar teológico<sup>30</sup>, la perspectiva desde la que reflexiona<sup>31</sup>, los instrumentos de comprensión<sup>32</sup> y su ser como teólogo<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, o.c., 177.

<sup>29</sup> Se refiere al sentido de lo concreto, a la percepción de la realidad, lo que él llama «histórico-existencial» y que lo convierte en un criterio hermenéutico.

<sup>30</sup> Se refiere al fundamento epistemológico, al objeto de la teología, a la experiencia de fe, a la praxis histórica de liberación.

<sup>31</sup> Su perspectiva es desde el pobre, a partir de la situación concreta de América Latina, del estudio y profundización de las categorías pobre y pobreza en la Sagrada Escritura y desde el punto de vista de la espiritualidad cristiana. Desde el ámbito bíblico refiere la pobreza como situación socio económico como estado escandaloso y pobreza como actitud espiritual de apertura a Dios. Un mayor desarrollo de este tema se encuentra en: G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima 1977.

<sup>32</sup> Se trata de los medios adecuados para comprender al ser humano, los cuales tienen en cuenta los fundamentos de la antropología, la filosofía, las ciencias humanas y el instrumental científico de las ciencias sociales.

<sup>33</sup> En este sentido, se refiere a la habilidad que el teólogo debe tener para hacer una

En congruencia con los métodos escolásticos de la teología, Gutiérrez no se aparta de la comprensión de la labor del teólogo. En la escolástica el teólogo buscaba dilucidar las tareas de la teología a partir de una opción de fe, por tanto su compromiso intelectual consistía en iluminar a los oyentes, verter hacia fuera la propia contemplación interior, que en palabras de Santo Tomás se expresan como “*sólo el Kairós*<sup>34</sup> *de comunicar a los demás lo que se ha investigado*” [...] o cuando se refiere a lo que contempla teólogo cristiano dice “*Aut de Deo aut cum Deo*”<sup>35</sup>, es decir, no vivir más que con Dios para no hablar más que de Él. Lo que indica que el sujeto que hace teología, es tocado profundamente por una experiencia honda de la presencia de Jesús que lo mueve hacia los otros y lo lleva a un acto de comunicación y de sistematización.

De igual manera, Gutiérrez no se aparta del conocimiento que trajo la modernidad y la teología que de ella se derivó. En la modernidad se encuentra que la labor teológica dadas las circunstancias del momento, (ámbito de reforma y de nuevas maneras de hacer teología) el horizonte teológico se amplía hacia una inculturación de la fe desde los fundamentos del Evangelio. Se percibe entonces un sujeto teólogo, intelectual, con una sólida cultura y conocedor de la problemática de su tiempo, capaz de establecer un diálogo interdisciplinario e interreligioso teniendo en cuenta los diferentes contextos culturales. «El Concilio Vaticano II, con su intención declaradamente pastoral quiso responder a las preocupaciones de la teología moderna, no se trata de renunciar a la fe objetiva, ni renunciar a los hombres y mujeres de hoy, por el contrario se centró en una doctrina de la vida y de la fe, su gran preocupación fue el *aggiornamento*<sup>36</sup> y la *renovación*»<sup>37</sup>.

---

teología que parte de un método, que sobrepasa la separación entre teología, vida cristiana y pastoral. No se concibe un teólogo sin una vida comprometida con su pueblo.

<sup>34</sup> Kairós, desde la perspectiva teológica es el tiempo de salvación en el aquí y ahora, es la experiencia profunda de un Dios que está salvando constantemente y que está creando un mejor ser humano.

<sup>35</sup> Suma Teológica. II –II, q. 109, En: <http://hcg.com.ar/sumat/> (citado el 10/11/10).

<sup>36</sup> Aggionamiento, término entendido por Juan XXIII como la renovación de la Iglesia, una renovación hacia dentro de la Iglesia en todo aquello que corresponde a las verdades evangélicas, a la experiencia del Dios de Jesús en la historia.

<sup>37</sup> C. BOFF, *Teoría del método teológico*, Vozes, Petrópolis 1998, 147.

Desde esta perspectiva se deduce que el rol del teólogo a partir de su experiencia de fe, tiene una particular sensibilidad histórica, marcada por el contexto político y social, que lo lleva a hacer teología desde el sujeto como punto de partida en su reflexión, con una dimensión secular desde las realidades terrestres y con la conciencia de las diversas formas y expresiones de fe.

Ahora bien, en la perspectiva de la Teología de la Liberación, dadas sus características, el teólogo asume una reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe, crítica en el sentido que realiza una acción profética, denunciadora de injusticias y anunciadora del Reino de Dios que se realiza en la historia y en la Iglesia, pues, «la misión de la Iglesia consiste en denunciar proféticamente las injusticias y en comprometer a las clases dirigentes a transformar rápidamente y de forma radical las estructuras de dominación; en cuanto a los oprimidos, la Iglesia no tiene ni mucho menos el derecho a adormecerlos en su servidumbre, ni a mantenerlos en la alienación predicándoles la resignación»<sup>38</sup>.

Por lo tanto, el rol del teólogo radica en la capacidad de hacer teología es desde la realidad del oprimido, desde la contextualización del Evangelio en las situaciones de pobreza, atropello a la dignidad humana y el desencanto, pero con la mirada puesta en las fuentes sagradas, en el magisterio y en apertura y diálogo con el mundo contemporáneo, teniendo en cuenta los aportes de las ciencias sociales y los nuevos signos de los tiempos

Se trata entonces «de tener presente que una teología que no se sitúe en el contexto de una experiencia de fe, corre el riesgo de convertirse en una especie de metafísica religiosa, en una rueda que gira en el aire sin hacer que el carro avance»<sup>39</sup>. Hacer teología exige un compromiso por el otro y un conjunto de prácticas dirigidas a transformar las relaciones de dependencia y de dominación, por unas relaciones basadas en la misericordia como lo afirma Leonardo Boff «la teología de la liberación significa pues, reflexión crítica sobre la praxis humana, a la luz de la praxis de Jesús y de las exigencias de fe»<sup>40</sup> elementos éstos que se constituyen en un verdadero desafío para el que hace teología.

<sup>38</sup> R. WINLING, *La teología del siglo XX: la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1987, 220.

<sup>39</sup> G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, o.c., 53.

<sup>40</sup> L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, 6ª edición Sal Terrae, Santander 1999, 132.

El desafío es cada vez más apremiante, pues se requiere una sólida formación del teólogo, en este sentido la academia debe aportar criterios para el quehacer teológico, para aprender a leer los signos de los tiempos, para conocer y saber que el momento histórico indica que un nuevo sujeto es inventado, para acercarse al teólogo cada vez más a una experiencia de fe, partiendo del hecho de que para teólogo antes se tiene que ser creyente, no se puede hacer teología, si antes no hay una determinada práctica cristiana y de una contemplación de cómo Dios se revela y actúa en la historia.

Si partimos del presupuesto de que el teólogo es un hombre o mujer de fe, ubicado en el mundo de la vida, entonces su forma de vivir incide directamente en la forma de hacer teología, el lugar social desde donde se sitúa condiciona su discurso *«por muy aséptico que sea el profesional de la teología y por muy técnico que sea su discurso, difícilmente pueden separarse su vida, lugar social y reflexión teológica»*<sup>41</sup>. De ahí, que el teólogo deberá unir el discurso con la vida, creer en la bondad del ser humano, sobreponer el perdón al pecado, la salvación a la condenación.

Así mismo, su formación tendrá que estar permanentemente retroalimentada desde el conocimiento disciplinar que se produce en la relación con las diferentes disciplinas, el espacio para la libertad de opinión, la apertura a las diferentes manifestaciones y creencias religiosas, el conocimiento de los problemas sociales y la búsqueda y acompañamiento ante los profundos interrogantes de fe y trascendencia que los hombres y mujeres enfrentan en la vivencia cotidiana y en las limitaciones del tiempo.

De igual manera, Gutiérrez busca que el teólogo pueda acercarse a un lenguaje profético y un lenguaje místico *«se trata de hablar de Dios como en el libro de Job, desde el sufrimiento del inocente. El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre. El lenguaje de la profecía denuncia su situación y sus causas estructurales de injusticia y expoliación en la que viven los pobres de América Latina [...] sin la profecía el lenguaje de la contemplación corre el riesgo de no morder en la historia en la que actúa en la que actúa Dios y donde lo encontramos, sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar su visión y*

<sup>41</sup> J. J. TAMAYO, L. BOFF, *Ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 43.

debilitar la percepción del que hace nuevas todas las cosas»<sup>42</sup> lo que le exige al teólogo una reflexión permanente sobre los problemas contemporáneos para auscultar el acontecer del Dios de la revelación en la historia de la humanidad y la responsabilidad para actualizar el mensaje cristiano, en sus distintos contextos.

Por otra parte, el teólogo atiende al carácter de su producción teológica, es decir, es decir a la solidez de su conocimiento disciplinar y científico, las grandes preguntas que se plantean, los retos, las tendencias y las distintas formas de hacer teología: teología feminista, teología negra, teología política, teología de la liberación, teología de los campesinos, teología inculturada, teología de la esperanza, teología ecuménica, teología del tercer mundo, entre muchas otras más que representan una riqueza, en cuanto que aporta nuevas formas de hacer teología desde diferentes contextos, con problemáticas distintas y lecturas aterrizadas a las vivencias cotidianas de quienes saben leer los signos de los tiempos, con ojos de esperanza en el Dios de la vida.

Así mismo, su producción teológica tendrá que partir de la narrativa, en cuanto que no se fundamentan en conceptos abstractos, sino en el relato participado y compartido para llegar a la formulación de la experiencia de Dios, que permite realizar una teología contextual, sobre la vida que busca incluir todas las culturas, razas, credos y clases sociales y que hace posible el sentimiento de San Pablo: «No hay ya judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre, ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28).

Esto significa que un teólogo ubicado en un contexto como el nuestro: latinoamericano y colombiano, siempre tendrá una palabra que decir ante el clamor del pueblo: «pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rm 8-22). El clamor del pueblo, es el anhelo del Reino que está llegando y el dolor anuncia un futuro mejor, es un signo pronóstico del Reino definitivo, del «cielo nuevo y la tierra nueva donde no habrá llanto, ni dolor, ni gritos» (Apoc, 1-4), de ahí que la teología como lo afirma Gustavo Gutiérrez «será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor acogida y vivi-

<sup>42</sup> G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1986, 107.

da en la fe»<sup>43</sup>. Por lo tanto, hacer teología exige un compromiso por el otro y un conjunto de prácticas dirigidas a cambiar la realidad, a transformar las relaciones de injusticia, donde el teólogo además de tener una experiencia de fe, deberá tener una pedagogía que le permita despertar el deseo profundo de ser habitado y creado por Dios y que se exprese en acciones concretas por el compromiso, la solidaridad y el respeto.

Dadas las situaciones por las que atraviesa Colombia, el teólogo, debe formarse o capacitarse éticamente para llevar a cabo un quehacer teológico en un país en conflicto, donde el escenario se ve profundamente afectado porque se «hace valer la fuerza sobre la razón, la coacción sobre la convicción, el fusil sobre el argumento y se nos enseña a todos que en la vida pública y en la vida diaria no cuenta de qué lado está la justicia sino de qué lado están las balas»<sup>44</sup> sin embargo, seguimos creyendo en el ser humano, en lo bueno de él, en las capacidades para transformar las situaciones de guerra en oportunidades de paz, le seguimos apostando a la paz «como resultado de la educación, ó más exactamente del aprendizaje, al fin y al cabo, las personas que practican la paz son aquellas que aprendieron a luchar por sus intereses y a resolver sus conflictos sin acudir a la violencia. Ese simple hecho permitirá concluir que la educación es la clave de la paz, o que la educación es la paz en el largo plazo»<sup>45</sup>.

En el momento histórico que nos corresponde vivir vemos el surgir de una época como describe Scannone caracterizada por el renacimiento de lo religioso, el reencantamiento de la naturaleza y de la persona<sup>46</sup> lo que significa para el teólogo el acompañamiento en la búsqueda más personal frente a las variadas ofertas que hacen vibrar por dentro, pero que no precisamente van en relación con la búsqueda del trascendente. Por lo tanto, la labor del teólogo contribuye a desentrañar lo que la religión tiene de mejor: la espiritualidad, el encuentro con Dios, con el misterio de la vida, con el significado más grande que anima la vida y lo abre al Otro y a los otros.

Finamente en esta breve presentación del teólogo y el rol que desempe-

<sup>43</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, o.c., 82.

<sup>44</sup> Informe nacional de desarrollo humano- Colombia. *El conflicto callejón con salida*. 2003, 105.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 419.

<sup>46</sup> J.C. SCANNONE, "El futuro de la reflexión teológica en América Latina", *Stromata L / 1* (1999) 75-78.

ña en la sociedad, Gutiérrez, afirma, que el teólogo debe vivir plenamente en el Espíritu Santo lo «que implica estar comprometido con un estilo de vida solidario con el pobre y oprimido (...) el punto de partida de las teologías del tercer mundo es el combate del pobre y oprimido contra toda forma de injusticia y dominación. El compromiso de los cristianos en esta lucha proporciona un nuevo *locus* para la reflexión teológica»<sup>47</sup> continúa diciendo que debe comprometerse con el primer acto de la inteligencia de la fe, la cual debe estar arraigada en la comunidad cristiana, en la cual se cumple una función eclesial, evitando con esto una teología puramente académica disociada de la base, de las preguntas reales por el mundo de hoy y por la comunidad cristiana.

#### *b. Desplazamientos de la teología: desafíos en su quehacer teológico*

Hemos visto en el apartado anterior el sujeto que hace teología y su rol en la sociedad. Igualmente, hemos visto que el quehacer teológico no puede separar lo eclesial de lo social. Desde al Vaticano II se ha intentado socializar y hablar de lo eclesial en una relación mutua con y en lo social. Se habla de una Iglesia como pueblo de Dios. Un pueblo de Dios no sólo de los bautizados sino de los creyentes, habitantes y ciudadanos que tienen e incorporan, en su realidad religiosa o creyente, la lógica de lo trascendente, de la vida de Dios en sus vidas, la historia de Dios en sus historias, el horizonte del cielo en la tierra, el todavía no en el ya del presente.

Ahora bien, los desafíos más apremiantes a la teología se relacionan con el sujeto que hace teología. Si bien es importante del “lugar teológico” para el quehacer teológico, es esencial y determinante la identidad de quien lo hace. La realidad afecta de manera sustancialmente diferente si el que hace teología tiene un nombre u otro, si es mujer, hombre, afro, indígena, negro, blanco.

En este mismo orden de ideas, que parten de la identidad del teólogo, se hace necesario recuperar el *valor de la pregunta y la argumentación*. Las personas hemos perdido la capacidad de preguntarnos, de admirarnos, de asombrarnos, de inquietarnos, de descubrir. En esa medida se corre el ries-

<sup>47</sup> G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003, 73.

go de pensar que en teología ya todo está hecho y dicho, que no han nada más que decir o escribir sobre la *revelación*. Por tanto el desafío para la teología hoy es la asunción de nuevas miradas, de nuevos modos abordar los problemas, que permiten señalar nuevas comprensiones de la revelación. No es cualquier pregunta, las preguntas deben tener su raíz en la realidad, en el contexto, en la cotidianidad de los hombres y mujeres comunes y corrientes que necesitan respuestas desde la teología para seguir viviendo su fe en un mundo que continuamente los interroga y lo inquieta con nuevos desafíos.

Es desafío para la teología es que las preguntas que interrogan al ser humano no pueden seguir siendo respondidas desde las verdades ya establecidas, predeterminadas, pues la preguntas llevan a debates, discusiones algunas veces desde y con argumentos, se trata de recuperar la capacidad para argumentar sanamente desde lo que cada uno piensa y desde lo que cada sabe a partir del camino recorrido y desde su propia formación.

Es un imperativo que las preguntas por la existencia humana tocan de fondo a la teología pues como dice Heidegger «La existencia, es precisamente el drama de nuestro vivir, drama sin solución en tanto es vivido en su inmediatez de dato vital, que en sí no se explica; drama que es profunda inquietud y angustia y nos empuja a menudo a la exaltación de nuestro puro egoísmo o a una serie de acciones que no son sino la expresión de nuestra pura y simple voluntad de conservación; drama que no es otra cosa que el continuar en nosotros de nuestra vida biológica o utilitaria o económica, continuada así, sin un porqué, sin que nosotros podamos atribuirle un fin, una explicación cualquiera, una justificación»<sup>48</sup> de ahí, que la teología frente a este drama se ve abocada a dar razones de sentido a la existencia, a la esperanza y al reconocimiento de la condición humana, se trata entonces de hacer una teología capaz de orientar pedagógicamente al ser humano en la vivencia cristiana, más allá de normas y preceptos y más allá de los actos humanos que parecieran determinar en ellos su bondad y maldad.

Si bien, hablamos de la identidad del teólogo, otro desafío que se presenta es la identidad de la misma teología, como un saber que se pone a la altura de las demás disciplinas del conocimiento «La teología católica

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, *¿Qué es la metafísica? Y otros ensayos*. (Traducción de Xavier de Zubiri), Fausto, Buenos Aires 1992, 39.

en sus rasgos fundamentales aparece bastante más estimulada por el encuentro o choque con la cultura extrateológica que por la dinámica intrínseca inherente a la inteligencia de la fe. Por ello no es atrevido afirmar que el esfuerzo gigante y profundo que está realizando la teología católica en nuestros días es resultado del influjo de complejos factores convergentes que le han obligado a buscar, para responder a los nuevos problemas, su propio estatuto epistemológico, es decir, su propia identidad»<sup>49</sup>. Tarea que exige, reconocimiento de las fuentes que las sustentan (Sagrada Escritura, Magisterio, producción teológica).

Gutiérrez, en sus obras señala como tareas o desafíos de la teología el desplazamiento de esta hacia:

### 1. Discernir los signos de los tiempos.

De cara a los interrogantes que el ser humano tiene, y en especial los pobres, sobre *¿cómo hacer que Reino venga?* La teología debe estar atenta al devenir de la historia y más ampliamente al mundo en el que vivimos nuestra fe: sensibles a sus interpelaciones, impugnadoras y enriquecedoras al mismo tiempo. Y ajenos, en consecuencia, a los temores, a las condenaciones a raja tabla y a la cerrazón de aquellos que el mismo Papa llamaba «profetas de desgracias» actitud de la que gustan tanto quienes se erigen a sí mismos en salvadores de los males de la época<sup>50</sup>.

Discernir los signos de los tiempos significa, el desplazamiento de la teología hacia una nueva presencia del pobre, lleva a leer el hecho de la pobreza como un signo de los tiempos, como la expresión de una nueva entrada con diferentes manifestaciones, de ahí, que la pobreza presenta un nuevo desafío a la fe, porque afecta nuestra manera de entender a Dios. De igual manera, significa discernir lo que hoy entendemos que Jesús es único y portador de la salvación, significa responder a los retos y a las diferentes interpelaciones históricas (bioética, pluralismo religioso entre otros).

<sup>49</sup> R. BERZOSA, *Hacer teología hoy: retos, perspectivas, paradigmas*, Editorial San Pablo, Madrid 1994, 9.

<sup>50</sup> G. GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología*. En: <http://www.memoriayprofecia.com.pe>. (citado el 07/11/10).

## 2. La vigencia de la opción por el pobre

Gutiérrez, recuerda que el lugar central del anuncio de Jesús está reservado a los pobres «bienaventurados los pobres» (Mt, 5,3). Es a partir de ellos que el Evangelio aparece como buena noticia de vida y liberación. La preocupación por los pobres pertenece a la esencia del Evangelio, como aparece claramente en el encuentro de Pablo con aquellos que eran considerados las columnas en Jerusalén «acuérdense de los pobres» (Gál 2,10).

Desde que Dios por Jesús se hizo pobre, el pobre fue constituido en «principio operativo de liberación» por tanto, es la forma original como Dios quiso acercarse a nosotros, lo que en palabras de Barth: «Por el hecho de que Dios se hizo hombre, el hombre se volvió la medida de todas las cosas»<sup>51</sup> o mejor desde que Dios se hizo hombre pobre, el hombre pobre se vuelve la medida de todas las cosas en el anuncio del Reino. Insiste en que la Sagrada Escritura «el desprecio por el pobre es desprecio por Dios»<sup>52</sup> «asumir la causa de los pobres es asumir la misma causa de Cristo, que se expresa en las obras de servicio a los demás, lo que constituye el criterio y la medida con Cristo ha de juzgar»<sup>53</sup> Gutiérrez, enfatiza en que el primer momento en la opción por el pobre es de silencio y de contemplación frente a ellos, son ellos los que nos revelan al Cristo pobre. Después viene el momento del amor que se traduce en la opción por los pobres.

## 3. El pluralismo religioso y el diálogo interreligioso

Es un hecho que la pluralidad de religiones es milenaria, sin embargo, se presenta hoy como un territorio nuevo y exigente en el quehacer teológico. Millones de seres humanos que encuentran en las distintas religiones su relación a Dios, o a un Absoluto, o a un profundo sentido de sus vidas, cuestionan la teología cristiana en puntos centrales de ella. A la vez, como sucede con la modernidad, le proporciona elementos y posibilidades para volver sobre ella misma y someter a un nuevo examen la significación y los alcances hoy de la salvación en Jesucristo. De ahí que una de las tareas

<sup>51</sup> K. BARTH, *Teología contemporánea en el mundo*, en: [http://www.ministros.org/Estudios/harvey\\_conn/indice.htm](http://www.ministros.org/Estudios/harvey_conn/indice.htm). (citad el 11/11/10).

<sup>52</sup> G. GUTIÉRREZ, *La verdad os hará libres, o.c.*, 146.

<sup>53</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres, o.c.*, 189.

de la teología es evitar el riesgo de caer en la tentación de replegarse y de aferrarse a opciones que se consideran seguras en la producción teológica.

De igual manera, hace un llamado al diálogo interreligioso, a la construcción de una teología de las religiones, en la que no se puede separar lo religioso de la situación de pobreza, curiosamente, los portadores de la interpelación que viene del pluralismo religioso se encuentran entre las naciones más pobres de la humanidad. La pobreza es, como el pluralismo religioso de la humanidad, un estado de cosas que viene de muy atrás. De ahí que la tendencia es a hacer una teología que parte del diálogo y que sea capaz en palabras de Vigil de «abandonar las pretensiones de exclusividad, unicidad y absolutividad, es decir renunciar al mito de la superioridad religiosa [...] con generosa apertura al otro y a lo otro, huyendo de todo asomo de privilegio y con clara repugnancia ante cualquier signo de imposición»<sup>54</sup>.

#### 4. La teología como sabiduría

A lo largo de sus escritos Gutiérrez, enfatiza en la espiritualidad y en la opción por el pobre, designa como espiritualidad, lo que en los evangelios se conoce como el seguimiento de Jesucristo, esto es la columna vertebral del discurso sobre la fe. Este es uno de los puntos centrales de la comprensión de la teología como una reflexión sobre la práctica, que constituye precisamente el corazón del discipulado. Sus dos grandes y entrelazadas dimensiones, la oración y el compromiso histórico, conforman aquello que en el evangelio de Mateo es llamado hacer «la voluntad del Padre», por oposición a un simple decir «Señor, Señor» (Mt 7,21). Cobra así sentido la afirmación de que «nuestra metodología es nuestra espiritualidad».

Se refiere a la espiritualidad como sinónimo de sabiduría, retoma el componente sapiencial de la teología mediante el lenguaje contemplativo, centrado en la gratuidad de Dios y la presenta como una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios manteniendo su carácter sapiencial. El desplazamiento de la teología consiste en concebirla como *intellectus fidei*, *propheta spei*, *sapientia amoris*, lo que a su modo es ciencia, profecía de una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza.

<sup>54</sup> J.M., VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005, 41.

Apoyado en Chenu, busca articular diversos lenguajes teológicos «la teología clásica fue concebida como sabiduría y como ciencia para algunos, si bien en su origen bíblico y en su renovación contemporánea se ha planteado como profecía según su dimensión histórica, hoy puede ser caracterizada como ciencia, sabiduría y profecía»<sup>55</sup>, el desplazamiento está en salir del predominio de la racionalidad instrumental que cierra la razón al horizonte trascendente de la sabiduría hacia el redescubrir «una razón sapiencial que integre los niveles de racionalidad de la religión, la filosofía, las artes y las ciencias»<sup>56</sup> manteniendo una dimensión profética y esperanzadora.

Continúa Gutiérrez afirmando que la función sapiencial de la teología está centrada en la espiritualidad evangélica y el lenguaje místico «la espiritualidad el aspecto tradicional de la teología tempranamente reconocido en su función como sabiduría. El discurso sobre la fe, es en efecto, un saber con sabor, un saboreo espiritual del palabra del Señor que alimenta nuestra vida y es la fuente de nuestra alegría»<sup>57</sup> habrá que acudir al lenguaje de la poesía, pues el que mejor expresa el lenguaje del amor, pues en él se ponen sentimientos y emociones más profundas que solo pueden ser manifestados mediante lo poético. El poeta es que el entra en la raíz de las cosas pero que asume un lenguaje propio, el que le pone sabor a la palabra para que sea gustada.

## Conclusiones

En los tres grandes apartados de este artículo (una espiritualidad que vida desde el espíritu, una espiritualidad que se vive mediante un itinerario y una espiritualidad que presenta desafíos al quehacer teológico) encontramos en primer lugar que el tema de la espiritualidad es central en la producción teológica de Gustavo Gutiérrez. Pone en evidencia que la experiencia de fe precede a su reflexión teológica. En sus escritos se identifica el aporte que hace a la teología, en cuanto que intenta hacer la unidad entre

<sup>55</sup> M.D. CHENU, *El evangelio en el tiempo*, EVD, Estela 1966, 191.

<sup>56</sup> C. DE PRADO, P. HUGHES, *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 2008, 163.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 167.

teología, espiritualidad y compromiso, entre teología y experiencia eclesial, entre teología y dimensión comunitaria de la espiritualidad cristiana. Entre teología y experiencia de quien hace teología.

Presenta una espiritualidad que es vida desde el espíritu, dominio del espíritu, en el que se rescata la experiencia de fe entendida ésta como en el encuentro personal con Jesús de Nazaret. Es una experiencia que se da en el tiempo y en el espacio, por tanto, es histórica, de ahí que el cristiano tiene la responsabilidad de leer los signos de los tiempos que indican la presencia del Espíritu Santo en el vivir humano y en los acontecimientos históricos. Como fruto de la espiritualidad es la caridad que es don del Espíritu Santo y que se concreta en la praxis histórica de liberación.

La praxis liberadora en cuanto experiencia espiritual, se traduce en responsabilidad del cristiano hacia una acción transformadora de una situación del opresión del ser humano hacia una transformación en hombre nuevo. Es una espiritualidad centrada en una conversión lo que significa la transformación de nosotros mismos para pensar, vivir y sentir a la manera de Jesús, de ahí que convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados.

En segundo lugar presenta una espiritualidad que es vivida mediante un itinerario, señala cinco rasgos que expresan la actitud contemplativa-profética del hombre nuevo. Estos rasgos se evidencian en la conversión como exigencia de la solidaridad, la gratuidad como clima de eficacia, la alegría como victoria en el sufrimiento, la infancia espiritual como compromiso con los pobres y la experiencia de soledad en la búsqueda de comunidad. Estos rasgos caracterizan la espiritualidad que ha nacido en América Latina y que deben ser comprendidos en un contexto del proceso histórico de liberación. Estos rasgos aparecen como exigencias concretas de un camino en el espíritu en situaciones estructurales de pobreza que buscan ser transformadas.

De igual manera, asumir un itinerario significa para el creyente una toma de conciencia personal como sujeto que vive en comunidad, que es histórico y constitutivamente cambiante, que es responsable de la creación y de las relaciones que construye para una vivencia comunitaria. Esta conciencia inicial incide en el teólogo en la manera de ser y de estar en el mundo, en sus relaciones y en la construcción de teología dinámica, consciente de su constante evolución, evitando caer en abstracciones que solo buscan

decir verdades que resultan estáticas y que no responden a los cuestionamientos históricos y existenciales de los hombres y mujeres.

En tercer lugar presenta, una espiritualidad que reta y desafía al quehacer teológico en cuanto que interroga la identidad del sujeto que hace teología, la identidad misma de la teología y los desplazamientos que esta requiere para ser voz profética y esperanzadora. Invita a tomar el presente histórico con toda su ambigüedad, complejidad, conflictividad, pero también con riquezas, pluralidades, fortalezas y lo coloca de cara a la fe, a las consecuencias y responsabilidades que deben tener los hombres y mujeres creyentes. Acude al aporte de las ciencias sociales, descubre en ellas el espacio para el encuentro entre teología y ciencias como parte de la responsabilidad cristiana frente al reto histórico que se le presenta.

Moviliza la teología hacia lo sapiencial, lo poético, como el mismo lo dice en (en su obra *la densidad del presente*, p 61) en la medida que el lenguaje sobre Dios asume la condición humana con sus dudas y certezas, generosidades y egoísmos, inseguridades y certezas, risas y llantos, atraviesa el espesor de lo social, del género, de lo étnico y lo cultural para llegar a las dimensiones más hondas de lo humano.

Pone en evidencia según los comienzos del cristianismo que el quehacer teológico estaba ligado a la sabiduría, a la espiritualidad, para lo cual se hace necesario hoy revisar la persistencia de un conocimiento fundamentalmente lineal, con fuertes síntomas de rigidez, excluyente de la espiritualidad como expresión honda, creativa y profunda de una experiencia de fe. Cuando en el quehacer teológico predomina una reflexión centrada en la razón, en el rigor y precisión científica, se corre el riesgo de olvidar el sentido de sabiduría. Finalmente, moviliza la teología hacia la riqueza que trae el pluralismo religioso y hacia los nuevos desafíos que presentan los avances científicos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BALDERAS, O., *La espiritualidad en la Teología de la Liberación*, Universidad Pontificia Salesiana, Roma 1994.
- BARTH, K., *Teología contemporánea en el mundo*, en: [http://www.ministros.org/Estudios/harvey\\_conn/indice.htm](http://www.ministros.org/Estudios/harvey_conn/indice.htm)

- BERZOSA, R., *Hacer teología hoy: retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994.
- BOFF, C., *Teoría del método teológico*, Vozes, Petrópolis 1998.
- BOFF, L., *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 1999, 6<sup>o</sup> edición.
- CHENU, M.D., *El evangelio en el tiempo*, EVD, Estela 1966.
- DE PRADO, C., HUGHES, P., *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 2008.
- GALLEGO, A., AMES, R., *Gustavo Gutiérrez, acordarse de los pobres*, Fondo Editorial del Congreso, Lima 2004.
- GUTIÉRREZ, G., *Hacia una teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima 1971.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología desde el reverso de la historia*, CEP, Lima 1977.
- GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982.
- GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1985.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1985.
- GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el discernimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, CEP, Lima 1986.
- GUTIÉRREZ, G., *La verdad os hará libres*, CEP, Lima 1990 (Primera edición 1986).
- GUTIÉRREZ, G., *En búsqueda de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Lima 1992.
- GUTIÉRREZ, G., *Densidad del presente*, Sígueme, Lima 1996.
- GUTIÉRREZ, G., *Gratuidad y fraternidad*, en: <http://www.memoriayprofecia.com.pe>, 2000.
- GUTIÉRREZ, G., *Situación y tareas de la teología*, en: <http://www.memoria-yprofecia.com.pe>, 2000.
- HEIDEGGER, M., *¿Qué es la metafísica? Y otros ensayos*. (Traducción de Xavier de Zubiri), Fausto, Buenos Aires 1992.
- LIBANIO, J. B., *Gustavo Gutiérrez*, San Pablo, Madrid 2000.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, Informe nacional de desarrollo humano- Colombia. *El conflicto, callejón con salida*, Colombia 2003.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica. II –II, q. 109, en: <http://hjk.com.ar/sumat/>
- SCANNONE, J.C., “El futuro de la reflexión teológica en América Latina”, *Stromata L / 1* (1999).

TAMAYO, J. J., BOFF, L., *Ecología, mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

VIGIL, J.M., *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular*, Ediciones El Almendro, Córdoba 2005.

WINLING, R., *La teología del siglo XX: la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1987.

Artículo recibido el 13 de diciembre de 2010

Artículo aceptado el 20 de marzo de 2011

**CHILE, UNA MESA PARA TODOS.  
EXCLUSIÓN E INTEGRACIÓN**

CHILE, A TABLE FOR EVERYONE.  
EXCLUSION AND INTEGRATION

**Arturo Bravo Retamal<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile

**Resumen**

Esta nota presenta una síntesis de lo que fue el Seminario Interno de Profesores organizado por el Instituto de Teología de nuestra Universidad en el segundo semestre del año 2010. En él expusieron académicos del área de teología, biblia y filosofía sobre el tema “exclusión e integración”.

**Palabras clave:** Exclusión, integración, teología, biblia, filosofía.

**Abstract**

This note presents a summary of an Internal Lecturers' Seminar organized by the Instituto de Teología of our University that took place in the second semester of the year 2010. In this Seminar presented lecturers from the theological, biblical and philosophical areas works on the issue “exclusion and integration”.

**Keywords:** Exclusion, integration, theology, bible, philosophy.

“Chile, una mesa para todos” fue el lema de la Conferencia Episcopal de Chile para el año 2010, llamado año del Bicentenario de la independencia nacional. Basados en este lema, nuestro Instituto de Teología hizo realidad

<sup>1</sup> Doctor en teología bíblica. Académico del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Coordinador del Seminario Interno de Profesores. Correo: [abravor@ucsc.cl](mailto:abravor@ucsc.cl)

en el segundo semestre del año 2010 una inquietud tenida desde hace tiempo: la instauración de un seminario interno de profesores. En el mencionado semestre se llevó a cabo el primer seminario interno con el tema “Chile, una mesa para todos. Exclusión e integración”, en el que participaron como ponentes ocho profesores, cuatro de teología y cuatro de filosofía, quienes abordaron la temática propuesta desde sus respectivas especialidades. Se realizaron cuatro sesiones en las que exponían de 20 a 30 minutos dos profesores, uno de teología y uno de filosofía, y se dejaban 30 minutos más para discusión con los asistentes.

1.- En la primera sesión expusieron la Prof. María Belén Tell, licenciada en Filosofía, y el Prof. Arturo Bravo, doctor en Teología Bíblica. La Prof. Tell presentó su tema titulado “¿Hacia qué inclusión?” Empezó realizando un recorrido, respecto del binomio inclusión-exclusión, por la ciencia moderna, en primer lugar, pasando por la teología para culminar en una reflexión filosófica. A partir del escueto recorrido teórico-científico-teológico, planteó una serie de interrogantes filosóficas, a saber: ¿qué significará, en un sentido filosófico, el binomio inclusión- exclusión? ¿qué o a quién se excluye hoy de la filosofía? ¿qué o quién quedó fuera de ella? La filosofía, ¿nos puede aportar una luz respecto de la inclusión en un sentido amplio?

En el intento de responder las inquietudes precedentes, la Prof. Tell advierte que los inconvenientes que, a partir de la modernidad, acaecieron al interior de la filosofía fueron la exclusión de la realidad, la exclusión de la realidad del ser humano y sobre todo la exclusión del concepto de unidad antropológica –reemplazada por un sujeto epistémico disociado y desencarnado–, quedando así excluida, en definitiva, la *filosofía misma* como aquel válido, fiel y comprometido ejercicio humano de buscar la verdad. Por lo tanto, los retos que deberán encararse con rectitud y prudencia serán, en suma, uno *filosófico*, en tanto redefinición de dicha tarea, y el otro *antropológico*, como reflexión filosófica pero sobre todo desde el ámbito del mundo de la vida cotidiana, cultural y concreta por parte de cada persona.

El filósofo tendrá, entonces, que reencontrarse con su misión original, que no es otra que *preguntarse* –con admiración y asombro– y procurar encontrar el fundamento de la realidad, o sea la verdad desde una mirada desde la totalidad, ejercida como exigencia genuina y urgente de su *ser* en tanto vida consciente.

Por otra parte, la labor más ardua aún por parte de cada persona radica en la recuperación de su vida interior, tratando de madurar en amor y libertad en vistas al crecimiento de su inteligencia, de su voluntad afectiva y de sus *relaciones*, que asimismo reclaman una mayor conciencia respecto de la propia *identidad* y de su vínculo con la *alteridad*.

En conclusión, los horizontes “inclusivos” que se abren, entonces, pasan por la recuperación de la categoría de *mártir de la verdad* en cuanto a la filosofía, y en cuanto a la persona mediante el riesgo que implica transitar el *camino de madurez interior de la ipseidad en relación constante con la alteridad mediante una lógica de amor*.

A continuación, el Dr. Bravo expuso el tema titulado “El libro de Jonás: una crítica aguda al nacionalismo exacerbado”. Empezó por indicar la naturaleza del libro o género literario: se trata de una ficción literaria, una parábola en cuatro capítulos. Pero una parábola muy especial porque la lectura atenta de este libro revela que en lo que en él se cuenta es imposible de que haya sucedido así, puesto que el relato está plagado de inverosimilitudes, siendo algunas de ellas las siguientes: Jonás es enviado fuera de Israel con un mensaje de amenaza, mientras que los otros profetas cuando profetizaban a otras naciones lo hacían desde Israel. Este profeta reacciona inmediatamente pero no para cumplir la misión sino “para huir a Tarsis, lejos de Yahveh”. Tarsis quedaba en el otro lado del mundo, justo en dirección opuesta a Nínive.

En este librito, el único judío es Jonás, todos los demás personajes son paganos, sin embargo, estos últimos son buenas personas y piadosos, y Jonás es más bien un anti-profeta, porque hace todo lo que está en su mano para que no se haga la voluntad de Dios, expresada en el envío que había recibido. De tres formas quiso impedir la realización de su misión: primero, huyendo a Tarsis; luego, cuando se desató la tempestad, diciéndole a los marinos que lo arrojaran al mar embravecido para que la tormenta se calmara, lo que significaba una muerte segura; y, por último, la indicación que aparece en el capítulo 3 donde dice que Nínive era una gran ciudad, que medía tres días de camino –algo realmente imposible– y que él predicó sólo un día, es decir, cumplió sólo un tercio de su misión. Su mensaje fue muy breve: “Dentro de cuarenta días Nínive será destruida”. Sin embargo, contra lo que Jonás –y cualquier lector– esperaba, los ninivitas, tristemente famosos en el Oriente antiguo por su crueldad, se convirtieron de sus

malas acciones, se vistieron con ropas de penitencia y decretaron un ayuno seco que incluía también a los animales. Ante tamañas manifestaciones de piedad, Dios se arrepintió del castigo que les iba a enviar y los perdonó. Este perdón de Dios fue el que hizo revelar, de forma cómico-dramática, las verdaderas intenciones de Jonás. Dice el texto: “Jonás sintió un gran disgusto, se enfureció y oró así a Yahvé: ¡Ay, Yahvé! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: pues sabía que tú eres un Dios clemente, compasivo, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo. Así que, Yahvé, quítame la vida, pues prefiero morirme a estar vivo” (Jon 4,1-3). Es decir, Jonás no quiere un Dios misericordioso que se apiade de los ninivitas, lo que quiere y espera es la destrucción de ellos. Y con esto se llega de lleno al tema de este seminario: el libro de Jonás muestra y critica una forma equivocada de creer, y esto en un doble sentido. Por una parte, el libro critica la pretensión de que Dios sea propiedad de una nación. Así se entiende el contraste establecido entre un judío testarudo y muchos paganos piadosos. Dios no se preocupa en exclusiva de Israel, sino también de un pueblo como los ninivitas que representaban la hostilidad contra Israel. Hay que recordar que fueron los asirios, cuya capital fue Nínive, quienes el 721 a.C. destruyeron el Reino del Norte. Por otra parte, el libro critica una reducción de la fe a lo religioso sin tomar en consideración lo ético. En este libro la causa de la palabra de amenaza contra los ninivitas no es su desconocimiento de Dios sino su maldad. Y Dios los perdonó no porque se convirtieron al Dios de Israel, sino porque “se convirtieron de su mala conducta” (3,10). Se piensa que este libro fue escrito en el s. IV a.C., época posterior al exilio en Babilonia cuando la vida del pueblo se concentró en Jerusalén en torno al culto del Templo y el nacionalismo se exacerbó al punto de prohibir el matrimonio con mujeres extranjeras. Jonás representa, en el contexto de esta exposición, un nacionalismo excluyente que se mueve entre el miedo y el desprecio a los otros. El problema de Jonás, y de quienes él representa, no es la falta de identidad o una identidad débil sino más bien el de una identidad pensada de forma estática y autorreferida. Jonás encarna una identidad anquilosada y excluyente, que integra a quienes son como él y excluye a todos los demás. Tal mentalidad puede darse también hoy, en la Iglesia, tanto a nivel personal como de ciertos grupos al interior de ella.

2.- En la sesión siguiente, fue el turno del Prof. Ignacio Miralbell, doctor en Filosofía, y del Prof. Agostino Molteni, licenciado en Teología y doctor en Literatura Italiana. El Dr. Miralbell expuso sobre el tema “Comunidades y asociaciones: justicia distributiva y justicia conmutativa”. La ponencia se centró en el análisis filosófico de la complejidad de la sociedad humana y del concepto de justicia que rige la ética de las relaciones sociales entre las personas que en ella se generan.

Se partió con la distinción del sociólogo alemán Tönnies entre comunidades (Gemeinschaften) y asociaciones (Gesellschaften) para adentrarse en una profundización filosófica de tal distinción.

Estas dos formas o aspectos de la sociedad humana se distinguen básicamente en dos puntos: 1) En cuanto al fin (causa final), pues las asociaciones se caracterizan por tener fines específicos y diferenciados que no coinciden con el fin total de la vida en sociedad. Por ejemplo, un club deportivo tiene ciertos fines específicos diferentes de una escuela o un partido político. Las asociaciones –igual que las comunidades– pueden tener un mayor o menor grado de institucionalización política o jurídica. Las comunidades, en cambio, constituyen formas de sociabilidad humana cuyo fin no es específico sino total, holístico: se trata de grupos humanos cuyo fin es la convivencia en sí misma, la coexistencia pacífica, la “buena vida” en común de que hablaba Aristóteles, el bien común del grupo. 2) Se distinguen también en cuanto a su fundamento o modo de originarse (causa eficiente), ya que las asociaciones tienen una génesis convencional, contractual y deliberada por los miembros de la misma. Hay un acuerdo entre las partes, un pacto que constituye la asociación en términos más o menos jurídicamente formalizados. En cambio la comunidad o las comunidades surgen de lazos basados en la coexistencia real de hecho (los lazos familiares, el habitar un mismo territorio, la unidad cultural e idiomática, etc.). La pertenencia a una comunidad –al igual que la comunidad misma– no siempre surge de una decisión voluntaria y contractual. Por ejemplo, uno pertenece a una familia por haber nacido en ella, y lo mismo pasa con la ciudadanía respecto a un país, que es una comunidad más amplia. Podríamos decir, también, que la hoy llamada “comunidad internacional” no surge propiamente de ninguna decisión contractual, sino del hecho de habitar un mismo planeta tierra. Ejemplos típicos de comunidades serían las familias, los estados o naciones, las comunidades étnicas originarias, las comunidades religio-

sas, la comunidad internacional, etc. En cuanto a las asociaciones, algunos ejemplos típicos serían las empresas, las ONGs, las asociaciones gremiales, y todo lo que se denomina “instituciones o cuerpos intermedios” entre la familia y la sociedad política estatal. Sentada esta distinción se hizo notar cómo no se trataba de dos formas de sociabilidad humana opuestas sino más bien complementarias, en que las formas más sustantivas son las comunidades (por su fin total), pero en el seno de las cuales la sociabilidad humana desarrolla naturalmente multitud de asociaciones, instituciones y cuerpos intermedios.

Se analizó también cómo en la Filosofía Política Moderna esta concepción equilibrada y compleja de la sociedad se pierde especialmente a partir del contractualismo de Hobbes y Locke, que conciben toda sociedad humana como fruto de un pacto social, es decir, como una forma de “asociación”. En el contractualismo liberal la sociabilidad humana es siempre asociación por pacto y acuerdo a partir de un supuesto estado de naturaleza en que el individuo humano sería asocial, individualista y viviría en un supuesto ámbito “privado” previo a la asociación o al pacto. La interpretación que de ello hará J. Locke –fundador del liberalismo político moderno– conducirá a un individualismo exacerbado, a un énfasis en la propiedad privada de los bienes económicos, y a un olvido completo del concepto de “comunidad” especialmente en la concepción de la sociedad civil o Estado.

Este reduccionismo no tardó en generar su opuesto dialéctico: el comunitarismo de J.J. Rousseau, que si bien se basa también en un contractualismo, sin embargo pone énfasis en que a partir del pacto social lo que se conforma es una comunidad política y no una mera asociación. Con esta idea continuaron autores como los socialistas utópicos y el marxismo en su lucha contra el individualismo liberal.

Por último, se desarrolló brevemente la incidencia que estas tesis tienen en la concepción de la “justicia” entendida como la virtud y la medida que regula el equilibrio y lo correcto en las relaciones humanas en sociedad. El concepto de justicia clásico era un concepto analógico que admitía distintos aspectos dentro de su significado común. En cualquier caso ésta era lo razonable y correcto, el equilibrio del dar y recibir en las relaciones humanas y sociales, el “dar a cada uno lo suyo” (Cicerón) con “reciprocidad equitativamente proporcional” (Aristóteles). Pero ella tenía varios aspectos: La justicia conmutativa regía las relaciones entre las personas particulares o

asociaciones intermedias, teniendo un carácter contractual y de acuerdo mutuo, que obliga a las partes en virtud de lo acordado y del principio de equidad proporcional. En cambio, las relaciones de la sociedad como conjunto (es decir, como comunidad) y cada uno de sus miembros se rigen por la justicia distributiva y la justicia legal, y también por el derecho natural o justicia natural, dado que las personas tienen derechos y deberes inherentes a su dignidad en el seno de la comunidad a la que pertenecen, con anterioridad a todo acuerdo o reconocimiento jurídico legal de estos derechos y deberes naturales (véase el tratado *De Officiis* de Cicerón).

En la Filosofía Política Moderna esto también se pierde de vista. El contractualismo liberal (Locke, Stuart Mill) y neoliberal (Hayek) ve la justicia casi exclusivamente como justicia conmutativa y legal, mientras que el estatismo comunitarista (desde Rousseau hasta Marx y más allá) tienden a ver la justicia únicamente como justicia distributiva y legal impartida por el aparato del Estado en forma centralizada. Se olvida así la complejidad inherente al concepto de justicia, así como su diversidad analógica para regir las complejas relaciones e interacciones humanas en el seno de las asociaciones y las comunidades.

Acto seguido, tomó la palabra el Dr. Molteni para exponer su tema “San Agustín y su *De civitate Dei*: para una perspectiva no modernista de la inclusión” en la que empezó planteando que la perspectiva de la inclusión (que en el fondo supone la de la exclusión) puede ser interpretada mal. ¿Inclusión en qué? ¿Quiénes deciden los que deben ser incluidos? ¿Y por qué deben ser incluidos? ¿No hay una violencia ideológica en esta perspectiva? La misma etimología de inclusión no es muy optimista: *in-claudere*=cerrar adentro.

La ponencia quiso mostrar el aporte de san Agustín y de su *De civitate Dei* a la problemática inclusión-exclusión. Este aporte parece que permite superar el problema más grave de los católicos modernos, el del “modernismo”, es decir, el tener el “problema de la modernidad” y por eso el problema de la asimilación, rechazo o mediación de los contenidos de la modernidad. Todo esto nace de una mentalidad en el fondo clerical que considera la Iglesia como una institución ya pre-constituida. De aquí nace el problema “clerical-modernista” de los “nuestros”, de la “comunidad”, de los “cercaños” con el resultado que los demás son los “lejanos”, los “últimos. Esta perspectiva es fruto de la filosofía moderna que considera el

ser como algo estático pues lo considera en el sentido idealista (Hegel es, lamentablemente, el maestro de todos), perspectiva que ha penetrado también entre los cristianos volviéndolos “estáticos” (y por eso se habla de los “lejanos”, los “últimos”). Sin embargo, San Agustín, sobre todo en su *De civitate Dei*, ofrece otra perspectiva, que ha sido olvidada, es más, que ha sido desvirtuada. La respuesta de Agustín está ya contenida en las primeras líneas del *De civitate Dei*: “Hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos” (*De civ. Dei* I, 1). Para Agustín la Iglesia es un acontecimiento, es la continuidad del acontecimiento de Cristo y de su gracia. De este modo, no se puede hablar estáticamente de un “dentro” o “fuera” de la Iglesia, sino que es la acción de la gracia la que hace que “enemigos” de la Iglesia puedan, tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. Agustín no niega que haya “dos ciudades” en la historia, es más dice que para que haya una “ciudad” humana debe haber dos ciudades. Pero, ¿de donde nace la distinción entre las dos ciudades? Aquí, sostuvo el Dr. Molteni, parece que Agustín ayuda a superar la dialéctica modernista de inclusión-exclusión. Para Agustín, en la historia humana marcada por el pecado original, la muerte domina sobre todos los hombres, la muerte sería el destino común a todos los hombres, si “indebita Dei gratia liberaret quosdam” (*De civ. Dei*, XIV, 1), si una gracia indebida no liberara a algunos. Así, para Agustín, nace la *civitas Dei*, una nueva historia en la historia.

Así, la única distinción histórica real entre los hombres es que algunos “van hacia la muerte” y algunos que, por gracia, son liberados de esta dinámica histórica. Por eso, Agustín define la *civitas Dei* como la que “ex fide vivens”, la que vive de lo que obra el Señor. La Iglesia, entonces, vive como suspendida a lo que Cristo y su gracia le donan pues es la *civitas* en que “reges Christum”, en que reina Cristo (*De civ. Dei* XVII, 20, 2). El punto de partida de Agustín es la acción de la gracia de Dios en la historia, antes de cualquier consideración sobre el hombre, sus pecados, sus idolatrías o ideologías. Agustín corrige la lógica “modernista” pues para él el cristianismo es un acontecimiento: *Et Verbum caro factum est*, acontecimiento incomparable (¡por eso no está en contra de nadie!) con las perspectivas idealistas-estáticas del “ser”. Para Agustín, con Cristo, Dios es un Dios que entra en relación con el hombre, y una relación acontece, no es estática, ni

es un devenir. Así, para Agustín, la Iglesia es “acontecimiento”, no es una realidad preconstituida (lo que traería como consecuencia que habría los “lejanos”, los “últimos” y el problema de incluirlo). En este sentido, Agustín dice que la relación entre las dos “ciudades” es dinámica, no es estática. Aunque las “ciudades” sean dos, la distinción y diferencia entre ellas no es estática, institucionalizada, organizada, definitiva, como si de un lado estuvieran “los cristianos” y del otro los “impíos”, los “lejanos”, los “enemigos”. La relación entre las dos ciudades, para Agustín, es dinámica justamente porque lo que decide esta pertenencia es la acción histórica de la gracia. Los cristianos modernistas en el fondo olvidan el dinamismo de la gracia cristiana, la dinámica histórica de la fe según el cual, los que no viven de la fe pueden, si son tocados por la gracia, volverse ciudadanos de la *civitas Dei*. Este es el concepto adecuado de “inclusión” que debe ser usado en la Iglesia.

3.- En la tercera sesión expusieron la Prof. Pamela Pedreros, licenciada en Ciencias Religiosas, y el Prof. Francisco Escandón, licenciado en Filosofía. El tema presentado por la Lic. Pedreros fue “Familia evangelizada se convierte en familia evangelizadora”. Su ponencia se presentó desde la Teología del Matrimonio y la familia, considerando la importancia de la familia en la misión de la Iglesia, es por ello que la familia evangelizada es una gran oportunidad de vida comunitaria en Cristo y un testimonio fundamental para una cultura secularizada. Es importante destacar en este sentido tres ámbitos a través de los cuales la familia puede colaborar con la evangelización

En primer lugar desde la comunidad eclesial, dado que la vida de la comunidad eclesial es fundamental para la transmisión del Evangelio y las diferentes actividades y acciones que forman parte de ella, por lo tanto, desde el interior de la Iglesia, los bautizados son instruidos desde la fe, a través de las obras de la Iglesia, así cada miembro de la comunidad aprende a vivir la vocación conyugal y familiar en la presencia de Dios.

En segundo lugar, la familia como Iglesia doméstica, porque el ámbito prioritario de la evangelización por parte de la familia es el ámbito familiar, es aquí donde se desarrolla una evangelización mutua y diaria entre marido y mujer, entre padres e hijos, y también en sentido contrario, según un proceso de testimonio y anuncio del Evangelio que se transmite de generación en generación.

Finalmente la familia evangelizada se convierte en familia evangelizadora, como primer signo de esto es sin duda su testimonio para la acción en el mundo contemporáneo, ya que ella nos da la capacidad de valorar y comprender que la esencia del matrimonio y la familia se han mantenido a pesar de los avatares que la han atacado durante estos dos mil años, incluso, y para llegar a la cultura contemporánea, la evangelización deberá desarrollarse directamente desde ella misma.

Un elemento, que hay que agregar, y que es ayuda indudable en la misión evangelizadora, es la espiritualidad familiar, que está marcada por su carácter teologal, porque es: Trinitaria, Cristológica, Eucarística, Eclesial, Alianza, es Amor y es filiación.

Así como la Iglesia por su naturaleza misionera vive dando testimonio y anunciando la Palabra, del mismo modo la familia cristiana es misionera, vive atestigua y proclama al mundo el misterio de amor de Dios. Cuanto más profundo y visible sea el amor entre marido y mujer, padres e hijos, más fuerte y creíble será el testimonio de lo que significa ser cristiano: amar como Cristo nos ha amado, difundiendo ese amor a través de la familia

Posteriormente, fue el turno del Lic. Escandón, cuyo tema fue “La inclusión y la exclusión vistas desde la doctrina de la analogía”, en el que empezó planteando que surge la pregunta, inclusión y exclusión de qué o de quién, pues de la persona humana, para seguidamente afirmar que desde el punto de vista filosófico, la inclusión y la exclusión son dos realidades o modos del ser personal, que reflejan, expresan y hacen patentes principios metafísicos, ontológicos del ser, o mejor, del existir del hombre como persona humana, ya que el concepto de persona, apunta directamente al existir y no a la esencia del hombre ontológicamente considerado, puesto que el existir es lo más entrañable e íntimo que cada hombre posee en tanto hombre, su existir es único y exclusivo, es en suma, personal, soy yo quien existe con nombre propio, es el existir lo que me personaliza o, como diría Zubiri, me da personidad, se entiende, acotado por la esencia que lo limita a ser de determinado modo, a saber, como persona humana compuesto por una naturaleza. Ahora bien, este carácter singular, como lo define Tomás de Aquino “persona es el subsistente distinto en naturaleza racional” (De Potentia, q.9,a. 4. in c) definición que no viene sino a decir y expresar los constitutivos de la persona humana, “el ser pertenece a la misma constitución de la persona”, como agrega Tomás de Aquino, lo que viene a signi-

ficar, y en esto es donde el Prof. Escandón pone el énfasis, que la esencia del hombre o, si se quiere, su naturaleza, se actualiza, precisamente, por ese acto de ser, que hace posible que la naturaleza racional del ser subsistente que es la persona se pueda expresar en todas sus potencialidades como persona que es. Esto no significa que por ese carácter subsistente y único que es la persona humana, que es el hombre, no se pueda comunicar y expresar trascendiendo los límites de su propio ser personal, sino que, por el contrario, ese carácter personal, único, sólo tiene sentido en tanto racional y espiritual, en la medida que esa naturaleza personal de carácter racional se exprese desde el centro mismo de su ser a otros que poseen tanta intensidad de ser como él mismo, el hombre es un ser abierto al infinito, pero, curiosamente, pasando por los demás, por los otros, de quienes, de algún modo depende, precisamente, para también de algún modo surgir a la existencia, aunque sea como causa eficiente y material, para lograr ese *telos* primordial, primero, que es esa ansia de eternidad que, de lograrse parece ser en soledad, entiéndase bien, con los otros de los que estoy solo, soledad que en definitiva puede ser comprendida como un nosotros, he aquí la dinámica metafísica del amor.

La exclusión, como se puede ver, es únicamente entitativa, pero la inclusión también lo es, pero de otro modo, en un sentido singular, a saber, como expresión del “ser analógico” en que consiste la persona humana, concretamente, en su dimensión moral, expresada por esa característica propia de la facultad de la voluntad, pero también de la inteligencia, del *intellectum* que hace posible la existencia de la libertad.

Ahora bien, esta relación moral o ética, si se prefiere, entre inclusión y exclusión, en el orden tanto especulativo como práctico, es decir, respecto de la dinámica propia y real de las relaciones humanas, una posibilidad adecuada como instrumento intelectual de análisis de la realidad para una adecuación más propia, cercana y prudencial con la vida humana en sus diversas manifestaciones e infinitas posibilidades en que se realiza es la analogía o pensamiento analógico. Analogía que posee por definición la característica de ser una relación de proporción y proporcionalidad, ya que expresa la unidad del ser de lo real en sus diversos grados de relación y significación en que participan del ser unas de otras, pero también explícita en qué se distinguen unas realidades de otras y los grados en qué se distinguen y, en algunos casos, en qué se “separan”.

Lo que se desea afirmar, en resumen, es que la analogía expresa más plásticamente un sentido y significado de adecuación, desde el punto de vista gnoseológico, más ajustado a la verdad en libertad que el pensamiento unívoco o equívoco.

4.- En la última sesión expusieron la profesora de Filosofía María Angélica Moncada y el Prof. Juan Carlos Inostroza, doctor en Teología Bíblica. El título de la ponencia de la Prof. Moncada fue “Inclusión y exclusión: una reflexión ética y antropológica”, en ella presentó una reflexión acerca de los fundamentos antropológicos que se desprenden de la unidad ontológica y existencial de la persona humana por una parte, y en segundo lugar, la apertura de este mismo ser que en su acto personal deviene en conocimiento, amor, compañía y solidaridad.

Luego llamó la atención acerca del carácter dual, no dualista, de esa dimensión que muchos denominan “la intimidad de la persona humana”, cuya raíz causal es, sin duda alguna, el carácter de ser creado y sostenido en el acto de ser que corresponde a cada ser humano. La coexistencia de Dios con el hombre no rompe, no quiebra ni divide su unidad sino, por el contrario, la delimita, la ordena, le da sentido personalizándola infinitamente.

Se procuró, a su vez, reflexionar acerca de la coexistencia del hombre con los otros hombres, cuya naturaleza perfectible es compartida por todos y cada uno de ellos. Es indudable que el hombre satisface en sociedad necesidades propias y ajenas, y la satisfacción de estas necesidades marca un nivel de coexistencia cuya realización se expresa en un deber moral.

Ya abierto un nuevo ámbito de reflexión, que es el de la reflexión ética, se centró el análisis en el ámbito práctico, principalmente en el ámbito del trabajo, por constituir esta actividad humana, una fuente esencial de perfección para el hombre y la sociedad.

Respecto de este último tema, a modo de síntesis se debe decir que el aspecto subjetivo del trabajo es, sin lugar a dudas, tanto o más importante que su aspecto objetivo, ya que apunta directamente a la satisfacción, al logro de anhelos y felicidad que el trabajo debe otorgar, primero como posibilidad, como tarea en una realización de comunidad o comunión, en donde cada una de las personas que realizan un trabajo en común, en razón de fines objetivos, pero también, como se ha dicho, subjetivo, se sienta partícipe, es decir, se sienta parte inclusiva de la labor que el trabajo mismo procura.

La Prof. Moncada planteó que a amistad es, sin duda, fundamental en el trabajo como en la política; se trata de una amistad cívica que es expresión del amor, como decía Aristóteles. Necesario en lo que significa el respeto entre iguales, reconociendo el principio de orden en donde cada uno cumple un rol tan necesario y digno como el de cualquier otro. Como se ve, el respeto y el juicio prudencial, como la equidad y la justicia son absolutamente necesarios, ya que estas virtudes o principios prácticos llevan con cierta disposición de ánimo, a una cercanía mayor a la inclusión que a la exclusión-

Para finalizar, se hizo hincapié y se destacó una vez más el carácter perfeccionador del trabajo, tomando en consideración el hecho de que esta actividad, este digno quehacer, significa fundamentalmente para el hombre, sacar lo mejor de sí, lo mejor logrado de su intimidad y llevarlo a la comunidad. Y allí en ese diálogo con el prójimo, con los otros hombres, en esa comunión, nuestra propia intimidad se enriquece y vuelve a nosotros más rica, más profunda y completa. Es esta labor, sin duda, un ir y venir fructífero y absolutamente necesario entre los hombres. En este punto se debe decir que se habla no del trabajo en general ni de algo así como la humanidad o sociedad, entes abstractos y muy difusos, sino por el contrario, del trabajo que se realiza todos los días y donde se involucran hombres y mujeres de carne y hueso. Se está hablando de una convivencia diaria de prójimos, de cercanos, de amigos.

Por último, el Dr. Inostroza presentó su tema "La lógica inclusiva del evangelio de Jesús". Indicó que al estudiar los orígenes del cristianismo, se percibe que la conciencia actual de la iglesia sobre la universalidad salvífica del Evangelio no fue siempre así de clara. El debate sobre la apertura del evangelio a los gentiles, por ejemplo, fue intenso, y no sin riesgos de ruptura de la unidad. Pero al mismo tiempo, uno se sorprende por la rapidez con que se resolvió (unos 20 a 30 años tras la muerte de Jesús).

Las preguntas que surgen mientras uno se adentra en la cuestión son variadas: van desde la autenticidad de los dichos de Jesús en los evangelios hasta la valoración histórica y teológica de una adecuada reconstrucción histórica y del debate mismo, en lo que toca a su contenido. Hay por los mismo, cuestiones de método y de fondo.

Para este tema es fundamental la actitud de Jesús hacia los pecadores. Hay dos pasajes en que Jesús es criticado por comer con cobradores

de impuestos y pecadores: Mt 9, 9-13// Mc 2, 13-17// Lc 5, 27-32. Allí se encuentra la siguiente respuesta de Jesús: “No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores”. Si bien la escena es poco real, la acusación parece del todo auténtica. El otro pasaje es Mt 11, 16-19. En un contexto de acusaciones contra “esta generación”, Jesús le reprocha haber rechazado a Juan y ahora también a él. Lo llaman “comilón y borracho, amigo de cobradores de impuestos y pecadores” (Mt 11, 19; cf. Lc 7,34). Tiene todos los visos de autenticidad. Parece que Jesús pierde la paciencia: nada funciona, ni la austeridad y ascetismo de Juan, ni su propia táctica diferente.

Además, si las parábolas lucanas de la oveja perdida, de la dracma perdida y del hijo pródigo, son auténticas, nos indicaría la visión del propio Jesús sobre los pecadores.

Encuentra adecuada la crítica de Sanders al planteamiento que intenta explicar el reproche a Jesús como faltas a las leyes de pureza. Tales leyes no tocaban a la comensalidad sino principalmente el acceso al Templo. Incurrir en impureza según el código bíblico no hacía “pecador” a una persona. No observar las leyes especiales de los *haberim*, que regían el comer, sólo lo hacía a uno un *no-haber*, es decir, un ‘am-ha-arets’. La acusación contra Jesús es mucho más grave que esto: es la de asociarse con, y ofrecerles el reino a aquellos que según el normal estándar del Judaísmo eran *malvados*. Sin duda eran impuros, pero no era esto en cuanto tal lo que los hacía pecadores, ni su inclusión por Jesús implicaba un acto primario de rebeldía contra las leyes de pureza ritual.

Si no es una cuestión de pureza, ¿qué es entonces? El contraste entre la predicación de Juan y la de Jesús ilumina algo esta cuestión. Juan llamó al arrepentimiento y era tenido por justo. En esto Juan Bautista está en la línea de los profetas cercanos y del exilio babilónico. Sin embargo, con Jesús ocurre algo diferente. Da la impresión de que fue precisamente este requisito el que Jesús no hizo a sus oyentes. Les ofreció incluirlos en el reino no sólo *mientras eran aún pecadores*, sino también *sin* exigirles arrepentimiento tal como normalmente se entendía, y por consiguiente podía haber sido acusado de ser amigo de gente que permanecía *indefinidamente* pecadora. Recordemos que a Jesús se le acusa de asociarse con pecadores, mientras que a Juan se le reconoce haber hecho el camino de justicia. Juan, predicador del arrepentimiento, no fue acusado en los mismos términos que Jesús. Todo hace pensar que Juan predicó un arrepentimiento y justi-

cia en los términos ordinarios. Jesús, igualmente convencido de que el fin estaba cerca, proclamó la inclusión del malvado que le hace caso a él.

Así, la visión de Jesús de la inclusión de los “recaudadores de impuestos y pecadores”, siguiendo a Sanders, era que al aceptarlo a él asegurarían un lugar en el reino incluso si no se arrepentían ni restituían, según el normal requisito de la ley. No se trata exactamente de una oposición a la ley, sino más bien Jesús obra bajo la premisa de que no necesita ser aplicada a quienes lo siguen. Aquí habría un aspecto real de ofensa, no precisamente a los fariseos, sino a todo el que pensara que el malvado debía arrepentirse y restituir. Si ante los seguidores públicos de Jesús se incluían notorios pecadores que no se habían arrepentido ni hecho restitución, y si Jesús proclamaba públicamente que ellos precederían a los justos en el reino –incluso a aquellos justos que habían sido persuadidos por Juan a arrepentirse– entonces bien pudo darse una indignación pública.

Jesús se coloca por encima de la ley. El caso del discípulo que quería enterrar a su padre ilustra bien esto. Jesús responde: “tú sígueme, deja que los muertos entierren a sus muertos”. Schlatter, que sostiene que esto viola no sólo el deber filial sino también el quinto mandamiento, califica la respuesta de Jesús como “ein schlechthin schändender Frevel”. Sanders ve aquí “the most revealing passage in the synoptics for penetrating to Jesus view of the Law”. Se trata de un dicho auténtico de Jesús, ni concebible en el Judaísmo ni comprensible en la comunidad cristiana naciente, ni hay verdaderos paralelos en el mundo greco-romano. No dar sepultura a un familiar cercano era desobedecer a Dios. Así, al menos por una vez Jesús había querido decir que seguirlo sobrepasaba los requisitos de piedad y de la Torá. Esto muestra que Jesús estaba preparado para cuestionar la suficiencia de la ley mosaica (cf. Joven rico Mt 19, 16-30 y paralelos).

También es fundamental la actitud de Jesús hacia los gentiles. Según algunos, siguiendo a J. Jeremías, Jesús limitó su propia misión (y la de sus discípulos durante su vida) a Israel (Mt 10, 5-6), pero predijo la predicación al mundo entero al final: no por hombres, sino por un ángel de Dios (Mc 14,9// Mt 26,13; Mt 24,14// Mc 13,10). Jeremías incluye Mt 8, 11-12// Lc 13,28-29, para mostrar que Israel sería excluido (al menos la generación presente) del reino, mientras los gentiles entrarían.

La visión que de los gentiles presenta el Judaísmo de tiempos de Jesús es compleja, con un espectro que va desde su conversión hasta su destruc-

ción. No es claro que se pensara generalizadamente que los gentiles se convertirían en el tiempo final.

En los sinópticos tenemos dos parábolas de banquete que pueden ser interpretadas en términos de invitación a los gentiles: Mt 22, 1-10 y Lc 14, 16-24. A estos pasajes se les suele oponer los lugares en que Jesús limita su misión a Israel.

Tras la resurrección, conocemos la actividad misionera de la iglesia. Los apóstoles como Pedro, Juan y Santiago el hermano del Señor, se dedicaron a misionar Israel. No se involucraron en la misión gentil, pero la vieron como una actividad enteramente apropiada. En general, nadie objetó la misión gentil. El desacuerdo fue sobre sus términos y condiciones. La impresión que se saca es que Jesús inició un movimiento que llegó a ver la misión gentil como una extensión lógica del movimiento mismo. Esto significa que Jesús no eliminó conscientemente la visión judía general de que al final algunos gentiles serían admitidos en el pueblo de Dios. Entendemos mejor el debate del cristianismo naciente si no atribuimos a Jesús una visión explícita al respecto.

Artículo recibido el 11 de abril de 2011.

Artículo aceptado el 5 de mayo de 2011.

## REFLEXIONES ACERCA DE LA PURIFICACIÓN ESPIRITUAL

### REFLEXIONS ON THE SPIRITUAL PURIFICATION

**Cardenal Jorge A. Medina Estévez<sup>1</sup>**

#### **Resumen**

El siguiente ensayo contiene unas reflexiones acerca de la relevancia para la vida cristiana de una constante purificación espiritual. Esta necesidad nace de tomar en serio la realidad de la presencia del pecado en la vida humana, a su vez que acoger en nuestra vida el ofrecimiento de la salvación y la vida plena obradas por Jesucristo. El texto contiene además los medios para esta purificación y su sentido teológico.

**Palabras clave:** Vida espiritual, purificación, pecado, medios de purificación.

#### **Abstract**

The following paper contains some reflexions on the relevance of the Christian life on the constant spiritual purification. This necessity comes from bearing in mind the reality of the presence of the fish in the human life, in turn admitting the offer of the salvation and the work of Jesus Christ in our life. What's more the text contains the means for this purification and theological sentiment.

**Key words:** Spiritual life, purification, fish, means of purification.

#### **Introducción**

El tema de la “purificación” es relevante en la vida cristiana, y no sólo en los altos grados de la experiencia mística, sino para todos los discípulos de Cristo.

<sup>1</sup> Cardenal chileno. Ex prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Doctrina de los Sacramentos. Este texto tiene su origen en una conferencia ofrecida en Cau Cau el 15 de febrero de 2011.

La expresión “puro” es casi sinónima de “limpio”, “transparente”, “genuino” o “sin mezcla” y tiene una connotación de algo que se estima mucho y a lo que se le atribuye gran valor. Con frecuencia se la emplea para referirse a la actitud correcta en el campo de la sexualidad, pero reducirla a sólo ese ámbito sería un empobrecimiento del amplio alcance de este concepto.

La palabra *limpio* sugiere algo que no está manchado. La mancha afea, causa desagrado y destruye o disminuye la belleza de un objeto.

La expresión *transparente* sugiere algo que no es opaco, algo que deja pasar la luz sin deformarla ni aminorarla. Cuando se habla de transparencia, viene espontáneamente al pensamiento el cristal, aunque hablando en rigor físico, el cristal, aún el de mejor calidad, algo retiene de la luz que lo atraviesa, y en parte también la deforma. La transparencia evoca, pues, la idea de la luz y, podría decirse, de un respeto por la luz, sin alterarla ni obstaculizarla.

La palabra *genuino* descarta cualquier tipo de falsedad y subraya la autenticidad de un objeto: genuino es, por lo tanto, sinónimo de *verdadero*. Un objeto *no* genuino es algo que ha sufrido una adulteración y que, por lo mismo, es menos apreciable o incluso despreciable, como lo es la falsedad en todas sus formas.

*Puro* evoca algo que no tiene *mezcla* de elementos extraños. Se habla de un metal puro, cuando no está mezclado con otros metales y se habla de un animal de *pura sangre* cuando sus progenitores son todos de fina raza. Un animal que tiene algún progenitor que no es de pura raza, es *bastardo* o *mestizo*.

Es importante destacar una palabra programática de Jesús: “*¡Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios!*” (Mt 5,8). Esta afirmación implica que la limpieza de corazón es fuente de la verdadera alegría, y que es absurdo buscar la dicha si no hay pureza interior. El fruto de la pureza de corazón es la capacidad de *ver* a Dios. Puesto que Él es la luz verdadera, es imposible llegar a verlo si el corazón no es transparente.

### **¿De qué hay que purificarse? Del pecado**

Ahora cabe, naturalmente, hacerse la pregunta: *¿qué es lo que mancha o ensucia el corazón y que, como lógica consecuencia, impide ver a Dios?* Es

el mismo Jesús quien nos da la respuesta: “*Lo que sale de la boca procede del corazón eso es lo que hace impuro al hombre. Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto es lo que contamina al hombre*” (Mt 15, 20ss; Mc 7, 18ss). En este texto del Evangelio conviene tener presente la referencia al *corazón*: se trata de la interioridad del hombre, de sus decisiones personales. Y ellas son las que, cuando no se ajustan a la *verdad moral*, contaminan y ensucian al hombre. San Pablo comenta, sin decirlo expresamente, las palabras de Jesús, afirmando que: “*ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces, poseerán el Reino de Dios*” (1 Cor 5,9s).

Es, pues, el pecado, lo que obstaculiza la relación del hombre con Dios. Es una *mancha* incompatible con la santidad de Dios, una opacidad que impide el paso de la luz divina hacia el hombre, para hacerlo en verdad *hijo de la luz* (Cf., 1 Tes 5, 5) y que, a la vez imposibilita al corazón del hombre para identificarse amorosamente con Dios, sumo Bien, suma Verdad, sumo Amor y suma Donación. No se trata, pues, de una decisión arbitraria de Dios que haya creado voluntariosamente un obstáculo donde no existía, sino de un impedimento real que, por su naturaleza misma, estorba la relación de amor entre el hombre y Dios, y que permanecerá mientras no sea quitado.

La tradición cristina y católica distingue entre pecados que son llamados *mortales o graves* y otros que reciben el nombre de *veniales* (Cf., el Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 1854 al 1864).

La palabra *mortal* evoca la pérdida de la gracia de Dios, de la vida divina que es la verdadera Vida, si se consideran las cosas a la luz de la fe. La lejanía de Dios es comparable a la muerte, como lo sugieren las palabras del padre del muchacho perdulario, dirigidas a los servidores del hogar familiar y al otro hijo que nunca se había alejado de la casa paterna: “*alegrémonos porque este hijo mío, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido encontrado*” (Lc 15,24-32).

Según la doctrina católica, el pecado *mortal* se origina en una opción plenamente voluntaria y consciente, con la que un hombre adhiere a un objeto, persona, acción u omisión, de tal naturaleza que es incompatible con el amor de Dios. En el pecado mortal hay siempre, aunque con frecuencia en forma sólo implícita, un rechazo de Dios, un querer que un determinado

acto se sustraiga a su santa ley, algo que escape a su señorío, una realidad que sea completamente autónoma con respecto a Él, algo en que al Él no le corresponda la última palabra.

En el fondo, en todo pecado mortal se verifica una absurda preferencia con la que algo ocupa el lugar que sólo le corresponde a Dios, y se niega en el hecho, aunque no se exprese en palabras, el primer mandamiento de la ley de Dios: “*amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas*” (Dt 6,5; ver Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10,27). Al pecar mortalmente, el hombre dice a Dios con sus hechos, si no con palabras explícitas: *¡Tú no eres lo más importante para mí; hay algo que yo prefiero a Ti; Tú me estorbas; no encuentro en Ti mi felicidad!* Son expresiones atroces, completamente ajenas a la verdad, a la naturaleza misma del hombre en cuanto criatura, a su dignidad de hijo de Dios injertado en Cristo por la gracia del Espíritu Santo y a su destino último que es la bienaventuranza eterna. El pecado mortal es un desorden, un trastocamiento del *deber ser*, una fealdad radical, un muro que impide el paso de la luz de Dios.

Ahora bien, aunque el acto que constituye el pecado mortal es una realidad limitada en el tiempo y necesariamente transitoria, sin embargo, genera y origina una relación perturbada con respecto a Dios, deja al pecador en un *estado* de distancia e incluso de rechazo a Dios, estado que permanece hasta que el hombre que ha pecado gravemente o mortalmente, movido por la gracia de Dios, realiza un *giro o conversión*, que consiste en detestar y dolerse del pecado cometido, deseando, si fuera posible, no haberlo realizado, y haciendo en consecuencia el firme propósito de no reincidir. Es Dios quien, con su gracia, mueve a la conversión, y es también Él quien, a través del Sacramento de la Penitencia o Reconciliación, concede misericordiosamente el perdón de la ofensa que recibió con el pecado.

### **Las huellas de los pecados**

El perdón de Dios borra la *culpa* u *ofensa* del pecado mortal, pero, si el amor a Él del pecador arrepentido, no es muy grande y profundo, subsisten unas *huellas, cicatrices o reliquias*, que dejaron en el alma las adhesiones desordenadas a realidades creadas que en un momento ocuparon el puesto

de Dios y afearon el alma. Esas huellas, rastros del desamor en que consistió el pecado, deben ser sanados, y el único camino para lograrlo es la misericordia de Dios que concede la gracia de un amor purificador.

La conciencia de haber pecado, de haber pospuesto el amor de Dios y a Dios, es una realidad que resulta profundamente dolorosa para el alma cristiana: es la pena y tristeza de darse cuenta que el Amor no ha sido amado. Esa aflicción no puede ser curada sino en la medida que el alma va siendo invadida por el amor a Dios, y por amor a Él, orientada hacia la caridad para con los hombres. La tristeza de no haber amado a Dios como Él se lo merece es la herencia perpetua de quienes luego de haber pecado mortalmente, han quedado, por la muerte, fijados en el rechazo del amor de Dios y en eso consiste la condenación eterna. No hay que pensar que la condenación sea algo parecido a lo que es la venganza entre los hombres: Dios no puede gozarse en el daño de sus criaturas y ese daño, cuando es definitivo, no es sino el resultado de un acto voluntario que es incompatible con el amor a Dios.

Podría decirse que no es Dios quien rechaza al condenado, sino que su criatura ha frustrado el designio divino de santidad y de felicidad, haciéndose ella misma el pero de los daños que se pueda imaginar. El *fuego eterno* de que habla Jesús en el Evangelio (Cf., Mt 25, 41. 46), es una imagen terriblemente significativa de la dolorosa y definitiva frustración de quienes, por propia voluntad, han rechazado “*lo único necesario*” (Cf., Lc 10,42). Si el fracaso en la realización de un proyecto es, en este mundo, motivo de desasosiego y dolorosa perturbación, de humillación y de decepción, el gran fracaso que es la condenación es una situación lacerante y desgarradora en la que el error es irreparable, y el haberlo cometido sumerge en una frustración que se identifica con la imposibilidad de amar y de poseer el único bien que puede darnos la verdadera felicidad: la bienaventuranza eterna. Lo que queda dicho ilustra, en parte, la doctrina católica sobre el infierno, sobre Satanás y sobre la condenación: no son ficciones para inducir a temores artificiales e imaginarios, sino realidades concretas cuya consideración es un acto de sabiduría, un homenaje a la verdad y un fortalecimiento de lo que constituye la verdadera libertad que es el ejercicio de la voluntad en la búsqueda de lo que es realmente un bien.

## Los pecados veniales

Ahora podemos detenernos en lo que es el *pecado venial*. Es un hecho, acción u omisión, que no implica un rechazo de Dios, ni una opción incompatible con su amor. Consiste en una adhesión a alguna realidad creada que no es totalmente ordenada ni justa, pero que no llega a romper la relación de amor con Dios. Los pecados veniales son fragilidades, desviaciones en el camino hacia Dios, pero que no llegan a poner, a quien los comete, en posición diametralmente opuesta a Dios, sino que pueden compararse con la elección un camino torcido que, aunque retrasa su consecución y dificulta el avance, como quien, por ejemplo, en vez de tomar una autopista, decide tomar un camino vecinal, sin pavimento y con numerosas curvas.

Los pecados veniales son frecuentes en la vida de los seres humanos: “*el justo siete veces cae y se levanta*” (Prv 24,16). La experiencia cotidiana demuestra las numerosas fragilidades que opacan nuestra vida cristiana: olvido de Dios; negligencia y distracciones voluntarias en la oración; actitudes de vanidad, olvidando que todo lo que somos y poseemos proviene de la gratuita liberalidad del Señor; sentimientos de orgullo, comparándonos con los demás; egoísmos; negándonos servir al prójimo; faltas a la verdad, engañando a los demás en materias de poca monta; descuidos o perjuicios a la propiedad ajena; pequeños robos; agresividades no controladas; antipatías toleradas e incluso fomentadas; comentarios desfavorables e innecesarios con respeto al prójimo; publicación de defectos ajenos, a veces incluso exagerándolos; complacencia en la desgracia ajena; insensibilidad y dureza ante la desgracia que aflige a otros; negligencia en el cumplimiento de nuestros deberes y compromisos; sentimiento de envidia ante éxitos ajenos; excesos en la comida y en la bebida, con perjuicio de la salud; ligereza para referirse a temas relacionados con la sexualidad, haciendo mofa de cosas que son delicadas; apego desmedido a personas u objetos, como si en ellos se cifrara la felicidad; afán de poseer cosas superfluas; hacer comparaciones que resultan hirientes o en desmedro de otras personas; faltas ostensibles de paciencia para con personas importunas o poco simpáticas; hacer acepción de personas, favoreciendo a alguien en función de simpatías y no de los méritos de cada cual; juicios temerarios expresados con ligereza y sin tener sólidos fundamentos para hacerlos; etc. Naturalmente estas fragilidades son “veniales” en la medida en que no son graves

ni causan un perjuicio importante a otras personas, pero, en determinadas circunstancias pueden revestir una gravedad que merezca una valoración moral negativa mayor.

Todo pecado *venial* implica un cierto desorden, una falta de la justa proporción entre aquello a lo que se adhiera, o entre la medida y fuerza de la adhesión, y la finalidad última del ser humano que es la comunión con Dios, manteniendo en todas sus opciones la orientación fundamente que es el amor a Dios y al prójimo, y usando de todo lo creado en la medida que es conducente a vivir en el amor. Sin destruir la comunión con Dios, ni la vida de la gracia, los pecados veniales disminuyen la transparencia a la acción de Dios y son opacidades que impiden la luz de la verdad. Quiérase o no, dejan el alma incapacitada para unirse totalmente a Dios y exigen, por su naturaleza misma, una purificación que le devuelva la plena transparencia que le permita la unión íntima y total con Dios. En todo pecado venial hay una falta de amor, un amor defectuoso y no plenamente ordenado, que no puede ser reparado sino por actos de amor puro y generoso.

### **La purificación de las huellas de los pecados veniales**

En esta vida, las huellas de desorden que dejan los pecados veniales pueden ser reparadas de diversos modos, todos ellos necesariamente expresiones de amor. Pueden serlo, entre otras cosas, las obras de caridad para con el prójimo; las privaciones autoimpuestas con el objeto de corregir nuestras inclinaciones desordenadas; la aceptación de los sufrimientos de varios tipos que nos afligen, a condición de ser aceptados amorosamente en unión con los padecimientos de Cristo; el cumplimiento de los propios deberes como respuesta a la voluntad de Dios; la renuncia a algo grato como reparación del desorden que se cometió al pecar y tantos otros ejemplos que sería largo enumerar. Nadie puede, durante su existencia terrenal, estar seguro de haber logrado la plena purificación. Señal de haber avanzado hacia ella es experimentar un profundo dolor por no haber sido plenamente fiel a Dios. Ese dolor es purificador y es, a la vez, un signo de amor. Quizás cuando san Francisco de Asís pasó una noche en oración, oculto en un bosque, y repitiendo: “*Deus meus et omnia*”, es decir *Dios mío, tú lo eres todo para mí*, estaba expresando el íntimo sentimiento de un alma plenamente

te purificada. Si toda la vida terrenal de nuestro Señor Jesucristo fue una existencia en clave de amor, el momento culminante del amor redentor es su madero, es la expresión de su amor sin límites al Padre ofendido por nuestros pecados y a todos los hombres que, al precio de su sangre, habían de ser rescatados del poder de Satanás. Escribió León Bloy que “*no hay sino una pena en la vida, y es la de no ser santos*”, es decir la de no haber amado a Dios en toda la medida en que Él le corresponde o se interponga entre Él y nosotros.

El proceso de purificación espiritual suele ser lento y trabajoso, aunque Dios puede concederlo misericordiosamente en un instante, como lo hizo Jesús con el buen ladrón (Cf., Lc 23, 43). Es un itinerario espiritual que sólo puede realizarse bajo el influjo de la gracia de Dios, pero que necesita imprescindiblemente la colaboración de la voluntad del hombre. El punto de partida es la iluminación espiritual, en virtud de la cual la persona toma conciencia, aunque no siempre inmediatamente en forma total, de las muchas impurezas e incoherencias que opacan su relación con Dios. Esa iluminación es una gracia muy importante, ya que le permite al hombre percibir lo lejos que está aún de la santidad, es decir de “*vivir para Dios*” (Cf., Rom 14,8) según la fuerte y exigente expresión de san Pablo, o sea, dicho con otras palabras, de que la identificación con la voluntad de Dios sea la medida de todas nuestras acciones y opciones. Es el deseo íntimo de cumplir con el programa que Jesús nos señala en el Padrenuestro: “*hágase, Padre, tu voluntad aquí en la tierra, como siempre se la cumple en el cielo*” (Cf., Mt 6, 9). A ese programa se contraponen todas las adhesiones desordenadas que implican querer algo que contradice, directa o indirectamente, la voluntad de Dios, o que es, por lo menos, deficiente en su búsqueda.

El *examen de conciencia* es un modo de tomar conciencia acerca de las variadas formas que toman en nuestra vida espiritual las incongruencias con la voluntad de Dios, que es nuestra santificación (Cf., 1 Tes 4, 3). A esta gracia de iluminación, que es gracia de luz y de verdad, se opone la acción de Satanás que trata, por todos los medios, de engañarnos haciéndonos considerar como un bien lo que realmente no lo es. Los pecados que cometemos tienen, entre otros efectos, el de hacernos insensibles a la verdad plena de nuestra vocación cristiana, y a oscurecer el juicio moral, impidiéndonos ver en toda su magnitud la deformidad de determinadas opciones.

## ¿Cuál es la causa de la reparación?

En el fondo, la purificación es obra del amor. El amor a Dios, y por amor a Él al prójimo, es la verdadera actitud fundamental de quien se reconoce como hijo del Padre, como discípulo y miembro de Cristo, y como templo y morada del Espíritu Santo. Nada en la vida del cristiano puede escapar a esa misteriosa relación con la Santísima Trinidad, que debe invadir gozosamente toda nuestra existencia, sin dejar ningún ámbito fuera de su influencia deificante.

La iluminación interior, que es el punto de partida de la purificación espiritual, es fuente, simultáneamente, de dolor al comprobar nuestra falta de transparencia para con la Verdad y la Luz divinas. Ese dolor es una “pena” que hacer percibir al hombre que no puede llegar a la intimidad con Dios mientras persistan en él los desórdenes y sus consecuencias, frutos de apetencias ajenas a la voluntad de Dios. No es que Dios rechace a quien está en esa condición, sino que es el hombre mismo quien se da cuenta de que es imposible la intimidad amorosa con Dios, mientras subsistan en él adhesiones incompatibles con quien es el único Santo, o que, por lo menos, no están en la línea de la total identificación con Él.

Ese sufrimiento nada tiene que ver con un narcisismo egocéntrico, disgustado por la comprobación dolorosamente vanidosa de las propias limitaciones, lo que sería ajeno al verdadero amor, sino que es purificador en la misma medida en que va conduciendo al amor verdadero, que es olvido de sí mismo para sumergirse en el océano infinito de la Verdad que es Dios, única alegría perfecta del hombre. Es lo que intuía san agustín cuando acuñó su célebre frase, afirmando que *“nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón no hallará reposo hasta que descanse en Ti”*.

Se puede decir que toda nuestra existencia es una serie de ocasiones que Dios nos ofrece para ir avanzando en el camino de la purificación, es decir para alcanzar una tal transparencia espiritual, que nos permita presentarnos ante Dios sin nada que obstaculice la unión amorosa con Él. ¿Será posible alcanzar una tal pureza en esta vida? No es posible asegurarlo de nadie en particular, y es muy probable que no son muchos quienes alcancen acá ese feliz estado. A eso responde la doctrina católica sobre el Purgatorio.

## El Purgatorio

La enseñanza de la Iglesia sobre el Purgatorio se encuentra principalmente en el Concilio de Trento y, más recientemente, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (Cf., nn. 1030 a 1032 y 1054) y es muy sobria porque en las Sagradas Escrituras no hay muchos antecedentes sobre ellas. Uno de ellos, y quizás el más importante, es el que se lee en el libro de los *Macabeos*, cuando se narra que Judas Macabeo hizo recoger limosnas para ofrecer sacrificios expiatorios en Jerusalén como sufragio por las almas de los soldados que habían muerto en la batalla (Cf., 2 Mac, 12, 39-46). Pero la tradición católica afirma, desde tiempos muy antiguos, la necesidad de una purificación después de la muerte, sobre todo a través de la convicción de que es provechoso orar y ofrecer limosnas y especialmente el Santo Sacrificio eucarístico por las almas de los difuntos.

Recientemente el Papa Benedicto XVI ha comentado, en una catequesis, las enseñanzas de santa Catalina de Génova, acerca del Purgatorio: En Catalina el purgatorio no aparece bajo la imagen de un paisaje ubicado en las entrañas de la tierra, sino como un fuego que no es exterior sino interior... Catalina experimenta, de pronto, la bondad de Dios y la distancia infinita entre ella y su propia vida, lo que se asemeja a un fuego abrasador en su interior. El alma, dice Catalina, se presenta ante Dios aún atada a los deseos y a las penas que derivan del pecado, y esto le hace imposible gozar de la visión beatífica de Dios, ya que Él es tan puro y santo que el alma aún manchada por el pecado, no puede encontrarse en la presencia de la divina majestad. (Ver la catequesis del día 12 de enero de año 2011).

## Las indulgencias

Al tema de la purificación pertenece la doctrina católica sobre las *indulgencias*, asunto que fue polémico en la historia en la Iglesia, sobre todo cuando, a causa de los abusos y presentación errónea por parte de los predicadores, se originó su rechazo global por parte de los iniciadores de la “reforma” protestante, rechazo que fue mucho más allá de los abusos, que ciertamente debían ser corregidos, y socavó no pocos principios esenciales de la identidad católica.

¿Qué es una indulgencia? Es una gracia, un don que hace la Iglesia a un fiel, de modo que acudiendo al tesoro infinito de los méritos salvadores de nuestro Señor Jesucristo, así como de los de la Santísima Virgen María y de los bienaventurados, le regala un valor de purificación que puede llegar a ser total, caso en el que se habla de *indulgencia plenaria*, o limitado, para el cual se emplea la expresión de *indulgencia parcial*. Este regalo de purificación no debe concebirse como algo mecánico y automático, desconectado del contexto de la vida, sino que implica también y necesariamente un acto voluntario de amor, que puede ser de muy variados tipos (oración, mortificación, renuncia a algo legítimamente apetecible, limosna, etc.) que de suyo ya es purificador, y al que se agrega, por la misericordia de Dios, en virtud de los méritos sobreabundantes de Cristo, y por el ministerio de reconciliación y de santificación de la Iglesia, un “plus” más allá de lo merecido, aunque sobre la base del acto personal, expresivo de amor genuino, y que, en forma misteriosa, otorga lo que el hombre no sería por sí mismo capaz de merecer en la misma medida. Pienso que el caso del buen ladrón, al que Jesús prometió la inmediata entrada en el paraíso, puede considerarse como la primera *indulgencia plenaria* concedida, en esa ocasión por el mismo Jesús, más allá de los méritos y del amor del delincuente arrepentido que se acogía, amorosamente, a la misericordia del Salvador a punto de entregar su espíritu al Padre en supremo homenaje de adhesión a su voluntad.

La indulgencia, “perdón”, “regalo”, “remisión”, no es una especie de comercio, un “doy para que me des”, sino una expresión más del amor gratuito de Dios que misericordiosamente concede que “allí donde abundó el pecado, sobreabunde la gracia” (cf., Rom 5, 20). La terminología usual habla de “ganar” o de “lucrar” una indulgencia, expresiones que son aceptables en la medida en que haya conciencia de que no estamos “comerciendo” con Dios, sino que nos estamos acercando humildemente a Él, como mendigos, para implorar su magnanimidad y recibir de ella un don que no hemos merecido y que nos es otorgado en virtud del amor sin límites y de los méritos sobreabundantes de Cristo.

Cuando se trata de obtener una indulgencia *plenaria*, se requiere, según las normas de la Iglesia, que además de realizar la obra establecida, se acuda a la confesión sacramental, a la confesión eucarística, se ore por las intenciones del Papa y que, además, *se excluya todo afecto al pecado, incluso venial*. Si no se cumplen todos estos requisitos, no se obtiene la

indulgencia plenaria, sino solo parcial. ¡Qué difícil es afirmar que uno esté libre de todo afecto al pecado, aún al pecado venial! Y por lo mismo, es aventurado afirmar que estemos fácilmente en condiciones de ganar indulgencias plenas.

### **Algunas indulgencias parciales concedidas por la Iglesia**

Pero nos queda el consuelo, y ciertamente no pequeño, de poder ser beneficiarios de las indulgencias parciales, que son muy numerosas y de las cuales conviene tener presente las siguientes:

1. La obtienen los fieles que, en el cumplimiento de sus deberes y soportando las adversidades de la vida, alcen con humilde confianza su alma a Dios, agregando, aunque sea sólo mentalmente, una piadosa oración;
2. La obtienen los fieles que, con espíritu de fe y ánimo misericordioso, se ponen ellos mismos o ponen sus bienes al servicio de los hermanos que se encuentran en necesidad;
3. La obtienen los fieles que, con espíritu de penitencia, se privan espontáneamente y con sacrificio, de alguna cosa lícita;
4. La obtienen los fieles que, en determinadas circunstancias de la vida cotidiana, dan espontáneamente un testimonio de fe delante de otras personas.

La Iglesia ha establecido que en virtud de la comunión de los santos, las indulgencias que pueden obtener los fieles en esta vida terrenal, puedan beneficiar a las almas que están aún en estado de purificación, es decir en el Purgatorio, a modo de una humilde petición a Dios, rogándoles que las “traspase” a quienes aún no están en condiciones de llegar a la felicidad sin fin que consiste en la visión cara a cara de la infinita belleza, bondad y santidad de Dios, Uno y Trino. Obtener indulgencias y aplicarlas a los difuntos es un acto de fe en la vida eterna y una expresión de caridad para con quienes aguardan la completa purificación que les permita la consecución de la bienaventuranza eterna. Hay que tener presente que las indulgencias que obtiene una persona que aún está viva, le aprovechan a ella misma o pueden aplicarse, *traspasarse*, a los difuntos, pero no pueden cederse a favor de otras personas que aún viven.

## **La relación de la purificación espiritual con el conjunto de la vida cristiana**

Como suele suceder en los temas teológicos, el de la purificación espiritual está también conexo con muchos otros que forman parte de la perspectiva global de la fe cristiana. Está vinculado, desde luego, con la consagración bautismal, que injerta al hombre en Cristo, a fin de que llegue a ser en Él una nueva criatura. Se relaciona con la moral cristiana, que es la consecuencia de la consagración bautismal y que consiste en el comportamiento del hombre, coherente con la voluntad de Dios. Está íntimamente unido a la vocación a la santidad que constituye la meta normal de toda vida cristiana. Guarda estrecha relación con la necesaria conversión y con el sacramento de la Penitencia que remedia los pecados en que haya incurrido un cristiano después de su bautismo. Es inseparable de la ascesis, mediante la cual el discípulo de Cristo se esfuerza, con la gracia de Dios, por controlar la consecuencia del pecado original que es el desorden de sus apetencias. Está inseparablemente unido con la recepción del Cuerpo y de la Sangre de Cristo en la Sagrada Comunión, sacramento que confiere la gracia de Dios para vivir unido e identificado con los sentimientos del Señor Jesús. Está relacionada con la fe en la vida eterna y en la bienaventuranza sin fin, que es nuestro destino y plena realización, la que no se puede alcanzar sino a condición de poseer un corazón plenamente limpio y puro. Guarda una necesaria relación con el prójimo, en la medida en que nuestros pecados pueden alejar de Dios a otros hombres, y hacer de nosotros “piedras de escándalo” para su peregrinación hacia el Señor.

Así, a través de la reflexión sobre la purificación espiritual, se nos abre un camino hacia la plenitud de nuestro *deber ser*, de nuestra verdad y de nuestro verdadero bien, que es a la vez, nuestra verdadera alegría y la gloria de Dios que consiste en que el hombre viva de un modo semejante a como Él mismo vive en la eterna alegría de su bienaventuranza, gozando en comunicarse y en darse, amando y siendo amado.

Artículo recibido el 17 de marzo de 2011

Artículo aceptado el 29 de abril de 2011.



J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico teológica*, EUNSA, Pamplona 2010, 356 pp., ISBN: 84-313-2683-2.

Esta obra forma parte de la colección teológica de la Universidad de Navarra. Juan Luis Bastero de Eleizalde es profesor ordinario de la Facultad de Teología de esta Universidad, miembro de la Sociedad Mariológica Española y de la Pontificia Academia Mariana Internacional. Entre otros títulos de escritos mariológicos podemos mencionar: *Virgen Singular* (Madrid 2001), *María, Madre del Redentor* (Pamplona 2009). Por estos mismos antecedentes no nos sorprende el interesante aporte que constituye el libro que ahora comentamos.

El autor pretende mostrar el estrecho e indisoluble vínculo que existe entre el Espíritu Santo y María, en los hechos salvíficos propiamente tal y en la reflexión teológica a lo largo de toda la vida de la Iglesia. Padres, doctores y teólogos se han referido, de diversas maneras, a esta relación. Por otra parte, esta relación no siempre ha sido bien comprendida, especialmente en el ámbito protestante. Para estos es un abuso la profusión de la literatura mariana en desmedro de la acción del Espíritu Santo. El objetivo de este libro es, precisamente, “mostrar cuál ha sido a lo largo de la historia el tratamiento que primeramente los Padres y después los doctores y teólogos de los siglos siguientes han hecho de la relación existente entre el Paráclito, la Tercera Persona de la Trinidad Beatísima, y la Santísima Virgen María, Madre del Verbo encarnado” (p. 23).

El libro está estructurado en cinco capítulos: I. *El Espíritu Santo y María en el Nuevo Testamento*; II. *El Espíritu y María en la Patrística*; III. *El Espíritu Santo y María en la Edad Media*; IV. *El Espíritu Santo y María en la Edad Moderna*; V. *El espíritu Santo y María en la Edad Contemporánea*. El primer capítulo constituye el punto de partida sobre el cual se edifica la reflexión teológica en torno a María. Los textos neotestamentarios son de una riqueza doctrinal inagotable lo que de manera muy sintética es destacado en este capítulo.

Ya desde el capítulo II encontramos un aspecto novedoso que el pro-

fesor Bastero de Eleizalde nos presenta. El detallado y exhaustivo trabajo que ha significado consultar y citar a 149 autores nos ofrece sin duda un panorama amplio y rico. La amplitud de estas fuentes nos permite conocer lo que han dicho de este tema autores de sobra conocidos (los Capadocios, San Bernardo, Santo Tomás de Aquino) como otros cuyos nombres para la mayoría son totalmente desconocidos (Tito de Bostra, Godescalco de Limburg), pero que con su reflexión nos iluminan desde prismas muy variados.

Muchas de estas citas no están tomadas de tratados teológicos, sino de homilías u oraciones y nos muestran la vida del creyente de cada época, es la reflexión que brota de lo más vital en donde encontramos aspectos que reflejan una unidad creyente a lo largo de la historia. Esta unidad está matizada o alterada por los problemas (también vitales) de cada época en particular, así en la patrística el problema gnóstico y un lenguaje aun no técnico ni desarrollado teológicamente se reflejan en los diversos autores, estas realidades son las que se enfrentan e intentan responder. Y, aun profesando una fe correcta en torno al Espíritu Santo, “estaban faltos de una terminología adecuada y una estructura conceptual apta para afirmar sin ambages y con claridad que el Espíritu Santo es la Tercera Persona de la Santísima Trinidad” (p. 94). Aun con estas limitaciones se aprecia al final de la patrística con bastante nitidez que María no sólo es Templo del Espíritu Santo sino que, por su *fiat*, “se canaliza toda la acción del Espíritu Santo” (p. 95), acción que interviene en la génesis humana de Cristo con una acción creadora.

El capítulo tercero es el más extenso, por lo extenso del periodo de la Edad Media. En continuidad con la tradición patrística los aportes de Oriente y Occidente son muy valiosos. El material con el que se cuenta es prolífico, hay abundantes tratados y homilías que profundizan en el misterio trinitario, lo que significa un desarrollo en la reflexión en torno a la divinidad del Paráclito. Así como encontramos una profusión de oraciones laudatorias a la Persona del Espíritu Santo, encontramos también oraciones referidas a la veneración e intercesión de Santa María, al ser la criatura que ha sido depositaria de la manera más plena de la efusión del Espíritu de Cristo. Un elemento muy interesante que se aprecia con fuerza en esta época es la idea muy extendida que el pueblo tiene de acudir a María a su “auxilio y protección, porque percibe que la acción santificadora del Espíritu pasa por sus manos” (p. 99). No es extraña esta reacción del pueblo fiel

en momentos en que se encontraban particularmente desvalidos por los avatares de la historia que les correspondió vivir.

Ante el cuestionamiento que motiva, en parte, al autor de este libro en el Medioevo los teólogos “no pretenden suplantar al Espíritu Santo por la Virgen en la acción santificadora de los hombres. Al contrario, todos consideran a María como la obra perfecta del Paráclito... La misión de María en la salvación siempre está subordinada a la acción del Espíritu Santo y nunca entra en competencia con Él” (p. 193).

La Edad Moderna (capítulo IV) está marcada por el humanismo y la reforma protestante. Esta última, que en un comienzo no debatió la doctrina mariana, terminó negando “a *radice*” la cooperación de María en la redención de su Hijo. Se Rechazó la mediación y la intercesión marianas. Se atacó directamente el culto mariano y sus manifestaciones de piedad, llegando, con el tiempo, a acusar de mariolatría al culto mariano popular” (p. 196). Esta nueva realidad significó una reacción en donde se destaca la piedad y las devociones marianas (Santo Rosario, Angelus) y, junto a esto, se inserta la figura de María en la Teología, “donde se exalta la dignidad de la Madre de Dios y la obra del Espíritu Santo en ella” (p. 260). Entre el s. XVII y XVIII es digno de destacar el barroco que se caracteriza por “una efervescencia de la imaginación que se siente libre de ataduras rígidas de lo establecido” (p. 217). Esto se refleja en las diversas devociones, las procesiones y todo el culto litúrgico. Diversas órdenes religiosas fueron protagonistas de la renovación espiritual del pueblo cristiano de la mano de una explosión del fervor mariano. Surgen así numerosas congregaciones marianas y el desarrollo teológico da pasos importante (Francisco Suárez, Plácido Nígido).

Por último el capítulo V, *El Espíritu Santo y María en la Edad Contemporánea*, está dividido en dos capítulos que tratan los siglos XIX y XX respectivamente. El XIX está marcado por el Romanticismo, con gran preponderancia del sentimiento y un marcado subjetivismo e individualismo. Ante esta exaltación de lo instintivo y sentimental surgen reacciones para demostrar los valores trascendentes del cristianismo. Por otra parte el Liberalismo rechaza la dependencia de Dios y se afirma de manera absoluta la libertad individual, la autonomía absoluta de la razón y la soberanía absoluta de la Naturaleza. En este contexto post Revolución francesa, claramente antirreligioso y particularmente anticatólico, en donde se pro-

dujeron numerosas persecuciones y supresiones de congregaciones, surge un renovado fervor mariano “debido al magisterio papal y a las diversas apariciones marianas que tuvieron lugar en Francia” (p. 263). También un hecho significativo que marcó esta época y la posterior fue la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Esta renovación de la devoción fue unida a una mirada a María que “se contempla a la luz de los primeros siglos de la Iglesia, como la Nueva Eva, la *Theotokos*, la *Panaghía*, la Madre de los vivientes” (p. 264).

El tratamiento al siglo XX se hace comenzando con una descriptiva situación de la realidad. La particular situación de Italia, el liberalismo nacionalista, el socialismo marxista fueron situaciones que marcaron la vida de la Iglesia y el actuar de sus pontífices. Se divide este siglo en un antes y un después del Concilio Vaticano II, en donde la doctrina pneumatológica contenida en el capítulo dedicado a la Virgen en la *Lumen Gentium* tiene una valoración desigual, ya que se “echa en falta en el texto conciliar un párrafo específico en el que se determine y puntualice la relación entre el Espíritu Santo y María y un desarrollo más sistemático de la acción del Espíritu Santo en la doctrina conciliar” (p. 339). En esta última parte del libro no encontramos una larga lista de autores que se mencionan, sino que es el magisterio pontificio el protagonista a través de exhortaciones, Congresos Marianos y encíclicas.

Junto a lo ya dicho se puede insistir en destacar que, tal vez, lo más original de este trabajo sea las numerosas fuentes consultadas y puestas a disposición del lector. Finalmente señalemos que, junto al exhaustivo recorrido que se hace por estos numerosos autores, nos encontramos en cada capítulo con una lúcida introducción que nos sitúa en el contexto histórico, se destacan las principales cuestiones diputadas y se ilumina acerca de los caminos que va tomando el devenir de la reflexión teológica. También en cada capítulo tenemos una conclusión en donde de manera ágil, breve y clara el autor da sus juicios en donde se extrae toda la riqueza del material investigado. No es una simple recopilación de textos, lo que en sí mismo tiene un gran valor, sino que, como el mismo título lo indica, se hace una interesante *reflexión histórico-teológica*.

**Claudio Soto H.**

Instituto de Teología UCSC

A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, EUNSA, Pamplona 2009, 631 pp., ISBN 978-84-313-2650-0.

Este profesor de Teología Dogmática de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) publica este Tratado sobre la Eucaristía, pensado expresamente como un manual, siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II que alienta a llevar a cabo este tipo de exposiciones sistemáticas mediante un “método progresivo” que a partir de la Sagrada Escritura, discorra a través de los Padres y de la historia del dogma y de las enseñanzas magisteriales, destacando su incidencia en la liturgia y en la vida de la Iglesia, y sin olvidar el estudio de las diversas posturas teológicas y de su lógica interna. El libro es la traducción al español, llevada a cabo por el mismo autor, de la edición original italiana publicada en 2006 (*L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico* publicado en Edizioni Università della Santa Croce). Esta edición española revisa y retoca aquella italiana y añade el magisterio reciente de Benedicto XVI.

Se aprecia a lo largo de las páginas la preocupación teológica del autor – explicitada en diversas ocasiones y que sirve de hilo conductor al texto– por no perder una visión integral y una articulación permanente y adecuada entre las tres dimensiones esenciales de la Eucaristía: la Eucaristía-sacrificio, la Eucaristía-comunión y la Eucaristía-presencia. El riesgo, que se observa en tantos momentos de la historia de la teología, es el de la unilateralidad: destacar excesivamente alguno de esos tres elementos, en detrimento de los otros.

La primera parte del Tratado, a nuestro juicio la mejor, se configura como un estudio histórico sobre la doctrina teológica acerca de la Eucaristía. Nos parece interesante el estudio realizado por el autor de los relatos de la institución de la Eucaristía en el Nuevo Testamento (Mateo, Marcos, Lucas y la Primera Carta a los Corintios) a partir de la comparativa de los textos en griego (p. 44). De especial interés nos parece también el estudio (breve) sobre los textos de la liturgia eucarística de los siglos IV a VII (pp. 128-140), las *Anáforas*, que coinciden en presentar la Eucaristía como me-

morial sacramental del sacrificio de Cristo. Muchas de las afirmaciones del autor inciden en el debate teológico moderno y contemporáneo, y se observa cómo el texto adquiere, con cierta facilidad, un claro tono apologético. A partir de esta clave hermenéutica, y al tiempo que el texto se va adentrando en la historia de la teología eucarística, el profesor García busca reflejar con fuerza cómo la historia del dogma de la Eucaristía es, en definitiva, la defensa del realismo eucarístico por parte de la Iglesia y su Magisterio, en medio de controversias teológicas de diverso cuño y en muchos casos de gran calado. En gran parte, como el libro acertadamente expone, las dificultades teóricas nacen del uso, ineludible en los primeros siglos, de categorías interpretativas procedentes del bagaje filosófico del platonismo. Véase por ejemplo del uso de los conceptos de τύπος y αντίτυπος (tipo y antitipo), εικόν (imagen), ομοίωμα (figura o semejanza), σύμβολον (símbolo), para la comprensión de la Eucaristía.

La doctrina de la Eucaristía experimenta una evolución terminológica notable en la teología posterior a los Padres. Desde el término inicial de ευχαριστεω (eucaristizar, dar gracias) se pasa al uso de γίγνομαι (llegar a ser) (p. 171). Ambos términos apuntan a lo mismo pero cada vez de modo más preciso: la realidad del pan y del vino dejan de ser tales, porque ahora son el cuerpo y la sangre de Cristo. En el siglo XIII esta realidad de la conversión se expresará con el concepto de transustanciación (conversión ontológica).

A partir de Berengario de Tours, la doctrina sobre la Eucaristía se centra excesivamente, como señala el autor, en la cuestión de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. El mismo Santo Tomás de Aquino, que hace un profundo desarrollo conceptual de la transustanciación como cambio sustancial sin sujeto, desarrolla proporcionalmente poco la doctrina sobre el sacrificio de la Eucaristía). A Santo Tomás le sigue la interpretación escotista de la presencia como *successio substantiarum*. En todas estas controversias (quizá menos en la Teología oriental, más pegada a la doctrina de los Padres) se perdió en gran medida el estudio y la atención doctrinal a la Eucaristía como sacrificio de Cristo por la redención del hombre.

Lutero supone en el horizonte del desarrollo del dogma sobre la Eucaristía, un punto de referencia ineludible. En su deriva escotista, el reformador de Wittenberg, partiendo del término evangélico de *testamento*, anula todo sentido sacrificial de la Santa Misa (que malinterpreta como re-sacrificar a

Cristo) para dejar tan sólo el sentido convivial. La Eucaristía se configura esencialmente como una cena en la que se recuerda el sacrificio de la Cruz y se recibe, por la fe, el don y la promesa de salvación. A esta doctrina herética, responderá de modo especial el Concilio de Trento reafirmando, en la doctrina y en la praxis de la Iglesia, la presencia real de Cristo, la doctrina de la transustanciación y el sentido sacrificial de la Eucaristía.

El capítulo 6 del libro (pp. 293-422), que trata de la doctrina teológica y magisterial sobre la Eucaristía en la Edad Moderna y Contemporánea, se adentra en la abigarrada doctrina teológica sobre esta materia que se ha desarrollado en la teología, quizá especialmente en el siglo XX. El autor ha optado por romper en parte el desarrollo cronológico y estructurar el capítulo por temas: celebración y participación en la Eucaristía, dimensión sacrificial, nuevas interpretaciones de la transustanciación y de la presencia real y la Eucaristía en el diálogo ecuménico contemporáneo. Quizá la excesiva complejidad de este período ha llevado al autor a esta nuevo criterio de exposición en un intento de aclarar la doctrina teológica contemporánea, pero tal decisión rompe un tanto la unidad de toda la primera parte y hace que se vuelva en repetidas ocasiones sobre épocas y autores (para tratar en ellos los diversos temas). A nuestro juicio pensamos que el autor debería haber mantenido el hilo cronológico también durante este último período y completar así una exposición con criterio exclusivamente histórico-teológico.

A partir de la página 423 el libro pasa a una segunda parte dedicada a exponer de un modo sistemático la doctrina teológica y magisterial sobre la Eucaristía. Esta parte se articula en tres secciones que tratan respectivamente la estructura del memorial del Señor, la realidad presente en el misterio con la que la Iglesia entra en comunión y la potencia salvífica de la Eucaristía. El autor, como explícitamente señala, ha querido en esta parte (pensada como una exposición sistemática para el estudio) subrayar la unidad de los tres aspectos de la Eucaristía haciéndolos girar en torno a la categoría de memorial-sacramento. De este modo se pretende exponer que la Eucaristía es un único gran misterio de salvación: el misterio de la presencia de Cristo y su sacrificio redentor del que vive siempre y en el que se injerta la Iglesia de todos los tiempos.

Son sin duda necesarias en una exposición sistemática sobre la doctrina, las referencias básicas a los datos de la Sagrada Escritura, la enseñanza

de los Padres, la liturgia y las doctrinas teológicas y magisteriales. Así ocurre también en esta parte del Tratado con el riesgo de hacer la lectura un tanto reiterativa. Quizá fuera preferible, puesto que ya se ha tratado en la primera parte del libro, evitar en la medida de lo posible las excesivas referencias a esta temáticas, de modo que la lectura se haga más clara y directa.

En conjunto, nos parece que estamos ante un buen Tratado sobre la Eucaristía, bien documentado, con una amplia bibliografía de referencia (en notas a pié de página para la bibliografía más específica y con un bibliografía más general de la materia al final de cada capítulo). Un manual pensado desde la docencia y para la docencia (son interesantes a este respecto las reflexiones conclusivas de cada capítulo a modo de síntesis conceptual), en una clara y explícita fidelidad a las indicaciones del Magisterio para este tipo de publicaciones.

**José Manuel Fidalgo Alaiz**

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

MARCIAL SÁNCHEZ GAETE (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile, Tomo II: La Iglesia en tiempos de independencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2010, 405 pp., ISBN 978-956-11-2167-6

La presentación de esta obra la realiza Mons. Alejandro Goic Karmelic, Presidente de la Conferencia Episcopal de Chile, quien dice: “Me han pedido que presente este nuevo aporte a la historia eclesiástica chilena. Lo hago con profundo agrado y gratitud hacia todos quienes hacen posible esta obra, que la Iglesia chilena recibe como un gran regalo”.... “Los doce capítulos que abarca se pueden separar en dos grandes temáticas: el desarrollo de una Iglesia institucional, que va haciendo eco de los acontecimientos, en donde se ve participando; y por otra parte, nos encontramos con las representaciones de lo habitual”... “La Virgen María siempre presente; una religiosidad que nos transporta, acompañada por la imaginaria y formas de evangelización, que se plasman en hombres y mujeres...”

El autor nos presenta en la introducción: “el balance en lo que respecta a nuestra historiografía sobre la Iglesia chilena, al cumplirse doscientos años de vida republicana”. Ésta “enfoca claramente el proceso de emancipación, que en el ámbito civil tuvo claras consecuencias”, agregando “que en esta Historia de la Iglesia en Chile, no se busca argumentar cuál fue actor más o menos relevante... sino precisar su papel dentro del escenario histórico en las cuatro décadas del siglo XIX”.

En los doce capítulos de la obra se relatan y analizan los diversos temas del período de la independencia nacional y su repercusión en la vida de la Iglesia. El capítulo I nos muestra una visión general de la situación de la Iglesia chilena, desde los inicios del proceso de la independencia hasta 1840. La presencia y participación de los miembros de ésta en los hechos, que configuran la nueva nación. Este trabajo es elaborado por Ulises Cárcamo S.

El capítulo II analiza las dificultades que hubo en esos tiempos sobre nombramientos de obispos en Chile. Trabajo de Rodrigo Moreno J.

El capítulo III enfoca la independencia y los eclesiásticos en la periferia de la región de Valdivia. Autor es el P. Gabriel Guarda o.s.b. Premio nacional de Historia 1984.

El capítulo IV nos habla de las Ordenes religiosas y la Independencia de Chile. Por Marcial Sánchez G.

Capítulo V, los Franciscanos en la revolución y organización de la República y la vida conventual de los religiosos. Autor es Cristián Leal P.

Capítulo VI, la Inquisición en Chile y su desarrollo. Por Macarena Cordero F.

Capítulo VII, El culto variado a la Virgen María en sus diversas advocaciones. Por María José Castillo N.

Capítulo VIII, el aporte educativo de la Iglesia en la independencia. Por Enrique García A.

Capítulo IX, algunas manifestaciones de religiosidad popular y la muerte. Marco Antonio León.

Capítulo X, imaginería y retablos después de la independencia. Por Fernando Guzmán Sch.

Capítulo XI, dos santos populares en primeros tiempos de la República. Por P. Mauro Matthei P. o.s.b.

Capítulo XII, la religiosidad frente a las catástrofes. Construcciones urbanas, algunos recuerdos de viajeros. Por Alfredo Palacios R.

La portada del libro contiene una hermosa imagen de la Virgen de la Merced, traída por el P. Correa a Chile y está actualmente en el altar mayor de la Basílica de la Merced en Santiago.

**P. Ramón Ramírez**

Instituto de Teología en UCSC

## 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 un ejemplar impreso 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 el 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 el nombre. Seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

La revista **An. teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifica a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, 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:

H. 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.

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](http://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 “bwhébb” 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 VERSALES, 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 [analesteologia@ucsc.cl](mailto:analesteologia@ucsc.cl) como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

## 5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto o conflicto de interés, 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. Suscripción y canje**

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, por favor dirigirse a:

### **Revista Anales de Teología**

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

Correo electrónico: [analesteologia@ucsc.cl](mailto:analesteologia@ucsc.cl)

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: Anual \$12.000 + gastos de envío.

Extranjero: Anual US\$ 24 + gastos de envío.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$15 + gastos de envío.

Esta  
publicación,  
editada por el  
Instituto de Teología de la  
Universidad Católica de la Santísima Concepción,  
se terminó de imprimir  
en el mes de junio de 2011,  
en los talleres de  
Trama Impresores, S.A.,  
Hualpén,  
Chile  
(la que actúa sólo  
como impresora).

