

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 13.2

Segundo 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

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 13.2

Segundo 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 13.2

Segundo semestre 2011

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la cristología del Hijo del hombre joánico / The myth of the exaltation of man. Antecedents of the Joanic Christology of the son of man
CÉSAR CARBULLANCA..... 307-334
- El vino sobreabundante y de excelente calidad –Matices bíblicos en Juan 2,1-12– / The overabundant wine and of excellent quality Biblical nuances in John 2, 1-12
HERNÁN CARDONA RAMÍREZ 335-372
- Pasado y presente de los estudios bíblicos en Chile / Past and present of the Biblical studies in Chile
PABLO URIBE ULLOA..... 373-395
- «Servidores de vuestra alegría» (2 Co 1,24). La teología del ministerio en Joseph Ratzinger / “Servants of your happiness” (2 Cor 1:24). The theology of the ministry of Joseph Ratzinger
PABLO BLANCO 397-423
- El proceso de migración religiosa desde la Iglesia Católica en América Latina: ¿El nuevo cisma de occidente? / The process of religious migration from the Catholic Church in Latin America: The new schism of the West?
JOSÉ PÉREZ GUADALUPE..... 425-455
- La caridad en la verdad del trabajo desde la fenomenología de la persona. Aproximación al magisterio social de Juan Pablo II y Benedicto XVI / Charity in the truth of work. From the phenomenology of people. Move towards social teaching of John Paul II y Benedicto XVI
RICARDO ANTONCICH 457-490
- Crítica al sujeto moderno desde Heidegger y apertura al problema de Dios / Critique of the modern subject from Heidegger and opening up to the problem of God
DIEGO MARULANDA DÍAZ 491-513
- NOTAS
- Retos de la sociedad contemporánea a la universidad católica / Challenges of contemporary society to Catholic university
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO..... 515-535

Ciencia y religión: Hacia una propuesta de integración de saberes /
Religion and science: Towards a proposal of integration of knowledge
MARÍA BELÉN TELL - PATRICIO MERINO BEAS 537-549

RESEÑAS

Gérard Henry Baudry, *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*,
Editoriale Jaca Book, Milano, Italia 2009, 240 pp., ISBN 978-88-16-
60420-9.
JAVIER DEL ÁNGEL DE LOS SANTOS 551-553

Enrique R. Moros, *La vida humana como trascendencia: metafísica y
antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona 2008; 413 pp.
ISBN 9788431325923.
MARTÍN MONTOYA CAMACHO 555-556

EL MITO DE LA EXALTACIÓN DEL HOMBRE. ANTECEDENTES DE LA CRISTOLOGÍA DEL HIJO DEL HOMBRE JOÁNICO

THE MYTH OF THE EXALTATION OF MAN. ANTECEDENTS OF THE JOANIC CHRISTOLOGY OF THE SON OF MAN

César Carbullanca¹

Universidad Católica del Maule. Talca-Chile

Resumen

El artículo aporta antecedentes de la cristología joánica del Hijo del hombre. Éstos exponen aspectos del mito de la gloria de Yahvéh en forma humana y su exaltación en los cielos, existentes en tradiciones apocalípticas judías. La investigación mostrará, mediante un estudio de intertextualidad de textos apocalípticos judíos, la existencia de este mito de modo semejante a como lo encontraremos en el cuarto evangelio aplicado a la figura del Hijo del hombre. El estudio muestra esta tradición ligada a grupos apocalípticos que se plantean el problema de la trascendencia de Dios y su irrupción radical en la historia unida a la idea del martirio de su pueblo, de un mediador celeste descrito en términos antropomórficos, el cual sería exaltado, y que tendría a cargo la realización del juicio. No obstante que una respuesta definitiva a la cuestión de la vinculación de ambos temas queda remitido a un análisis sincrónico de los relatos joánicos, consideramos que estos antecedentes sugieren las raíces apocalípticas de la encarnación y la cristología del Hijo del hombre joánico.

Palabras clave: Apocalíptica, hombre, Hijo del hombre, cuarto evangelio, exaltación, gloria, Qumrán.

Abstract

The article provides antecedents of the Joanic Christology of the Son of man. These present aspects of the myth of the Gloria of Yahweh in human form and his exaltation

¹ Doctor en Teología Bíblica. Profesor en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. El artículo es resultado de la investigación del proyecto Fondecyt de iniciación N° 11085038: *“El profeta escatológico. Estudio en los orígenes de la cristología joánica a partir de la tradición 11QMelq”*. Correo electrónico: carbullanca@yahoo.com

to the heavens, existing in apocalyptic Jewish traditions. The investigation will show, through an intertextuality of apocalyptic Jews, the existence of this myth in a similar way to how it is found in the fourth gospel. The study shows this tradition is linked to apocalyptic groups which consider the problem of the transcendence of God and his radical intervention in history as being linked to the idea of martyrdom of its people, of a heavenly mediator described in anthropomorphic terms, who would be exalted, and who would carry out judgement. Despite the fact that a definitive answer to the question of a link between the two themes has become a simultaneous analysis of Joanic relations, we consider that these antecedents developed apocalyptic roots of the incarnation and the Joanic Christology of the Son of man.

Keywords: Apocalyptic, man, Son of man, fourth gospel, exaltation, glory, Qumran.

1.0. Introducción

La cristología joánica del Hijo del hombre hunde sus raíces en la apocalíptica judía y más específicamente en el mito de un emisario celeste enviado por Yahvéh para realizar el juicio. En relación con la figura del Hijo del hombre en el cuarto evangelio, los antecedentes más próximos los encontramos en textos apocalípticos judíos, ligados a grupos marginales, que hablan de la existencia de una figura mítica con forma antropomórfica que es exaltado en los cielos. F. Moloney ha protestado con razón, a nuestro juicio, que en el cuarto evangelio no existe un esquema de ascenso-descenso, sino que la exaltación del Hijo del hombre está referido sólo a la cruz de Cristo: “yo creo que el background del uso de Juan de este título no será encontrado en la literatura, la cual habla de un redentor que desciende y asciende, simplemente porque el joánico Hijo del hombre no desciende ni asciende”². No obstante esto, hay que decir que la cristología joánica del Hijo del hombre pertenece a este ámbito apocalíptico. El error de Moloney consiste en que no sólo existe este paradigma descenso-ascenso referido a los enviados celestes y que la figura del Hijo del hombre joánico no deriva exclusivamente del texto de Dn 7, 13 sino que procede de una tradición más amplia.

El artículo pretende investigar el mito del hombre rodeado de la gloria de Yahvéh y su exaltación a los cielos en múltiples textos apocalípticos, específicamente los centraremos en los siguientes textos: Ez 1, 26-27; 10,1s; 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10 y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII,

² F. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, Wipf&Stock, Eugene-Oregon 1978, 230.

5s; los *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q405, 11QMelq y 4Q491^c. La pesquisa mostrará, mediante este estudio intertextual de los anteriores relatos apocalípticos judíos, la existencia de *una relación de continuidad* entre la figura con “forma de hombre” y su exaltación³ semejante en algunos aspectos a las cuestiones planteadas a propósito de la cristología del Hijo del hombre joánico. Estos antecedentes muestran, por otro lado, que la figura de un hombre rodeado por la gloria de Yahvéh exaltado en los cielos no fue esporádica, sino expresa una escatología ligada a distintos grupos apocalípticos que a partir del destierro reflexionan sobre la experiencia martirial y la trascendencia de Dios, sobre su reinado en la historia, unida a la idea de un mediador celeste con forma antropomórfica, el cual sería entronizado y glorificado, y tendría a cargo la realización del juicio escatológico. Frederick Borsch sostiene al respecto que existió una ‘*man mythology*’⁴ consistente en un potente núcleo de ideas, las cuales deben ser consideradas como un generalizado background. Nuestros estudios sostienen que este ‘*man mythology*’ en el judaísmo tardío estuvo vinculado a grupos apocalípticos marginales que vieron este motivo en el contexto de la persecución y martirio y que vislumbraron el triunfo final del justo.

2.0. Algunos presupuestos

2.1. Martirio y teologías

En vista de contextualizar nuestra posterior discusión asumiremos la opinión de P. Sacchi en relación al desarrollo de la apocalíptica judía⁵. Afirmaremos que en las diversas fases de este desarrollo encontramos utilizado distintos elementos míticos de representación de la realidad, los cuales tie-

³ Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press Ltda., London 1967, 172. Ver nuestro estudio en *Studos de Religao* 23(2009) 36, donde sólo vislumbraba de lejos la relevancia que esta tenía para la cristología joánica y no estaba orientado por la cuestión del esquema martirio-exaltación tan fundamental para esta cristología.

⁴ F. BORSCH, *The Son of Man in Myth and History*, SCM Press, London 1967, 68-69.

⁵ Cf. P. SACCHI, *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield Academic Press, England 1990, 110; J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination: Crossroad*, New York 1984, 7; M. NOTH, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 213-234.

nen como una función ideológica de legitimación, crítica y exhortación a los creyentes en determinadas situaciones históricas contemporáneas. Durante este periodo de la historia judía el concepto de gloria es reformulado mitológicamente en vista de nuevas situaciones históricas y del desarrollo de la escatología apocalíptica. De manera específica, si bien no toda la apocalíptica, gran parte de ella se desarrolla en un contexto de persecución y martirio del pueblo judío. El desarrollo del mito del hombre rodeado de la gloria divina responde a este contexto martirial que viven los justos, esto se puede comprobar tanto en la literatura enóquica, en el Testamento de los XII patriarcas, como en textos de Qumrán, por nombrar algunos. Por otra parte, si en textos pre-exílicos la gloria de Yahvéh es entendida como hipóstasis o comprendida utilizando conceptos metafóricos como la imagen de la nube, en la etapa post-exílica, la teológica apocalíptica en Israel refleja un hecho notable, *la gloria de Yahvéh será formulada uniéndola a formas antropomórficas*⁶, aunqu asumiendo distintos paradigmas o modelos.

2.2. Teología oficial y teología apocalíptica

Esta nueva formulación de la gloria de Yahvéh es muy relevante si consideramos el rechazo de la teología rabínica a cualquier tipo de representaciones antropomórficas de Yahvéh. Este rechazo también considera la censura contra cualquier reducción de la trascendencia de la majestad divina como podría ser la reflexión sobre el descenso de Yahvéh a la tierra. Esta teología marginal es una reacción a la teología oficial más bien racionalista, tal cual lo vemos representada en los targumim o en algunos pasajes de la septuaginta. Si comprendemos estas teologías como *diferentes ideologías* nacidas en el seno del judaísmo post-exílico, es posible afirmar que existió, ya desde el periodo del judaísmo tardío, una cierta 'ortodoxia' judía en relación a determinados elementos míticos como los ángeles, la resurrección y otros contenidos considerados peligrosos para el monoteísmo judío y que llevó a finales del siglo I d.C. al rechazo de los libros llamados apócrifos. En rela-

⁶ Cf. J. FOSSUM, "Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983) 260-287.

ción a nuestro tema, algunos de estos aspectos conflictivos entre la teología rabínica y la apocalíptica radicaron en el estatuto y función de los ángeles en relación con el destino escatológico de la creación⁷.

2.3. El modelo de correspondencia como ideología

La figura del hombre que ha sido o será exaltada refleja una comprensión mitológica de la realidad en dos niveles, el trono de Yahvéh está en el cielo, pero él reina sobre todo el mundo. Esta comprensión es un paradigma que ayuda a comprender cómo funciona la realidad histórica y constituye un aspecto característico de la ideología apocalíptica que aparece en diferentes partes de la literatura sinóptica y joánica. De acuerdo a ésta, Dios coloca y derriba tronos y reinados en el mundo como participación de su propio reinado sobre el mundo. En esta comprensión de la realidad, los ángeles y los hechos que acontecen en el cielo no son meras metáforas o formas poéticas de hablar sino “arquetipos celestes”, lo que acontece en el cielo posee una fuerza performativa⁸.

La nueva conceptualización desarrollada por la apocalíptica judía establecerá, por un lado, la idea de una exaltación en los cielos de un profeta o ángel escatológico ejerciendo funciones divinas. En segundo lugar establecerá una teología de la historia y de la corporeidad de la gloria, aspectos fundamentales que presagian la teología de la encarnación de la palabra divina. Y, en tercer lugar, esta exaltación de un hombre o un ángel aunque distintas, es concomitante con la idea del envío y del martirio del ángel o profeta que realiza el juicio.

⁷ Tanto para el judaísmo oficial como el mismo cristianismo se conoció una doctrina de ‘los dos poderes’ (ver Jub 15,32; bHag 15^a; *Haggada del Pesaj* 5, 52.59) y que percibió ésta como una amenaza ya al monoteísmo o a la soberanía de Dios (ver Col 2,18; Ap 22,8). Es notable subrayar que esta relación resurrección-ángeles significó un peligro para la ortodoxia judía y cristiana, debido a esto se hace una crítica a la adoración de ángeles p.e. en Ap 19,10; 22,8 advierte al visionario: “... me postré a los pies del ángel que me mostraba estas cosas, para adorarlo. Pero él me dijo: “¡Mira, no lo hagas!, pues yo soy consiervo tuyo, de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. ¡Adora a Dios!”.

⁸ Cf. J. COLLINS, *The apocalyptic vision of the Book of Daniel*, Scholard Press, Missoula 1977, 116.

3.0. La exaltación del hombre en tradiciones enóchicas

Las primeras tradiciones apocalípticas tiene un marcada característica teológico-literaria que podríamos llamar mítico-cósmica, la cual pretende ser una teología de la historia bajo un paradigma trascendente. La visión del trono surge en medio de estos esquemas míticos en donde el visionario participa de la realidad fundamental, la presencia del trono de Dios.

3.1. El texto del trono y la gloria en Ezequiel y 1 Enoch

Los antecedentes bíblicos más tempranos de esta tradición⁹ parecen remontarse a los textos de Is 6; Ez 1, 10. 15-20.26-27; 10, 1-11, los cuales hablan de la “visión del trono-carro” y de una figura con “ semejanza de hombre” en el contexto del cautiverio del pueblo de Israel¹⁰. Esta perspectiva nacionalista será ampliada a dimensiones cósmicas en los relatos apocalípticos.

La reflexión acerca del trono de Yahvéh procedente de estos textos del profeta Ezequiel reaparece en la literatura enóquica en el *Libro de los Vigilantes* (LV). La visión del trono es relatada una vez que ya ha sido narrada la caída de los vigilantes (1En 6, 1s) y el derramamiento de sangre de los justos. Esta mitología acerca de una figura con forma de hombre que se sienta sobre el trono de Yahvéh en los cielos es concomitante con la cuestión acerca de la tradición de los mártires, p.e., en el texto de 1En 9,2 establece una relación entre el pecado de los vigilantes y la entronización de la gloria.

En este temprano texto de 1Enoch encontramos el relato del trono de Dios que posteriormente hallaremos en otros textos apocalípticos judíos y cristianos¹¹. Este texto es anterior a la tradición del texto de Daniel 7 lo cual establece un antecedente esencial para la reflexión entre las tradiciones apocalípticas relacionadas con la visión del trono desarrollado en Qumrán

⁹ Cf. J. COLLINS, “The apocalyptic technique: Setting and Function in the Book of Watchers”. *CBQ* 44/1 (1982) 102.

¹⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL; J.L. SICRE, *Profetas. Comentario II*, Cristiandad, Madrid 1980, 686.

¹¹ Cf. P. MUNOA, *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 46s.

y en otros círculos apocalípticos¹². Si hacemos un resumen de los principales temas de 1En 14 vemos que las siguientes expresiones recuerdan la visión del trono de Ez 1,26; 10,1-22:

- La expresión “tronos altísimos” (1,26)
- La expresión “una rueda como sol refulgente” (v.18)
- La “voz de querubines” (1, 15; 10,1; 19, 20.21; 10, 2)
- La sentencia “la gran gloria se sentó sobre trono” (1, 26)
- El dicho “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol” (1, 27)

El texto enóquico presenta muchas coincidencias con la tradición de Ezequiel acerca del fuego, de la gloria y el trono-carro con ruedas de fuego. No obstante, no todos sus elementos provienen del texto de Ezequiel, como se puede apreciar con el motivo del río de fuego que no se encuentra en el texto de Ez 1, 26, el texto de 1En 14, 19 dice: “debajo del trono salía un río de fuego que fluye” (ver 1En 71,1). En esta temprana tradición enóquica más antigua que la del *Libro de las parábolas*, la gloria de Yahvéh se sienta sobre el trono, y el lugar donde acontece este suceso es el cielo no la tierra, en donde Dios es servido por miles de ángeles.

En el relato de 1Enoch 14, la reflexión del hombre rodeado de la gloria con “forma de hombre” (כמראה אדם), que en el texto de Ezequiel ya es identificado con la gloria de Yahvéh¹³, son acentuados por medio de los lexeimas: το Περιβολαιον (v. 20), το Προσωπον αυτου (v. 21) y στοματι αυτου (v. 24). Es fundamental considerar éstos lexeimas sobre el trasfondo ideológico de la teología rabínica de este período, pues si tenemos en cuenta, la cuestión del rechazo de la teología rabínica sobre las representaciones antropomórficas de Dios vemos aquí una teología radicalmente distinta, dos modos diferentes de comprender la acción de Dios en el mundo. Los grupos apocalípticos elaboraron una mitología acerca de la gloria de Dios en forma humana que representa un antecedente de la cristología de la encarnación. A juicio de algunos investigadores, la imagen antropomórfica

¹² Cf. J. VANDERKAM, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Brill Academy Publishers, Boston-Leiden 2002, 287; CH. ROWLAND, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, JSJ X/2 (1979) 137-154.

¹³ Cf. E. SJÖBERG, *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund 1955.

fue entendida como una “hipostasis de la gloria de Dios”¹⁴. No nos parece esta formulación, pues no da cuenta por qué estos libros quedaron excluidos por el judaísmo rabínico, más bien hay que decir lo contrario. La insistencia que muestra el relato acerca de los rasgos antropomórficos de la gloria al colocar en riesgo la trascendencia y monoteísmo judío fue una de las razones para su exclusión de este libro, y por tanto estamos en presencia de una reflexión pre-cristiana de la acción inmanente de la gloria de Dios. Además no deja de ser importante señalar que fueron aquellos grupos que reflexionaron sobre la acción escatológica de Dios en la historia aquellos que sufrieron la persecución religiosa durante este periodo.

La representación antropomórfica de la gloria de Yahvéh estará unida a la descripción de la luz que irradia, la acción de sentarse sobre el trono y la descripción de su vestimenta. La figura antropomórfica es descrita como ‘más resplandeciente que el sol’, este aspecto del hombre como luz no es raro en textos místicos y apocalípticos y es importante detenerse en este elemento. En el v. 20 muestra un aspecto notable, la acción de la entronización. Es un momento central del texto, señala que “la gran gloria se sentó sobre el (trono)”, siguiendo con la descripción de la túnica “su vestimenta que es más resplandeciente que el sol”. Como ya hemos mencionado, esta relación del hombre con la luz (το Φως) no es accidental y volverá a repetirse en diversos textos apocalípticos tanto del período intertestamentario como del Nuevo Testamento¹⁵. El carácter heterodoxo de esta teología explica que las vestimentas blancas serán asociadas a un sacerdocio celestial alternativo al de Jerusalén, entregado a ángeles o patriarcas como Enoch o Leví que ve los cielos abiertos y es investido con las vestimentas del sacerdocio celeste. M. Himmelfarb quien ha estudiado este tema señala que en el caso de que un patriarca sea investido con vestimentas sigue el “esquema de transformación”¹⁶, es decir no pertenece a un sacerdocio hereditario como era el caso del judaísmo oficial. Este detalle refleja que desde sus mismos orígenes el movimiento enóquico ha comprendido el tema de la gloria de

¹⁴ Cf. P. ACHEMEIER, “Reviewed work(s):”The ‘Son of Man’” as the Son of God by Seyoon Kim Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research by Barnabas Lindars”, *JBL* 105/2 (1986) 333.

¹⁵ (ver 4Q213 fr.1 col. I [CTLevi ar 1Q21]; Mc 9, 3; Lc 9, 29; Jn 19, 23).

¹⁶ M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford Press, Oxford 1993, 37.

Yahvéh en relación al oficio del sumo sacerdocio celestial que es exaltado en los cielos.

3.2. El trono del anciano en 4Q 530

En otro texto perteneciente a la literatura enóquica llamado el *Libro de los Gigantes (LG)* encontramos la reflexión acerca del trono de Dios¹⁷, continuando y reinterpretando el mito de los Vigilantes. Este texto retoma el mito introduciendo la figura de Enoch quien interpreta el sueño de los gigantes. En el relato, la acción está determinada por la ignorancia de los gigantes y la búsqueda de Enoch y de su conocimiento, dos de ellos tienen un sueño, pero no saben su significación. El esquema literario del texto, presenta el presupuesto de que quien conoce la interpretación del sueño posee un dominio sobre la vida, por ello hemos señalado que tanto en el caso de los gigantes –debido a la maldición que pesa sobre ellos– como la de Enoch –como consecuencia de su negación– su vida depende del conocimiento que se posea acerca de estos sueños. La preocupación por el conocimiento divino está expresado en la literatura enóquica en el curioso contraste entre el conocimiento ilegítimo, revelado por los ángeles caídos a las mujeres, y la sabiduría de Enoch que procede de Dios.

Este análisis nos proporciona uno de los eslabones en la interpretación, uso de este motivo y del trasfondo ideológico de Dn 7 habitualmente colocado en relación a los mitos cananeos.¹⁸ Los textos de Dn 7,9-10b y 4Q 530 presentan una cercanía terminológica innegable en al menos seis expresiones¹⁹.

Según la opinión de Milik²⁰, la fecha de composición de *EnGiant* pertenece a finales del siglo II a. C., circunscribiéndolo entre la redacción de Ju-

¹⁷ Cf. P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Unione tipografica Editrice, Torinese 1981, 433.

¹⁸ Cf. J. COLLINS, *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 77.

¹⁹ La vinculación entre 4Q530 col. II, 17-18 y Dn 7, 9-10 es especialmente interesante, la cual no ha tenido atención suficiente. Atendiendo a un análisis lingüístico es posible determinar la dependencia de Dn 7, 9-13 del *LG* (4Q530) y a su vez establecer una relación con la tradición enóquica de 1 En 14 y 47, 3. Ambos textos tienen en común la terminología de los vigilantes (עֲרִיָא) y el uso del término *pesher* (פֶּשֶׁר). Además al realizar una comparación de los dos textos encontramos las siguientes coincidencias.

²⁰ Cf. J. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*. Clarendon Press, Oxford 1970, 58; Vanderkam, *From Revelation to Canon*, 308.

bileos y la de 4QEnGiants^b, copiado en la primera mitad del primer siglo a. C.; según Milik este espacio de tiempo debe ser restringido si la cita de CD col. II, 18 pertenece a LG. Según algunos autores, el relato de Dn 7 acontece posteriormente al 150 a.C., y para J. Collins habría sido escrito alrededor de Diciembre de 167 a.C.²¹, es decir, posterior a la profanación del Templo de Jerusalén. En todo esto nos parece que la opinión de F. García Martínez ilumina nuestro quehacer “lo más interesante, sin embargo es que uno de estos manuscritos (4QEn^a) se debe datar a comienzos del siglo II a.C., lo que nos obliga a admitir una fecha de composición del original en el siglo III a.C., esto no sólo hace del LV el apocalipsis más antiguo, muy anterior a Daniel, sino que desconecta los orígenes de la Apocalíptica de la crisis provocada por la helenización de Palestina y por la revuelta macabea”²². No obstante estos datos, tenemos que la tradición presente en 4QEnGiants^b conserva el mismo elemento ideológico de 1Enoch y transmitida posteriormente en Dn 7, 9-11 acerca de la *bajada del rey de los cielos a la tierra y del trono de Dios* y sus ministros. Como se puede comprobar, en la traducción que la LXX hace de algunos textos masoréticos, la mitología del descenso a la tierra de un ángel o por parte de Dios mismo fue considerado un elemento heterodoxo para el judaísmo rabínico (ver LXX Is 64,1) y uno de los puntos conflictivos entre ambos tipos de judaísmo.

El texto de 4Q530 es sumamente interesante pues rescata los siguientes elementos:

–El acontecimiento de la elevación del trono acontece en la tierra no en el cielo, ya que lo señala el texto: “el rey de los cielos ha bajado a la tierra” esto es una diferencia radical en relación al texto de En 14 y el de Dn 7, 9-11. Aquí se trata del mismo rey que decide bajar a la tierra para realizar el juicio sobre la creación. En este descenso del rey de los cielos es una cuestión polémica para la teología rabínica y muestra un cambio de escenario lo que refleja una nueva manera de entender la historia, el rey da una sentencia, con esto se subraya el carácter de juicio que realiza este personaje, aspecto que manifiesta notable semejanza con el texto de Dn 7 al mencionar que el Hijo del hombre ‘viene’ en las nubes del cielo (ver *AscMoisés* 10,1-7).

²¹ Cf. J. COLLINS, *Daniel*, 81.

²² F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Literatura Judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996, 85.

–El texto de 4Q530 desconoce el tema del Hijo del hombre, pero subraya la presencia de Enoch como mediador ante Yahvéh e intérprete de los sueños de los gigantes y la participación de los miles y miles que sirven al rey de los cielos. Tanto en 1Enoch 14 como en el *LG* la narración acontece en los cielos, los hechos humanos, como es el caso de las mujeres, o las guerras de los hombres es un evento periférico.

–Dentro del léxico de este texto no aparece el concepto de gloria, ni tampoco se expresa el tema del “trono-carro de fuego”, pero si están expresados dos motivos que veremos en Dn 7, 9-11: la apertura de los libros y el servicio de “los miles de miles”. El tema de la apertura de los libros aparece también en el *LP*, es posible que este 4EnGiants recoja tradiciones enóquicas pertenecientes a diversos libros de este corpus.

3.3. El “hombre” en el *Apocalipsis de los animales*

El texto del *Libro de los Sueños* (LS) está datado por Milik a comienzos del 164 a. C.²³, nosotros nos centraremos solamente en el llamado *Apocalipsis de los animales* (ver 1 En 89, 1. 36. 38; 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, también en TestAbraham 7, 3-9). El primer texto, es 1 En 89, 1. 36.38 Noé llega a ser un hombre (89, 1.9); en el siguiente texto es Moisés quien es descrito como una oveja que se convierte en ‘hombre’²⁴: “vi también en esta visión que aquella oveja se convertía en hombre, construía una casa del Señor...” lo cual corresponde exactamente con la versión aramea encontrada en Qumrán, Enoch 4Q204 fr. 4, 10: “(el cordero) llegó a ser un hombre y construyó un templo”, la expresión aramea es [כשכן] מ' והוא אנוש ועבד, que se podría traducir al griego como *καί ἐγένετο ἄνθρωπος*. En el segundo texto del *Libro de los Sueños*, 1En 90, 6-19.31 encontramos el uso del término “hombre”, en este relato se expone una reseña de la época macabea, donde describe a los corderos y a las ovejas, es decir el pueblo de los santos perseguidos y masacrados por sus enemigos; estas últimas (las ovejas) sucumben ante las aves: águilas, buitres, milanos y cuervos. Las aves despedazan el cuerpo del cordero. Es notable esta descripción porque coloca la deno-

²³ Cf. A. DI LELLA, “The One in Human Likeness and the Holy Ones”, *CBQ* XXXIX (1977) 9.

²⁴ Cf. W. MEEKS, *The Prophet King. Moses tradition and the Johannine Christology*, E.J. Brill, Leiden 1967, 255-256.

minación de ‘hombre’ en el contexto del martirio y persecución del pueblo de los santos, aspecto presente también en el texto de Dn 7. El v. 14 dice: “vi que llegó *el hombre* que había escrito (be’si zasahafa) los nombres de los pastores y los subía ante el dueño de las ovejas, y lo ayudó, salvó y dejó en claro que *había bajado para ayudar al cordero*”. Los términos בְּשִׁי o *be’si* no son títulos mesiánicos o de dignidad, ellos son un recurso literario utilizado por escritores apocalípticos para designar a seres celestiales que descienden o llegar a ser un hombre con el fin de salvar al pueblo perseguido. Para estos grupos apocalípticos ángeles como Miguel o Gabriel, se encarnan y por otra parte, profetas y patriarcas como Noé, Moisés o Enoch han llegado a ser seres celestes. Los ángeles descienden con el fin de ayudar al pueblo de Dios²⁵ que sufre la violencia de reyes terrenales. Esto excluye la opinión de aquellos que piensan encontrar en estos textos enóquicos una “confusa simbología”²⁶. El texto es claro, no habla de hombre con un sentido literal, sino con un sentido simbólico.

En el texto de 1En 90, 6-19 se sirve del modelo de los emisarios divinos y describe que el cordero es salvado por el “hombre” (be’si) que *había bajado para ayudar al cordero*²⁷. Según J. Nickelsburg y J. VanderKam²⁸ los vv. 12-16 parecen ser una interpolación realizada alrededor del 163-161 a.C., a juzgar de esto, representaría un modelo de liberación vigente en la revuelta macabea contra Antíoco Epifanes. A partir del v. 13 el texto parece ser un duplicado. En este caso, este “hombre” es un escriba –posiblemente Enoch (ver Ez 9, 3.11; 40, 3), que sube ante Dios para dar a conocer los actos de los seres humanos. En algunos casos se refiere a este “hombre” como “el otro” o Miguel (ver En 89, 61; 90, 14). En 90, 20 señala “Vi que era construido un trono en la tierra amena y se sentaba en él el dueño de las ovejas”²⁹.

²⁵ Cf. J. COLLINS, “The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel”, *JBL* 93/1 (1974) 61.

²⁶ DI LELLA, *The One in Human Likeness and the Holy Ones*, 9.

²⁷ La cursiva es nuestra.

²⁸ Cf. G. NICKELBURG; J. VANDERKAM, *1Enoch. A New Translation. Based on the hermeneia Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 133, nota e.

²⁹ La manifestación de seres divinos con forma de hombre radiante sobre la tierra no es esporádica como lo podemos apreciar en algunos textos pertenecientes a la época del post-destierro como Zac 1,8; 2, 3; 6, 12; Ez 9, 2. Un texto notable con un claro carácter mesiánico es la interpretación de la LXX al texto de Nm 24, 17 en donde *es cambiado* el término hebreo כֶּצֶר ‘cetro’ por ἀνθρώπος ‘hombre’. También, por ejemplo, en Zac 1, 8 el texto masorético y la LXX colocan respectivamente שָׂרָא / ἀνῆρ , el que posteriormente en los vv.

En relación con el tema de la exaltación de una figura con forma de hombre, en el texto de 1En 51, 4 señala: “en esos días el Elegido se sentará sobre mi trono... y todos se convertirán en ángeles en el cielo”. Esta relación es notable pues establece un vínculo entre la creencia en la exaltación del Elegido, el Hijo del hombre, con la transformación de los justos en ángeles o luz, “los justos brillarán eternamente” y en “porque los hijos de la luz irán a la luz³⁰, como lo encontramos en diversos textos de Qumrán que se hacen eco de esta creencia³¹. Esto refleja la idea que la exaltación de los justos guarda relación con la figura de un ser pre-existente y que realiza el juicio escatológico en los cielos.

La descripción de la exaltación de una figura antropomórfica seguirá en otras tradiciones enóquicas como lo señala el *Libro de las Parábolas* (LP) 1 En 61, 8: “el señor de los espíritus puso al Elegido sobre el trono de su gloria y juzgará todas las naciones” y 62, 5 “... cuando vean aquel Hijo del hombre sentado en su trono glorioso”. En esta tradición enóquica el término “hombre” alterna con otros como “el Elegido” y el “Hijo del hombre”. Este personaje se sienta sobre el trono del Señor de los espíritus para regir y hacer justicia a los elegidos que sufren persecución³². El carácter pre-existente en algunos textos se prolonga en una instalación sobre la tierra del juez escatológico como en 1 En 52, 4 el trono del Hijo del hombre estará instalado sobre la tierra de la misma manera que lo indica 4 Q530³³.

Resumiendo estos datos podemos decir que durante el periodo del judaísmo tardío corrientes apocalípticas comenzaron a reflexionar teológicamente sobre la gloria de Yahvéh en ‘forma humana’, buscando dar respuestas al sufrimiento del pueblo de los santos durante la época macabea,

9. 11 son identificados como “el ángel” 𐤅𐤏𐤋𐤁/ y en LXX como ἄγγελος (ver Dn 9, 21). Estos muestran que la reflexión de diversos grupos del judaísmo tardío asumió que mensajeros divinos en forma humana (שׂר) llevan a cabo los planes de Dios, sobre todo en relación con los sucesos escatológicos.

³⁰ Cf. J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination*, Crossroad, New York 1984, 34: “There is nothing to suggest that the author was interested in the revival of earthly life. Rather Dan 12, 1-3 describes the final coming together of the two spheres of life by the elevation of the just to join the angelic host”.

³¹ Cf. 4Q496; 1QM col. I, 8; col. XVII, 5-7; 1QS col. IV, 7; 4Q496. fr. 3. col. I, 79; 4Q548 *4QVisions of Amram* ar ; En 104; Dn 12, 1-3 y *AscMoises* 9-10.

³² Cf. D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, T&T, London 1964, 327-328.

³³ Cf. D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, 290.

utilizado en relatos apocalípticos y representa a personajes como Moisés, Enoch o ángeles que habitan en la corte divina. En la tradición enóquica previa al libro de Daniel, la gloria de Yahvéh es entendida en términos antropomórficos, tiene rostro, vestimenta, se sienta, etc.; además, en otros textos enóquicos, el término “hombre” designa un ser humano (Enoch, Moisés o Elías) que adquiere o tiene un estatuto trascendente como luz o ángel³⁴. En esta tradición apocalíptica existen dos modelos: uno temporal, en donde se trata de un יהוה אנוש “llegar a ser hombre” o “convertirse”; la otra, es espacial, consiste en el “descenso”, “bajar” de un “hombre” (be’si). Ambos utilizados en un contexto de martirio y persecución. El esquema que se utiliza es diverso y a través de este período se usarán diversas imágenes y conceptos para describir el tránsito de este personaje. Estos sujetos son “hombres” mientras los humanos son representados como animales³⁵. En otros textos al parecer se designa con este término a determinados ángeles como Miguel, Gabriel u otros. En la utilización de este recurso literario posiblemente se sigue el modelo de correspondencia, las imágenes celestiales tienen su contraparte en la tierra. En un caso, la expresión refleja una perspectiva adopcionista, es decir, describe el término de su misión: introducir al rebaño en la casa de dueño de las ovejas; en otros, la expresión describe la función descenso para de ayudar o salvar a sus elegidos.

4.0. La exaltación del hijo del hombre en Dn 7, 9-10

4.1. La versiones aramea y griega de Dn 7 (LXX y de Theodocio)

La mitología del hombre celeste está desarrollada en el contexto de la visión del trono en los relatos de Ez 10, 1-22; 1Enoch 14, 4Q530 y como veremos en Dn 7, 9-10³⁶.

³⁴ Cf. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83.

³⁵ D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, 125-127.

³⁶ J. COLLINS, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. Volumen XX*. William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1984, 78; ALBANI, M., “The One like a Son of Man (Dan 7:13) and the Royal ideology”, 47-58, en: G. BOCCACCINI (ED.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.

En el análisis del texto de Dn 7 se suele recurrir a un doble origen de sus materiales. Por una parte la existencia de elementos míticos en el relato de Dn 7 ha sido afirmada muchas veces³⁷. Y, por otra, la procedencia bíblica de sus motivos. Como lo afirma J. Collins: “el mar y las bestias en Dn 7 pueden ser derivados y entendidos adecuadamente de referencias dispersas de la Biblia hebrea”³⁸. Collins no hace mención particular al texto de Ezequiel ni a la tradición enóquica. En otro comentario, Collins señala que en los vv. 9-10 hay “notables similitudes a la visión del trono en 1Enoch 14”³⁹. No obstante, la dependencia que encuentra Collins en relación al texto de 1En 14, no indica en qué elementos, ni subraya lo mismo en relación con los textos de 4Q530 y Ez 1, 26-27; 10, 1-11. Sobre todo J. Collins ha sostenido que “la imaginería de Dn 7, 9-14 es inconfundible. Esto deriva de la escena de exaltación canaanita...”⁴⁰. Si hacemos una comparación, apreciamos los siguientes elementos comunes:

- La mención en el v. 9 de los tronos altísimos (כְּרִסְיֵי רָמִיּוֹת) en el texto arameo, como ya hemos visto el anciano de días se relaciona con el texto de 4Q530.
- La descripción del trono: “su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo” recuerda (Ez 1, 26).
- La descripción del río de fuego y de los miles que lo sirven tiene origen en 1 En 14, 22 y no en Ez 1, 26; 10,1-22.
- La expresión ὡς παλαιὸς ἡμερῶν de Dn 7,13, como ha sido puesto de relieve, se presta a una doble lectura, se puede traducir tanto ‘como anciano de días’ o también ‘ante el anciano de días’. La primera lectura mostraría un reemplazo de la figura del Hijo del hombre por la del anciano de días tal como lo muestra el texto de 4Q530.
- La descripción del libro abierto también está en relación a 4Q530.
- El servicio de miles de miles, el río de fuego y la apertura de los libros están en continuidad con lo ya visto en la tradición enóquica (1 En 14, 22).
- La intertextualidad está mejor asumida en la versión de Theodocio “... su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo (pl.). Y la

³⁷ Cf. J. COLLINS, *The apocalyptic visions*, 96.

³⁸ *Ibid.*, 99.

³⁹ J. COLLINS, *Daniel*, 78.

⁴⁰ *Ibid.*, 105.

siguiente expresión (v.10) se puede apreciar más claramente la influencia del texto enóquico y de Ezequiel.

- El texto de Theodocio repite el motivo contextual de las ruedas (οἱ τροχοί.) que recuerda el éxodo divino de Yahvéh por los desterrados en Caldea, Dios ‘va’, ‘sale’ hacia donde está su pueblo oprimido; ahora representado por el pueblo perseguido y martirizado de la época macabea.

U. Kellermann⁴¹ estudia la estructura literaria de Dn 7 y distingue un relato acerca de los reinos mundiales vv. 1-8 y el Salmo del Hijo del hombre 7, 9-14. El relato de Dn 7, 1-14 es un relato compuesto con elementos heterogéneos.

Nosotros proponemos otra organización literaria. En vista de caracterizar la figura del anciano y del Hijo del hombre es importante subrayar la estructura literaria del relato. En los vv.1-8.11-12 el relato muestra su sentido a través de la dialéctica animal-hombre⁴². Es decir se establece una relación entre la sucesión de reinos bestiales y el reino del Hijo del hombre (כבר אנוש) (v. 13). Cada bestia representa un imperio o pueblos de manera análoga, el Hijo del hombre posee, también, un sentido colectivo, se trata del pueblo de los santos. En los vv. 9-10.13-14 el texto presenta la descripción del trono y del Hijo del hombre, la cual sigue de cerca el texto de 4Q530 y Ez 10, 1s aunque introduciendo la figura del Hijo del hombre que viene en las nubes del cielo⁴³. El motivo del ‘venir’ cumple la misma función teológica que el ‘bajar desde los cielos’. El Hijo del hombre ‘viene’ a esta historia en la cual el pueblo de los santos es dominado por imperios. A este Hijo de hombre le es dado “dominio (ἐξουσία), gloria (δόξα) y reino (βασιλεία)”.

La interpretación del relato de los reinos y la visión nocturna es introducida y responde a un añadido (vv. 15-28). La relación animal-hombre la encontramos también en el capítulo 5, en donde el rey Balthasar es transformado en bestia. Y llegamos a resultados similares al analizar el capítulo 10, en donde un ángel es llamado “hombre” (ἰδοὺ ἄνθρωπος) (v. 5), y en los vv. 16. 18, se utiliza la expresión “semejanza o forma de hombre” (ver 8, 15. 16).

⁴¹ Cf. U. KELLERMANN, “Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung”, 59s, en: J. W. VAN HENTEN (ED.), *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, E. J. Brill, Leiden 1989; J. COLLINS, *The Apocalyptic vision*, 127;129-132.

⁴² J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-84.

⁴³ Al contrario que Collins, 101.

En este texto el trono celeste y la venida poseen una función pragmática, están en función de presentar a los reinos terrenales y al éxodo de Dios hacia el pueblo oprimido de Israel. En este texto apreciamos una mayor preocupación por la historia; el libro de Daniel presenta una periodización de la historia a través del relato de los imperios que proceden del abismo y que martirizan a los santos, que tendrá como final el reinado del Hijo del hombre. Por otra parte a partir del análisis que hemos realizado del texto de Dn 7, 9-11, éste muestra dependencias literarias con tradiciones enóquicas y con el texto de Ez 10, 1-11, lo cual no ha sido suficientemente subrayado en la investigación.

4.2. Contexto y el Hijo del hombre de Dn 7, 9-11

Las descripciones que encontramos en Dn 7, 1-11 muestran todo su valor si consideramos que durante este período del judaísmo se produce una experiencia martirial del pueblo de los santos y una emergencia de una hermenéutica rabínica que rechaza toda descripción antropomórfica de Dios. Dn 7, 9 expresa que “el anciano de días” (παλαιὸς ἡμερῶν ἐκάθητο) toma asiento sobre el trono, confirmando una imagen antropomórfica ya encontrada en LV. De la misma manera, además, la figura con forma de hombre que aparece en Ezequiel y es acentuada 1En 14, vuelve a aparecer en Dn 7, 13 al mencionar al Hijo del hombre. Esta introducción refleja el interés teológico del autor el cual pretende expresar que Dios ‘viene’ por medio de un Hijo del hombre a socorrer al pueblo de los santos.

El Hijo del hombre del libro de Daniel es necesario considerarlo en relación a este contexto literario-ideológico existente en tradiciones apocalípticas judías. A juzgar por las tradiciones apocalípticas subyacentes a diversos textos como 1En 90, 6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4, 10, TestAbraham 7, 3-9, etc., éstos expresan bien la cuestión teológica planteada. Es factible pensar que se comprendió de diversa manera la figura antropomórfica del texto de Ezequiel y que Dn 7,13 identifica a éste con el Hijo del hombre de acuerdo a la tradición enóquica. Posteriormente en algunas tradiciones comprendieron a esta “figura con forma humana” con Adán o Abel, el primer mártir (*Apoca. Adán y Eva; TestAbraham A 11, 2*)⁴⁴ y en otros

⁴⁴ Cf. P. MUNOA, *Four Powers in Heaven*, 47-53.

casos como en 4Q491^c con un misterioso personaje, y en otros con el ángel Metatrón (3Enoch) o como se puede apreciar en *Exagoge* 1 con Moisés. Al parecer en otras tradiciones, como la existente en el libro de Daniel o en Qumrán, vieron a Melquisedec o al Hijo del hombre de Dn 7 en esta misma relación, como un ángel, también identificado por algunos con Miguel⁴⁵, que recibe el poder y el juicio y en el consejo de los santos del altísimo.

4.3. ¿Es lo mismo hombre y ángel?

Algunos autores han sostenido que estos dos motivos, es decir “hombre” y “ángel”, son distintos, así, por ejemplo, para C. Colpe el texto de Dn 7, 13 presenta el juicio del Hijo del hombre como un juicio realizado por un ángel⁴⁶. En cambio para este autor el texto de 4Ez 13 no puede ser comprendido como referido a una figura celeste sino a personajes del tiempo final como Elías, Enoch o Moisés⁴⁷. El enviado –posiblemente el mesías– que asciende del mar es un “hombre”. Para otros, como N. Perrin, establecen una dependencia y relación entre estos textos⁴⁸. Nosotros podemos decir que en los textos de 1 En 46, 4-6; 61, 8; 69, 27, 5; Dn 7, 13 y 11QMelq aparece un ser celeste que es entronizado para realizar un juicio. Al respecto

⁴⁵ Cf. K. MÜLLER, „Der Menschensohn im Danielzyklus“, 76, en: R. PESCH, R.; SCHNACKENBURG (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975. De otra opinión es DI LELLA, *The One in Human Likeness*, 8. En otros escritos ya tardíos pertenecientes al Siglo I d.C. como 4 Ez 13, 1. 12. 25-26 del cual tenemos una versión en latín, encontramos que se menciona a un “hombre” que emerge del mar. En 4 Ez 13, 1. 12. 25-26, señala en un estilo pesher vv. 25-26: “esta es la interpretación del sueño: el hombre (virum) que tú has visto ascendiendo del mar. Ese es el que *el altísimo enviará* después de mucho tiempo y salvará su creación”. Es interesante hacer notar que en este texto también se utiliza la terminología del envío aplicado a este personaje. De la misma manera podemos añadir el texto de Test Abraham 7, 3-9, escrito alrededor del siglo I, que dice: “el hombre resplandeciente (ἀνδρα φωτοφόρον ἐκ του ουρανου κατελθόντα) que *bajó del cielo es el enviado de Dios*”, se refiere claramente a Miguel.

⁴⁶ Cf. C. COLPE, “υἱος του ανθρωπου”, 327-328, en: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (EDS.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia 1984; de la misma opinión es COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83; P. WEISMAR, “Daniel 7. Eine Textanalyse”, 35-36. Dice „Er lässt in dem ‚Menschensohn‘ ein himmlisches Wesen sehen“, en: R. PESCH; R. SCHNACKENBURG (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975; SCHMIDT, Nathaniel “The „Son of Man“ in the Book of Daniel”, *JBL* 19/1 (1900) 26; K. MÜLLER, „Der Menschensohn im Danielzyklus“, 49, 50, en: R. PESCH; R. SCHNACKENBURG (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975.

⁴⁷ Cf. C. COLPE, υἱος του ανθρωπου, 346.

⁴⁸ Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 165.

J. J. Collins señala: “la cuestión es que hay una figura de salvador celeste que representa a la comunidad de los justos en el plano sobrenatural. Esta figura mítica es descrita de diversos modos en los diferentes textos. Miguel es nombrado explícitamente en Dn 10-12 y 1QM. Melquisedec en 11Melq, ‘ese Hijo de hombre’ en las *Parábolas de Enoch*, el hombre que procede del mar en 4 Ez 13, y el Hijo del hombre en el Nuevo Testamento. Todos cumplen esta función con matices variados”⁴⁹. De la misma opinión es Bühner, quien ha establecido una relación entre Melquisedec y el Hijo del hombre a través del tema judicial⁵⁰. Nos parece por consiguiente acertado señalar que el texto de 11QMelq se relaciona con Dn 7, 13 ya que ambos establecen la convicción de que el juicio es realizado por un ángel con forma humana. No obstante, habría que añadir que, asociado a la exaltación, algunos textos colocan de relieve el papel del sufrimiento y martirio del pueblo de los santos o determinados personajes como paso previo a esta exaltación. Esta relación entre pre-existencia-forma humana-martirio-exaltación será postulado por el cuarto evangelio. En el caso de 11QMelq la función judicial pertenece a Melquisedec, las otras dos figuras que poseen esta función en la literatura apocalíptica son Enoch y el Hijo del hombre, los cuales no son siempre idénticos. Ahora bien, esta función judicial llevada a cabo por un ángel se expresa en la tradición sinóptica y del cuarto evangelio mediante la figura del Hijo del hombre.

A partir de estos datos, podemos decir que, en la tradición apocalíptica contemporánea en el libro de Daniel, el término hombre designa una teología acerca de la acción liberadora de Dios por su pueblo en un contexto de martirio y persecución, que se expresa mediante un ser trascendente, llamado ‘hombre’, un ángel o un héroe escatológico con un estatuto celeste como Enoch o Elías⁵¹, el cual padece y es martirizado. Estos personajes son “hombres” mientras los humanos son representados por animales como atestiguan los relatos de Dn 5, 1s; 7, 1-9.

⁴⁹ J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 85.

⁵⁰ Cf. J. BÜHNER, *Der Gesandte un sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, J.C.B. Mohr, übingen1977, 404.

⁵¹ Cf. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83.

5.0. ¿Hay una exaltación del hombre en Qumrán?

5.1. Ezequiel en Qumrán y el regreso del paradigma de la liberación

Al investigar en la literatura de Qumrán no encontraremos ni un uso titular ni tampoco un uso literario del término “hombre”; pero, si nos detenemos en la angelología de los textos de Qumrán, entonces llegamos a resultados muy iluminadores para nuestra reflexión. En Qumrán no sólo encontramos la creencia en ángeles que se sientan en tronos sino también la de seres humanos, sacerdotes y profetas, que llegan a tener un estatuto celeste.

En la literatura de Qumrán encontramos que los libros proféticos tuvieron una gran influencia, en particular el libro de Ezequiel es mencionado y utilizado en múltiples oportunidades⁵². De particular importancia para nuestro estudio es 4Q385^a, 4QseudoEzekiel^a, el cual describe el carro-trono. La utilización del texto de Ezequiel en la tradición apocalíptica y en Qumrán está asociada esta visión del trono⁵³ en donde resuenan los textos de Ez 1, 15-16; 10,1s; 1 Enoch 14, 1s y Dn 7, 9. La imagen del trono de Yahvéh es preciso considerarla como una *profecía icónica* que relata el traslado a Babilonia, expresando con esto el carácter performativo, de novedad y movilidad del Dios de Israel. Al igual que en Egipto, Dios vuelve a liberar como en un principio a los hijos de Israel, la imagen muestra el carácter revolucionario de la fe primigenia. No parece errado afirmar que a juzgar por las veces en que se señala la idea del nuevo éxodo iniciado por Dios mismo, el recurso a la imagen del trono y de las ruedas del texto de Ezequiel en un contexto de persecución, establece una relación entre la experiencia mística, la experiencia de la liberación y el inicio del éxodo escatológico. Es decir, el supuesto de la experiencia visionaria de la merkabá es la significación soteriológica de la liberación histórica del pueblo de Dios, y vinculando de esta manera la primera y la última liberación que acontecerá en el tiempo presente de la comunidad.

⁵² 4Q385, 4QseudoEzekiel^b, 4Q385^c, 4QseudoEzekiel^c; 4Q386, 4QseudoEzekiel^b; 4Q388, 4QseudoEzekiel^d; 4Q391, 4Q pap pseudoEzekiel^e; 4Q286 4QBlessings^a.

⁵³ (ver 4Q404; 4Q385^a; 4Q405 frag.20).

5.2. Miguel, líder del pueblo

No es coincidencia que la figura de Miguel sea mencionada tanto en el libro de Daniel 12,1 como en el texto de 1QM col. XVII, 5s en Qumrán. Ambos están contextualizados durante el periodo de la persecución macabea y ambos esperan la exaltación del pueblo. En este contexto martirial, Miguel es el ángel de la luz que es enviado (מִיְהוָה) para iluminar al lote de la Nueva Alianza (ver: *TestAbrahám* 1, 2. 4; 5, 1; 7, 3-8). Tanto Miguel como otros ángeles están relacionados con la tradición bíblica de Ez 1, 26 y Dn 7, 13; 8, 15; 10, 16. 18 la que menciona la figura de un ángel con “forma de hombre” (ὡς εἶδος ἀνθρώπου), (ὡς ὄρασις ἀνθρώπου), que irradia luz. Esta relación entre un ser celestial con forma humana, que es enviado para realizar el juicio responde a un teologumenon judío⁵⁴ que fundamenta teológicamente la convicción de la transformación del justo en una vida futura plena, la cual se explicita de diversa manera en la tradición enoquica, por ejemplo: en el texto de 1 En 51, 4: “en esos días el Elegido se sentará sobre mi trono... y todos se convertirán en ángeles en el cielo”. Es interesante este texto pues relaciona la idea de la exaltación de un ser pre-existente con aquella de la transformación de los justos en ángeles, o como lo señala 4Q496: “los justos brillarán eternamente”, y en 4Q548 *4QVisions of Amram’ ar*: “porque los hijos de la luz irán a la luz”. Esto es importante porque comprendemos que la formulación del cambio escatológico es conceptualizada a partir de la pre-existencia y el fin de los justos formulada unas veces como conversión en ángeles del cielo, en otras como luz⁵⁵. La utilización de diversas expresiones, las cuales presentan distintos matices y facetas de aquello que se desea expresar.

Ahora bien, en algunos textos de Qumrán como en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q405 frag.20 col.II=11Q17 col. VII) y en 4Q491^c, encon-

⁵⁴ Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses traditions*, 70.

⁵⁵ Cf. CH. KINGSLEY BARRET, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 507-510; S. AUSEJO, *Estrella*, 63, en: ID, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1967; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 244-249. En los escritos del NT se muestra en diferentes lugares la creencia de los ángeles son estrellas (luces) del cielo (ver Ap 1, 16. 20 οὐ ἐπὶ τὰ ἀστέρες αγγελοὶ; 2, 1; 3, 1), los ángeles caídos εἰσεσεν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἀστέρι μετὰ γὰρ y los creyentes apóstatas (ver Ap 8, 10s; 9, 1; 12, 4). En la literatura apócrifa (ver *TNeftali* VI, 2-3; *TJudá* XXIV, 1; *TLeví* XIV, 3; XVIII, 4), y Enoch (ver En 75, 3; 2 En 4, 1-2; En 80, 6; II Esd 6, 3; En 85-90).

tramos la idea de que un ser con estatuto humano-divino que se sentaría en el trono. En el caso de 4Q405 probablemente se está pensando en un sumo sacerdote celestial, el cual está en medio de la asamblea celeste con vestimentas blancas refulgentes:

... se postran ante él los querubines y bendicen, cuando se levantan, el murmullo de los ángeles se escucha, y hay una algazara de alabanza cuando ellos elevan sus alas. Ellos bendicen *la imagen* del trono-carro (תבנית) el cual está arriba del cielo de los querubines y ellos cantan el firmamento de luz el cual está debajo el trono de su gloria.

Más adelante, aludiendo a la imagen en forma de hombre, menciona la ‘gloriosa apariencia’ y la ‘figura blanca’, posiblemente para referirse al sacerdote celeste, así en el fr. 23 col. II:

en el medio de la *gloriosa visión* (כבוד מראי) de escarlata, los colores de la luz del espíritu del santo de los santos, ellos permanecen quietos en su sagrada estación ante el rey (מלך), espíritu de colores puros en el medio como una figura blanca (מראי הור), y a semejanza del espíritu de gloria es como hecho de ophir que produce luz.

El texto sin duda posee innegables contactos lingüísticos con el texto de Ez 1, 26; pero además utiliza el mismo término de Dn 7, 9 para referirse a la blancura (מראי הור) del que está sentado en el trono. M. Himmelfarb señala al respecto: “el Cántico del sacrificio sabático sugiere que la comunidad de Qumrán también vio una relación entre las vestiduras sacerdotales y la apariencia de Dios. En el treceavo y último de los cánticos, los vestidos del angélico sumo sacerdote son descritos en lo que Newsom llama el clímax de los cánticos”⁵⁶. Estamos de acuerdo con M. Himmelfarb cuando afirma que: “la gloria es descrita en términos asociados con los sacerdotes celestiales”⁵⁷. Pero añadamos que en los *Cánticos*, la gloria es asociada a la forma humana de acuerdo a la idea de un sacerdocio celeste que reluce.

⁵⁶ M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 20.

⁵⁷ *Ibidem* 19.

5.3. Martirio y exaltación en el texto de 4Q491^c

Dentro de esta colección de Himnos (1QH^a) es preciso integrar el texto de 4Q491^c en donde el narrador se apropia de la tradición profética, hablando en primera persona y señalando que Dios ha dado a él tanto su espíritu como sufrimientos (ver Ho col. XX, 12; col. IV, 26; 4Q427 fr.2, 12). En este importante pasaje que recuerda las confesiones de Jeremías, se lee:

tú me has puesto como un reproche y burla de los traidores... he llegado a ser el objetivo de calumnias de los labios de los hombres violentos, motivo de burla de sus dientes y he llegado a ser el hazmerreir para de los impíos y la asamblea de los malvados está levantada contra mí (col. X, 10-12; 32-33).

Más adelante Col. XIII, 20-39 expone una larga letanía de dolores “agoría y penas me rodean”. De especial relevancia posee el uso que hace el Maestro de Justicia de los salmos 22, 2; 42,6 y 69 en 1QH^a 20, 23-24, que volveremos a encontrar en textos de la pasión aplicados a Jesús, pues este uso del salterio refleja que estos salmos pertenecen a una teología del martirio existente en el judaísmo apocalíptico y que el Maestro de Justicia se comprendió a sí mismo como el profeta escatológico según el texto de Is 61,1s, el cual sufriría la traición y persecución. En relación a 4Q491^c, este texto expone el tema de la exaltación (יְרִימָה) v. 6, o glorificación (כְּבוֹד) vv. 6. 8.11, probablemente en continuidad con Is 52-53, de un misterioso personaje llamado ‘el amigo del rey’, a causa su de sacrificio, siguiendo con esto la tradición apocalíptica de la exaltación en el cielo de un ser en forma de hombre⁵⁸. Este texto habla de este acontecimiento al mencionar que “a mi lado nadie se ha exaltado sino yo” (v. 6). En el relato se produce un cambio de persona a partir del v. 6, donde comienza hablar en primera persona, en relación a su auto-glorificación⁵⁹.

⁵⁸ C. CARBULLANCA, *El hombre y su entronización*, 153-178; J.C. O'NEIL, “Who is comparable to me in my Glory? 4Q491 Fragment 11 (4Q491c) and the New Testament”, *NT XLII/1* (2000) 25-38.

⁵⁹ El texto se caracteriza por el uso del pronombre personal de primera persona “yo”, con el cual el narrador en diversos momentos se auto-glorifica (v.6) “mi gloria es incomparable”, también en este mismo versículo señala: “A mi lado nadie es exaltado”... porque yo

La cuestión de la identidad hay que buscarla en el uso de los textos proféticos. No obstante, algunos autores han señalado como una posibilidad a Miguel, en otros casos se refiere a un hombre como Moisés y a otro hombre que ha sido elevado a la categoría de los ángeles (מַלְאָכִים). El uso del pronombre de primera persona rechaza la idea de ser un ser celeste como Melquisedec o Miguel, estas figuras celestiales jamás toman la palabra en la literatura de Qumrán, es más probable pensar en una figura humana, así como el Maestro de Justicia o una personificación de la sabiduría, el que ha sido identificado con alguno de los héroes del pasado que han ascendido al cielo y habitan con los ángeles.

Un elemento fundamental del relato radica en que el relator coloca los sufrimientos y el mal que ha sufrido en el servicio de Dios como elemento central de su posición en relación a otros reyes o adversarios:

¿Quién ha sido considerado sobre mi cuenta? Y ¿quién es comparable a mi gloria? ¿Quién como el marino vuelve y cuenta? ¿Quién lleva todos los sufrimientos como yo? ¿Y quién lleva los dolores como yo?, ¿quién sufre el mal como yo? No hay ninguno.

De acuerdo al estudio de este relato, es posible afirma que la exaltación del Maestro está en relación con los sufrimientos que le ha tocado padecer en su servicio a Dios. Por consiguiente, no obstante la duda acerca de la identidad de este personaje, es claro que éste se considera un profeta o el profeta de los últimos tiempos, y representa un claro testimonio de que en Qumrán existió una teología que vinculaba la exaltación de un personaje divino-humano, unido a la idea del martirio y humillación y a quien se le otorgan funciones divinas o semejantes a la que ejercían los ángeles.

6. Conclusiones

El artículo ha colocado en claro el influjo de los textos de Ez 1, 26-27; 10,18, en la tradición apocalíptica siguiente que habla de un mito judío sobre la

habito en los cielos”; en el v.11 “... incomparable, porque entre los dioses está mi posición”. También en v. 7 “yo estoy contado entre los dioses para aconsejar y mi residencia está en la asamblea de los santos.

gloria de Yahvéh con forma de hombre, o que llega a ser un 'hombre' en algunos textos, específicamente en los textos de 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10 y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII, 5s; *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q405, 11QMelq y 4Q491^c. La cuestión central no ha sido el uso titular de este término, sino más bien mostrar que estos relatos presentan una línea de continuidad que demuestra la existencia de una mitología en torno a una exaltación en los cielos de un ser antropomórfico con estatuto celestial, con funciones sacerdotales y judiciales, identificado y comprendido de diversa manera por los diferentes grupos pertenecientes a la apocalíptica judía. Esta figura antropomórfica es caracterizada de diverso modo: es entronizado, desciende o es enviada con la capacidad de encarnarse o manifestarse sobre la tierra en forma humana, con un aspecto resplandeciente pero también un cierto destino sufriente que debe asumir en vista de su incomparable destino. A través de la intertextualidad presente en cada texto hemos comprobado el influjo permanente del texto de Ezequiel en la reflexión acerca de la exaltación de esta figura.

Esta continuidad pone en evidencia que la mitología acerca de la gloria de Yahvéh en 'forma humana' o de un "hombre" que ha sido exaltado o será exaltado en los cielos, responde a una teología apocalíptica acerca de la acción escatológica de Dios en la historia, de persecución de su pueblo y que representa un antecedente importantísimo para la reflexión joánica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Esta escatología apocalíptica es polémica a la teología rabínica de este período, y que volveremos a encontrar desarrollado en textos joánicos. Si la teología rabínica rechazaba el carácter antropomórfico de las representaciones divinas, la teología apocalíptica explora el carácter encarnatorio, al mencionar la gloria con 'forma de hombre' y las imágenes de mediadores con forma humana o del descenso de estas figuras. Esta teología apocalíptica se realiza desde la convicción de vivir los últimos tiempos, es decir, en medio de un tiempo de dolores escatológicos, en donde los justos son perseguidos y crucificados.

En la mitología enóquica esta teología evoluciona, conceptualizando la idea de la gloria de Yahvéh en *términos antropomórficos* asociando la idea de la exaltación de la gloria divina en forma humana con caracteres luminosos de acuerdo al texto de Ez 1, 26; 10, 1s. En algunos casos como en 4Q430 el mito del descenso es concomitante con el juicio que es realizado por el mismo Yahvéh en la tierra, en cambio en otras obras, como las

representadas por el *Apocalipsis de las semanas* o en Dn 7, la figura de un mediador, el Hijo del hombre que es enviado a salvar al pueblo de los santos, estructura del relato. En esta tradición y también en la que encontramos en Qumrán, al concepto de exaltación le es inherente la concepción mitológica de la realidad en dos planos, mediante lo cual los arquetipos divinos se reproducen en su contraparte terrestre, así, p.e., los ángeles o bestias representan tanto seres divinos como reinados o pueblos, como es el caso tanto del *Apocalipsis de las semanas*, como en el relato de Dn 7. En la tradición enoquica, como en Dn 7 y también en Qumrán, esta teología introduce la figura de un mediador semejante a un hombre, entendido éste como un ángel o un ser humano con estatuto cuasi-divino como algunos patriarcas pre-diluvianos: Adán, Abel o Enoch o profetas como Elías o Moisés o figuras legendarias como Melquisedec o el Hijo del hombre. El carácter antropomórfico de esta figura es comprendido de diverso modo, y asociado más o menos con un estatuto martirial como es el caso de Elías, Moisés, Abel o del pueblo de los santos.

En el caso de Qumrán, es notable cómo los textos del *Cántico del Sacrificio sabático* y especialmente el texto de 4Q491^c, testimonian la convicción de que el profeta escatológico de Is 61,1 es encarnado en la figura del Maestro de Justicia, quien por su sacrificio martirial es exaltado en los cielos. Estos datos entregan datos incontrovertibles en vista a comprender la figura del hijo del hombre joánico, pues muestra que ya en tradiciones judías no sólo existió sino que convivieron desde antes de dos siglos a la era cristiana la convicción de que la gloria de Dios es exaltada y se sienta en los cielos, así como que al martirio del justo le continúa una exaltación en los cielos.

Bibliografía

- ACHTEMEIER, P., "Reviewed work(s):"The 'Son of Man'" as the Son of God by Seyoon Kim Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research by Barnabas Lindars", *Journal of Biblical Literature* 105/2 (1986) 332-335.
- ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, L. *Los profetas. Comentario II*, Cristiandad, Madrid 1980.
- BALZ, H., G. SCHNEIDER (EDS), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 2001.

- BOCCACCINI, G. (ED.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2005.
- BAMPFYLDE, G., "The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls", *JSJ* XIV/1 (1983) 129-134.
- BÜHNER, J., *Der Gesandte un sein Weg im 4 evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977.
- CARBULLANCA, C. *Análisis del género pesher en el evangelio de Marcos. Formas y motivos*, Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, Santiago 2007.
- COLLINS, J., "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature*, 93/1 (1974) 50-66.
- COLLINS, J. "The apocalyptic technique: Setting and Function in the Book of Watchers", *CBQ* 44/1 (1982) 102-118.
- COLLINS, J. *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- COLLINS, J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Fortress Press, Crossroad-New York 1984.
- COLLINS, J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature. volume XX*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1984.
- FOSSUM, J., "Jewish-Christian Christology and Jewish mysticism", *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 260-287.
- HANSON, P., *Old Testament Apocalyptic*, Abingdon Press, Nashville 1987.
- HIMMELFARB, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. (EDS.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia 1984.
- MEEKS, W., "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91 (1972) 44-72.
- MEEKS, W., *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Cristolog*, E.J. Brill, Leiden 1967.
- MILIK, J. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- MUNOA, P., *Four Powers in Heaven. The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- NICKELBURG, G.E., *Resurrection, Inmortality, and Eternal Life in Intertesta-*

- mental Judaism and Early Christianity. Expanded Edition*, Harvard University Press, New Haven 2000.
- NICKELSBURG, J., VANDERKAM, J., *1 Enoch. A New Translation. Based on the hermeneia Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2004.
- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM Press, London 1967.
- D.S. RUSSELL, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, T&T, London 1964.
- SACCHI, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Unione tipografica Editrice, Torinese 1981.
- SCHMIDT, N., "The "Son of Man" in the Book of Daniel", *Journal of Biblical Literature*, 19/1 (1900) 22-28.
- SCHNACKENBURG, R. (EDS.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg 1975.
- SJÖBERG, E. *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund 1955.
- TUSCHLING, R.M., *Angels and Orthodoxy. A Study in their development in Syria and Palestine from Qumran Texts to Wphrem the Syrian*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- VANDERKAM, J., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible in Second Temple Literature*, J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.
- VIELHAUER, PH., „Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie“, *ET* 23 (1963) 24-72.
- VIELHAUER, PH., "Jesus und der Menschensohn", *ZThK* 60 (1963) 133-177.
- ZIMMERLI, W., *Le Livre du Prophete Ezechiel*, Prix de un Cahier, Montparnasse 1987.

Artículo recibido el 18 de julio de 2011.

Artículo aceptado el 25 de agosto de 2011.

**EL VINO SOBREABUNDANTE
Y DE EXCELENTE CALIDAD
–Matices bíblicos en Juan 2,1-12–**

THE OVERABUNDANT WINE AND OF EXCELLENT QUALITY
Biblical nuances in John 2, 1-12

Hernán Cardona Ramírez¹

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín-Colombia

Resumen

El presente artículo se basa en un pasaje bíblico, no siempre fácil de interpretar. Así, la exégesis y la hermenéutica propuesta utiliza el mismo evangelio: las voces “signo” –semeion–, “gloria” –doxa– y “fe” –pistis– dan la clave de interpretación; las tres expresiones se analizan tanto desde ópticas generales como específicas, para mostrar cómo la relación entre los signos de Jesús, la gloria –que se puede ver y tiene un puente claro entre Antiguo y Nuevo Testamento– y la fe de quienes experimentan, es estrecha. La sobreabundancia en el relato bíblico está ligada con la Revelación de Dios y la ubicación del primer “signo” anuncia elementos determinantes para los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús.

Palabras clave: Signo, gloria, fe, revelación, sobreabundancia.

Abstract

The present article is based in a biblical passage not always easy to interpret. Thus, the exegetic and hermeneutic proposal use the same words presented in the Gospel: Terms such as “sing” –semeion–, “glory” –doxa– and faith –pistis– give the interpretation key, the three expressions are developed, both, from a general and an specific perspective, in order to arrive to the conclusion of the narrow relationship between the signs of Jesus, the glory –which can be seen and it establishes a bridge between

¹ Doctor en Teología Bíblica. Docente de Biblia, en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Miembro fundador de “*Grubteo*”, grupo de investigación, clasificado en Colciencias-Colombia categoría “A”, con Certificado de Calidad (Icontec), vigente hasta 2013. Correo electrónico: hernan.cardona@upb.edu.co

the Old and the New Testament– and the faith of those who experience it. Finally, it is considered how the overabundant character of the passage is link to God's Revelation and how the place of the passage as a first sing announce important elements of the passion, death and resurrection passages.

Keywords: Sing, Glory, faith, revelation, overabundant.

Introducción

Un texto bíblico se puede mirar desde muchas perspectivas². El relato de Juan 2,1-12 nos presenta no sólo a Jesús como quien da el vino abundante, no estamos, de manera exclusiva, delante de un “*signo del vino*”, el texto nos lleva aún más lejos, el vino es de la mejor calidad, el más excelente de todos (Jn 2,10), y sobreabundante (más de 700 litros).

Cuando este relato se mira desde la óptica de la “*madre de Jesús*”³, aparecen otros elementos: gracias a la mamá, el hijo (Jesús) da comienzo a los signos; pero también, la madre le enseña una verdad histórica a su primogénito: *ila hora comienza no tanto cuando a ti te parece, sino cuando los otros te necesitan!*

Sin embargo, una presentación cuya médula se halla en Jesús nos permite marcar otros derroteros. El eje gira en torno a la persona del Señor, no son los nuevos esposos quienes llevan adelante la revelación, mucho menos la fiesta o como se dice en versiones populares “*las bodas de Caná*”, cuando el texto refiere, en singular, una sola boda (Jn 2,1)⁴.

Para el Cuarto Evangelio (Jn 1,1) su núcleo es el Verbo (Jesús), y esa Palabra se hizo “carne” (humanidad) Jn 1,14. Ese criterio se aplica también a Juan 2,1-12, pero dando espacio a otras visiones con las cuales se enriquece la polisemia del texto. De entrada, se ofrece una traducción propia del frag-

² Cf., H. ATTRIDGE, “Genre bending in the fourth gospel”, *Journal of Biblical Literature* 121/1 (2002) 3; D. MUÑOZ LEÓN, “La Iglesia: Perspectiva de Juan”, *Biblia y Fe* 26 (2000) 106.

³ Cf., J. BLANK, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1984, 194.

⁴ Cf., L. CHACON, “Principales líneas de interpretación de Jn 2, 3c-4 en la historia de la exegesis”, *Estudios Eclesiásticos* 77 (2002) 385; A. GÓMEZ FERNÁNDEZ, *Ti Emoikaieoi: ¿Qué hay entre tú y yo?: Jn 2, 4a, nuevas perspectivas. Tesis para obtención del grado de doctor*, Universidad de Salamanca 2003, 137; J. J. LUZITU, “Who is the Mother of Jesus at Cana?: A mariological interpretation of John 2: 1-12”, *Hekima Review* 23 (2000) 8.

mento bíblico, bastante ceñida al texto griego, aunque en términos globales corresponde a las versiones castellanas existentes en el medio.

2, 1 Y al tercer día se celebró una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. 2 Fue invitado también a la boda, Jesús con sus discípulos. 3 Y, como faltara vino, le dice la madre a Jesús: «No tienen vino.» 4 Y Jesús le dijo: «¿Qué a mí y a ti mujer? Todavía no llega mi hora.» 5 Dice su madre a los diáconos: «*Haced cuanto él os diga.*» 6 Había allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una⁵. 7 Les dice Jesús: «Llenad las tinajas de agua.» Y las llenaron hasta el borde. 8 «Sacadlo ahora, les dice, y llevadlo al maestresala.» Ellos lo llevaron. 9 Cuando el maestresala probó el agua hecha vino, como ignoraba de dónde era (los diáconos, quienes habían sacado el agua, sí lo sabían), llama el maestresala al esposo 10 y le dice: «Todo hombre pone primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora.» 11 Así, en Caná de Galilea, hizo Jesús su primer signo, y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos. 12 Después descendió a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no permanecieron allí muchos días.

Un punto de partida

Este relato del signo del vino abundante y de la mejor calidad asoma sin duda como un texto fascinante, pero con demasiados elementos, no todos fáciles de asimilar, aun cuando el autor en Jn 2,11 nos dé la clave de lectura y nos señale una verdad; *nunca se debe olvidar este versículo para entender con precisión el pasaje*⁶ (en una traducción muy literal) el verso en cuestión dice así:

⁵ Cada medida o “metreta” (literal) comprende alrededor de unos cuarenta litros; tres metretas equivalen a cerca de ciento veinte litros, éste sería el contenido de cada tinaja, y como son seis tinajas, el total de litros está entre seiscientos y setecientos. En verdad es una cantidad exagerada dado el contexto.

⁶ G. LOHFINK, *Le grandi opere di Dio continuano*, Queriniana, Brescia 1996, 39.

Este fue el primer signo hecho por Jesús en Caná de Galilea y allí manifestó su gloria, y creyeron sus discípulos en Él (Juan 2,11).

Para el evangelista y su comunidad, el relato gira en torno a tres palabras claves: *signo (Semeion, en griego)*⁷, *gloria (Doxa)*⁸, y *fe (Pistis)*⁹. Si Juan 2,1-12 es el primer signo, entonces debemos hallar más signos en el evangelio total.

Los signos en el Cuarto Evangelio¹⁰

De hecho, antes de su Pascua, es decir, en los primeros doce capítulos del Evangelio Cuarto, Jesús realiza *siete signos*: el primer signo, el vino abundante en Caná (Jn 2,1-11); el segundo signo (Jn 4,54), es también en Caná de Galilea, cuando Jesús cura al hijo enfermo de un funcionario real (Jn 4,46-53); el tercer signo, Jesús cura a un enfermo de Jerusalén en la piscina Betzató (Jn 5,1-9); el cuarto signo: Jesús da de comer a la multitud junto al lago de Galilea (Jn 6,1-15); el quinto signo: Jesús camina sobre las aguas del lago (Jn 6,16-21); el sexto signo: Jesús cura a un ciego de nacimiento (Jn 9,1-7); el séptimo signo: Jesús, resurrección y vida, devuelve la existencia a su amigo Lázaro (Jn 11,38-44).

El evangelio cuarto asoma también otro signo, el octavo: *Jesús resucitado hace posible la pesca abundante de sus discípulos* (Jn 21,1-6), un texto con elementos paralelos en Lc 5,1-11. Además este signo lo realiza Jesús ya como resucitado. De otro lado, la gran mayoría de los estudiosos del Cuarto Evangelio considera el capítulo 21, un añadido posterior al primer texto, donde habría sólo siete signos. *Hablar de "siete" nos coloca delante de la plenitud*. El evangelio es consciente de numerosos signos realizados por Jesús (Jn 20,30-31; 21,25), pero ha hecho esta selección para señalarnos una totalidad.

⁷ O. BETZ, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.

⁸ H. HERGMANN, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario Exegético...*, o.c.

⁹ G. BARTH, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario Exegético...*, o.c.

¹⁰ Además de la bibliografía indicada al final del artículo, vale la pena insistir en: X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (I)*, Sígueme, Salamanca 2001, 18.

En el Cuarto Evangelio los signos revelan rasgos de la divinidad de Jesús, en el primero, en la conversión del agua en vino, se muestra como el Mesías esperado, pues, según la creencia popular judía, cuando llegara Mesías haría una fiesta con abundancia de vino (Is 25,6-8). En la curación del hijo de un funcionario real, Él es la “vida” de quienes llevan una existencia menguada y disminuida (Jn 4,50). En la curación del enfermo de Betzatá, Jesús es igual a Dios. Trabaja y cura con pleno derecho el día sábado (Jn 5,17-18). En el signo de los panes abundantes, Él es el Pan vivo bajado del cielo, capaz de saciar el hambre de felicidad, de sentido de vida, de búsqueda y de ilusión de las personas.

En la caminata sobre las aguas, Jesús acompaña a la Iglesia (la barca) en su marcha a través de los problemas del mundo (el lago encrespado) hasta ponerla a salvo en la otra orilla. En la curación del ciego de nacimiento, Jesús es la Luz del mundo, quien cree en él no andará nunca en tinieblas. Y ante Lázaro, Jesús se revela como la resurrección de los muertos, pues quien haya muerto volverá un día a vivir. De manera gradual el Cuarto Evangelio nos descubre poco a poco quién es Jesús. Dios se ha hecho presente en Jesús.

Frente a los signos obrados por Jesús, los testigos dieron diferentes respuestas. Algunos, como el Sumo Sacerdote Caifás, no los negó, pero se rehusó a creer, y aconsejó a los fariseos matar a Jesús (11,47); los jefes judíos están ciegos, y permanecen en la oscuridad para siempre (3,19-20)¹¹. Otros como Nicodemo (3,2-3), los hermanos de Jesús (7,3-7), o la multitud (6,26), no van más allá de los signos; sólo buscan hechos prodigiosos o resolver problemas inmediatos (Jn 6,14-15); ellos tienen una fe imperfecta e incompleta. Y otros, como el funcionario real (4,53) o el ciego de nacimiento (9,38), asimilan el significado de los signos, y creen en Jesús, descubren quién es Él, y alcanzan una fe adecuada.

Llama la atención en Juan 20,30-31 la insistencia: *estos signos son para creer y tener vida eterna* (contemplar la gloria de Dios), por lo tanto Juan 2,11 se replica en Juan 20,30-31. Por ello, los signos de Jesús en este evangelio, tienen una finalidad concreta: *manifestar la gloria e introducir a los lectores orantes del texto, en la experiencia de la fe.*

¹¹ Cf., I. BUCHANAN, *A Dictionary of Critical Theory*, Oxford OUP, Oxford 2010, 3.

I. La gloria (doxa) en el Cuarto Evangelio

Según Juan 2,11, *en el signo se manifiesta la gloria*¹². Para apreciar el sentido de la gloria aquí, conviene hacer un recorrido rápido por el Cuarto Evangelio. En Jn 1,14, hallamos la primera precisión sobre la “gloria”:

Y hemos visto su gloria, la gloria del Padre por ser su Hijo único, lleno de amor y de verdad.

Según esta cita, *la gloria se puede ver* y los signos representan un lugar privilegiado para ver la gloria, una gloria no sólo de Jesús sino también del Padre. La gloria es inseparable de los signos. Esta afirmación adquiere matices más claros en el evento de Jesús ante Lázaro y sus hermanas. En Juan 11,40, Jesús le dice a Marta¹³:

¿No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?

Por lo tanto, la acción de Jesús con Lázaro está en función de “ver” la gloria de Dios, de descubrirla a quienes creen. Por otro lado, esa gloria de Dios es la misma de Jesús el Cristo:

Esta muerte (la de Lázaro) ha de servir para mostrar la gloria de Dios, que es también la gloria del Hijo de Dios (Jn 11,4).

Esta relación estrecha entre el Hijo y el Padre, su íntima unidad, permite entender el ministerio de Jesús (Juan 1-12, es decir, la primera parte del evangelio), desde el inicio hasta el final. En Juan 12,37-50 se refuerza la unidad entre *los signos, la gloria y la fe*. Es decir, se concluye en esta parte, el camino iniciado en Juan 2,11.

¹² En verdad, los primeros discípulos, a través de las palabras y de los actos de Jesús de Nazaret, reconocieron la gloria del “Logos”, tal como mostrará el evangelista al narrar los “signos”. El “ver” en el sentido propio del verbo griego “theásthai”, designa la mirada detenida, es decir, contempla el suceso y/o la persona, como si por medio de la fe se profundizase en tal realidad. Cf., J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella, Verbo Divino, 1998, 100; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (I)*, o.c., 94.

¹³ A. JAUBERT, “El Evangelio según San Juan”, *Cuadernos Bíblicos n° 17*, Verbo Divino, Estella 1985, 35.

Los judíos no creen en Jesús no obstante él realice delante de ellos numerosos signos:

A pesar de que Jesús había hecho numerosos signos delante de ellos, no creían en Él (Jn 12,37).

Y la comunidad del Cuarto Evangelio interpreta esta incredulidad:

Pues tenía que cumplirse aquello escrito por el profeta Isaías (Jn 12,38).

Para la comunidad responsable de este evangelio, el gesto incrédulo de los adversarios de Jesús, relee con propiedad Isaías 53,1:

*¿Señor, quien ha creído a lo que hemos escuchado (nuestro anuncio)?
¿A quién se le reveló el brazo del Señor?*

Sin duda, esta constatación entraña una esencial gravedad, la mayor parte del pueblo de Dios no cree, se trata de una incredulidad incomprensible desde un punto de vista humano. Según Juan 12,39, la incredulidad de los judíos encuentra su eco en la profecía de Isaías:

Así que (los judíos) no podían creer, pues también escribió Isaías

El fragmento de Isaías 6,10 se relee ahora desde Jesús (Jn 12,40). La profecía de Isaías trata de explicar por qué el pueblo no le cree a Dios, en este caso, por qué los judíos no le creen a Jesús:

*El Señor les ha enceguecido los ojos,
Y les ha endurecido el corazón,
para que viendo no vean,
y el corazón (no) comprenda,
y (no) se conviertan, y (no) tengan su salud.*

Ahora Juan 12,41 hace una afirmación en extremo audaz:

Isaías dijo esto porque vio la gloria de él (de Jesús) y habló sobre él.

Con este versículo se vuelven a juntar en esta parte del Cuarto Evangelio: *los signos, la gloria y la fe*. Para algunos, como para los judíos, es posible negarse ante las evidencias y no-creer. Pero la afirmación sobre Isaías nos lleva más lejos. Según Juan 12,41, Isaías habla de la “*gloria de Cristo*”.

La celeste “gloria” de Dios, en algunos pasajes de Isaías

Cuando nos interrogamos cómo pudo el Cuarto Evangelio afirmar un conocimiento de la gloria de Cristo por parte de Isaías, nos debemos introducir en el texto profético. En Isaías 6,1-8, cuando la vocación del profeta, él sostiene haber visto la “gloria de Dios”:

... Vi al Señor *sentado en un trono...* y a los serafines gritar uno a otro: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos, **su Gloria** llena la tierra toda» (Is 6,1.3).

Según lo anterior, la cita de Is 6,9-10 donde se explica la terquedad y la actitud de incredulidad de los judíos, conducta reafirmada por Juan 12,39, tiene como marco de referencia la visión de la vocación del profeta, narrada en Isaías 6,1-8. Este llamado vocacional se abre con una teofanía (manifestación) de Dios (Is 6,1-3); *el profeta vio la gloria de Dios*, majestuosa e imponente, ante quien los serafines (creaturas celestes) deben cubrirse por completo pues no pueden ver a Dios porque morirían (Ex 33,20; 3,6, Is 6,5) y además, escucha tres veces este grito: Santo... santo... santo... Señor de los ejércitos (en hebreo, Dios Sebaot).

Pero aquí se manifiesta de nuevo la audacia de nuestro evangelio. En Juan 11,4 la gloria de Cristo es la misma del Padre. Isaías vio la gloria de Dios y esa es la misma gloria de Cristo, por lo tanto aquí se encuentran Antiguo y Nuevo Testamento. Pero además se establece una profunda conexión: *Cristo comparte esta gloria de Dios, desde siempre*, Juan 1,1:

En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba dirigida hacia Dios y la Palabra era Dios.

Incluso el Hijo se encuentra desde siempre en el seno del Padre:

Nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único que es Dios y quien vive en el seno del Padre, él nos lo ha hecho conocer (Jn 1,18).

Este hijo tenía su gloria junto al Padre antes que el mundo fuese (Jn 17,5). Y gracias a Jesús el Cristo hemos visto esa gloria:

Y la Palabra se hizo carne (humanidad) y puso su tienda entre nosotros. Y hemos visto su gloria, la gloria como del Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14).

Para el Cuarto Evangelio, la profecía de Isaías en el capítulo sexto habla de Cristo, incluso desde antes de hacerse humanidad y por eso el evangelista puede escribir:

Les aseguro, verán el cielo abierto, y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre (Jn 1,51).

He aquí otra manera de afirmar la divinidad de Jesús, el Hijo de Dios. Pero además esta frase de Jn 1,51 nos lanza al Antiguo Testamento. En el Génesis, el patriarca Jacob tiene un sueño:

Allí tuvo un sueño, en él veía una escalera, apoyada en la tierra pero que llegaba hasta el cielo, por medio de la cual los ángeles de Dios subían y bajaban (Génesis 28,12).

Para el Cuarto Evangelio, el sueño de Jacob¹⁴ dejó de ser ilusión y ahora con Jesús es una realidad. En Jesús y por él, los cielos se abren, las criaturas celestes sirven al Hijo del hombre, están al servicio de ese reino humano presente en la historia, capaz de imponerse poco a poco, nunca a la fuerza sino por atracción, fascinación y contagio.

La gloria de Dios está sobre Jesús, y los discípulos pueden “*ver*” y palpar tan significativa experiencia¹⁵. La visión del profeta Isaías de la gloria de

¹⁴ Llama la atención cómo en los comienzos de la Iglesia, hubo interpretaciones en este mismo sentido, de relacionar Jn 1,51, con Génesis 28,12. Cf., M. SHERIDAN, *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 273.

¹⁵ En la Biblia Hebrea, Dios manifiesta su gloria en el fuego consumidor en la cima de

Dios, es decir, de la gloria de Cristo, le permite al Cuarto Evangelio meter a Jesús en esta historia, *sin perder la fe en su divinidad*. De hecho, luego de la afirmación de Jn 1,51, es decir, cuando los ángeles suben y bajan sobre el Hijo del hombre, de inmediato se narra el signo del vino abundante (Jn 2,1-12).

Según Juan 2,11, la gloria de la cual son testigos los discípulos por la fe y gracias al signo del vino sobreabundante, es la misma gloria descrita en Juan 1,14, esa gloria celeste, conocida por los ángeles, gloria llena de fuerza y dinamismo, gloria exaltada por los serafines (Is 6,2); se trata de la idéntica gloria compartida por el Hijo (Jesús) con su Padre (Abba).

Pero también es la gloria presente en esta historia, encarnada en la Palabra (Jn 1,14.18); esta gloria la pone en la historia el Hijo del hombre (Jesús de Nazaret), se acabaron las distancias y los abismos entre el cielo y la tierra gracias a la Palabra, al Verbo hecho carne.

La gloria “terrestre” de Dios, en algunos pasajes de Isaías

Pero los elementos expuestos hasta aquí no finalizan el argumento. Los textos nos mueven ahora a un quiebre fundamental. La gloria de Dios en la profecía de Isaías no se agota para su comprensión en Is 6,1-13 pues esta gloria de Dios tiene también una plenitud radiante de salvación en “esta historia” (y un contexto no se entiende sin el otro). La gloria en Isaías asoma además como un don efectivo a favor de los necesitados y para las enteras miserias del Israel amado y salvado por Dios. En la profecía de Isaías, la gloria de Dios, posee un carácter sin duda histórico, tangible y eficaz:

Que se alegre el desierto... florezca... tan fértil como el Carmelo... todos verán la gloria del Señor (Is 35,1-2).

Fortalezcan a los débiles, den valor a los cansados... los ciegos verán y los sordos oirán; los lisiados saltarán como venados y los mudos gritarán. En el desierto... brotará el agua a torrentes (Is 35, 3-6).

la montaña (Ex 14, 16-17). Ahora la gloria de Dios es Jesús quien revela su amor sin límites (abundancia de vino y de la mejor calidad). Cf., J. BORTOLINI, *El Evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2009, 35.

Entonces mostrará el Señor su gloria, y todos los hombres la verán. El Señor mismo lo ha dicho (Is 40,5).

Las naciones verán tu salvación, todos los reyes verán tu gloria. Entonces tendrás un nombre nuevo, que el Señor mismo te dará (Is 62,2).

Entonces vendré yo mismo a reunir a todos los pueblos y naciones y vendrán y verán mi gloria (Is 66,18).

De acuerdo con estos pasajes, y cabría citar muchos más, el Dios de la Biblia tiene una gloria, pero nunca sólo para sí mismo, al contrario, la dona a los suyos, a su pueblo y con ella busca atraer a las naciones todas. Incluso, el Señor transforma a Israel en aquella misma gloria con la cual lo irradia:

Levántate, Jerusalén, envuelta en resplandor, porque ha llegado tu luz y la gloria del Señor brilla sobre ti. La oscuridad cubre la tierra, la noche envuelve a las naciones, pero el Señor brillará sobre ti y sobre ti aparecerá su gloria. Las naciones vendrán hacia tu luz, los reyes vendrán hacia el resplandor de tu amanecer (Is 60,1-3).

La transformación de Israel se muestra tangible y concreta, no es una mera especulación. La tierra produce frutos abundantes, el desierto se transforma en un huerto (Is 4,2), la estepa en tierra fértil. De otro lado, pero en la misma dirección de un profundo cambio en la realidad, *los ciegos ahora ven, los sordos en este momento oyen, el hombre mudo a la presente grita de alegría* (Is 35,1-6). De inmediato se identifica una esperanza profética “real y eficaz” nunca ilusoria o figurada.

Incluso, en otro pasaje de Isaías, quienes antes eran débiles y estaban afligidos, ahora son llamados “*robles victoriosos*” plantados por el Señor para mostrar su “gloria” (Is 61,3), un versículo en el cual se prolonga un significativo anuncio:

El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha consagrado; me ha enviado a entregar el evangelio a los pobres, a aliviar a los afligidos, a anunciar la libertad a los presos, libertad a quienes están en la cárcel; a anunciar el año de gracia del Señor... a consolar a todos los tristes (Is 61,1-2).

Cuando el Cuarto Evangelio nos mandó donde Isaías, buscó hacernos tomar conciencia de un sentido revelador: *la gloria de Dios posee, por lo menos, esas dos dimensiones*, representa una gloria celeste (quizá bastante común en el pensamiento de la época y de muchas experiencias religiosas), pero a la vez posee un derrotero histórico, tangible, concreto, el cual se puede percibir en la acción de Dios con los seres humanos, de manera especial, con los pobres, los débiles y los más necesitados. En síntesis, el recurso a Isaías, le permite al lector del Cuarto Evangelio descubrir cómo la gloria (terrestre-celeste) del Señor es bien visible, y se hace notar con propiedad en esta historia. Pues bien, estas características dinámicas de la gloria divina se hacen evidentes a su vez en el signo del vino abundante en Caná.

El vino sobreabundante: la gloria tangible en Juan 2,1-12

En Juan 2,1-12, la gloria del Señor asoma de un modo muy concreto, refuerza la segunda dimensión de la gloria de Dios, presente en la profecía de Isaías, es decir, *aquella gloria histórica, eficaz y palpable*. En el relato, la gloria del Señor se manifiesta de manera precisa en “*la sobreabundancia del vino*”. Jesús dona con amplia generosidad el vino para alegrar la fiesta y evitar un momento de sonrojo vergonzante a los recién casados.

Incluso el pasaje en mención elabora esta sobreabundancia con sumo cuidado. Jesús en Juan 2,6-7 da una orden:

Había allí seis tinajas de piedra, para el agua que usan los judíos en las ceremonias de purificaciones. Cada una de dos o tres metreta (una metreta unos 40 litros). Jesús dijo a los diáconos (servidores) llenen de agua estas tinajas. Y ellos las llenaron hasta el borde.

Por lo tanto Jesús no manda llenar de agua las ánforas normales de terracota, de uso en la cocina de las casas, y en las cuales, en aquella época se conservaba el vino, para consumir con los alimentos cotidianos. Él ordena colmar los recipientes de piedra utilizados por los judíos para las abluciones rituales y por ello excavadas en piedra, con una amplia capacidad de almacenamiento, porque se usaban no sólo para la purificación sino también para el aseo personal.

Cada recipiente, según el texto, puede tener una capacidad de dos o tres metreta, por lo tanto entre 80 y hasta 120 litros cada una de las tinajas, para un gran total de 600 a 700 litros de vino. Y todavía el evangelista añade: “Y las llenaron hasta el borde” (Jn 2,7), es decir, *las tinajas rebosaban*¹⁶.

En verdad se trata de una cantidad exagerada para una sencilla boda de unos campesinos de Galilea, en el poblado de Caná, aunque es cierto un hecho: de ordinario la boda comenzaba el miércoles en la tarde hasta el inicio del sábado, pero algunos la prolongaban hasta ocho días, yendo a la casa de la celebración todos los días al caer el sol y pasar juntos buena parte de la noche.

Recordemos cómo para muchos judíos el arribo del Mesías sería festejado por Dios con una inmensa fiesta de bodas, en ella el novio sería Dios, y la novia el pueblo de Israel. Dios se casaría con su pueblo, y a partir de ese momento lo cuidaría y serviría con amor eterno, y ya no lo dejaría a su suerte. Fue también el anuncio de la profecía de Isaías: “*Como un joven se casa con su novia, así se casará tu creador contigo; el gozo del esposo por su novia, sentirá Dios por ti*” (Is 62,5). También de Oseas: “*Yo te haré mi esposa, Israel, para siempre; me casaré contigo porque te amo con mis entrañas; tú te unirás al Señor*” (Os 2,21-22).

Del mismo modo, esta fiesta de bodas se caracteriza por la gran abundancia de vino: “*Aquel día, por los montes y colinas fluirá el vino como agua*” (Am 9,13). “*Aquel día el Señor ofrecerá a todos los pueblos un banquete con vinos exquisitos y abundantes*” (Is 25,6). “*Aquel día habrá una cosecha enorme de trigo, y las bodegas rebosarán de vino*” (Jl 2,24). Incluso un libro apócrifo de esa época, al hablar de la Boda del Mesías, dice: “*Ese día, cada tronco de la vid tendrá 1.000 ramas, cada rama tendrá 1.000 uvas, y cada uva dará 500 litros de vino*” (2Baruc 29,5).

Por lo tanto, Jesús con este signo del vino abundante, relee con pleno sentido la boda de Dios con Israel. Esta fiesta ya empezó con Jesús y nada nuevo se debe esperar. Jesús es el Mesías esperado, el enviado de Dios, él trae el vino abundante, por lo tanto, los últimos tiempos ya comenzaron.

¹⁶ Las tinajas rebosan en su contenido, pero además, el vino no sólo es sobreabundante, sino también de la mejor calidad. Cf., J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús Histórico*, Verbo Divino, Navarra 2000, 1080; J. BLANK, *El Evangelio Según San Juan*, o.c., 197; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (I)*, o.c., 188.

Los ritos y prácticas judías (*el agua estaba en las tinajas de piedra utilizadas por los judíos para sus purificaciones*) perdieron su valor; han quedado ahora reemplazadas por el vino abundante de Jesús (La Eucaristía cristiana).

A pesar de las anteriores precisiones la cantidad de vino permanece como un dato exorbitante. Pero, de hecho, en este detalle se centra el interés del narrador. *La oferta de Jesús es sobreabundante*, no es tacaña, ni limitada, ni restringida, ni avara... todos los recipientes encontrados en la casa y en sus inmediaciones fueron llenos hasta el borde. Incluso la sobreabundancia inaudita contrasta con el pedido: “*Ya no tienen vino*” (Jn 2,2). Con el vino donado por Jesús, se superó con creces la ansiosa expectativa y toda humana previsión. El signo del vino generoso (Jn 2,1-12) y el signo de los panes abundantes (Jn 6,1-15) tienen como punto nodal un criterio divino: *Jesús (Dios) siempre nos da más de lo necesario*.

La gloria de Dios revelada por Jesús aquí está marcada por la sobreabundancia, pero al mismo tiempo descubre un motivo esencial y la forma privilegiada de la entera historia de la salvación. Este proyecto es bondad abundante, gracia misericordiosa, y regalo de Dios. Estamos delante de la definición más dicente de la historia de la salvación: *lo único necesario en la Revelación es la sobreabundancia*.

Un vino sobreabundante y a la vez de la mejor calidad (excelente)

Pero tampoco los comentarios respecto a la sobreabundancia del vino generoso agotan la exposición del argumento dentro del pensamiento del evangelista, en Juan 2,1-12. Para el narrador no es suficiente constatar la sobreabundancia del vino. Importa mucho además hacer bien notable y visible este vino. Por eso el relato nos lanza ahora a contemplar la calidad y las cualidades de este vino.

Para alcanzar este objetivo nos coloca delante de un personaje. El fragmento bíblico introduce a propósito en el escenario al “*architriklinos*”¹⁷

¹⁷ *Architriklinos* en griego. El Maestresala Jn 2,8-9 (dos veces): el encargado de organizar la fiesta. Martín Lutero traduce: “*Speisemeister*” (encargado del menú de un banquete). En la lengua castellana, “*maestresala*” es una expresión caída en desuso. Era el criado

(maestresala o maestro de mesa), es decir, el responsable de ordenar la fiesta. Según Martín Lutero, este hombre es el “*encargado de organizar el menú*”. Este protagonista supervisa los alimentos de la fiesta y sobre todo la mezcla del vino. El texto del Cuarto Evangelio nos lo presenta así:

El encargado de la fiesta probó el agua convertida en vino, sin saber de dónde venía. Por eso llamó al esposo y le dijo: todo hombre sirve primero el mejor vino, y cuando los invitados están bebidos, se sirve el vino inferior. Tú en cambio has guardado el vino mejor para el final (Jn 2,9-10).

El “architríklinos” no sabe de dónde proviene el vino con el cual se colman las cisternas de piedra hasta el borde. Además, con justa razón por ser el responsable de la fiesta, se extraña de saber de este vino mejor sólo en este instante; en cierta medida se siente autorizado para formular un reclamo a los recién casados.

De otro lado, la regla para servir el vino (el vino mejor se sirve al inicio de la fiesta y no al final), tiene dentro del relato, la función de resaltar con tacto y sin mayores aspavientos, pero de manera inequívoca, cómo el vino último servido en esta fiesta es un vino bueno, excelente y de la mejor calidad. En este caso, como quizá en toda la historia de la revelación, lo mejor está al final, aunque se degusta desde ya. La comprensión correcta exige poner en relación directa esta sobreabundancia del vino con su excelente e inmejorable calidad, y a su vez, ambos atributos (cantidad y calidad) con el significado de la gloria de Jesús el Cristo, en Juan 2,11.

Con base en el vino abundante y generoso, queda al descubierto cómo la “gloria de Dios” no permanece fuera de la creación, en un íntimo imaginario mundo suprasensible o meramente espiritual, en la trascendencia, sin ninguna vinculación con esta historia. Al contrario, la gloria en Juan 2,1-12, es visible, palpable, eficaz, incluso se puede probar y gustar. Esta gloria yace concreta, real, terrena y por esa misma razón relea la apreciación profética de Isaías. La gloria de Jesús es sobreabundante y de una calidad excelente, es decir, la mejor.

principal, jefe de los criados, quien asistía a la mesa de su señor; en ocasiones disponía el orden de los platos y de las bebidas, aunque su misión era probarlos antes de presentarlos a la mesa (Jn 2,8-9).

El encuentro entre Antiguo y Nuevo Testamento en torno a “la gloria”

Para la profecía de Isaías, en el Antiguo Testamento, la gloria de Dios en verdad tenía los atributos mencionados, *era real, concreta y terrena*, pero sólo alcanzaría este nivel “al final de los tiempos”. Por eso al juntar la profecía de Isaías con Juan 2,1-12, hallamos ahora otra novedad esencial. *En Jesús se aprecia “el final de los tiempos”*, en el signo del vino, se ve, se palpa, se degusta la gloria de Dios, así como los invitados a una fiesta disfrutaban el excelente vino y lo saborean mucho mejor, no al comienzo, sino al final de la fiesta.

Cuando la profecía de Isaías usa el vocablo “ver” para referirse a la gloria no utilizó un verbo sin más, al contrario, en ese contraste con el signo del vino generoso (Juan 2,1-12) enfatiza la historicidad de esta revelación divina.

Todos *verán la gloria* del Señor, la majestad de nuestro Dios (Is 35,2).

Entonces mostrará el Señor *su gloria*, y *la verán* todos los hombres. El Señor mismo lo ha dicho (Is 40,5).

Las naciones verán tu salvación, todos los reyes *verán tu gloria* (Is 62,2).

Entonces vendré yo mismo a reunir a todos los pueblos y naciones, y vendrán y *verán mi gloria* (Is 66,18). Cfr. Is 60,1.5.

Y por su lado el autor del Cuarto Evangelio asumió como propia dicha expresión no sólo porque estaba en la tradición del Antiguo Testamento (profecía de Isaías), sino porque él mismo era testigo de esta realidad: palpaba y degustaba en su devenir creyente esta gloria¹⁸.

Y hemos *visto su gloria*, la gloria que recibió del Padre, por ser Hijo único, pleno de gracia y de verdad (Jn 1,14).

¹⁸ A. JAUBERT, *El Evangelio según San Juan, o.c.*, 36; J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., 1085.

Isaías dijo esto porque *había visto la gloria de Jesús* y hablaba de él (Jn 11,41).

Estas referencias bíblicas permiten no sólo corroborar las afirmaciones de los párrafos anteriores, también nos impulsan a dar un paso hacia delante en nuestra aprehensión del texto. El signo del vino abundante y generoso, en una boda de campesinos en el poblado de Caná de Galilea, nos revela no sólo la gloria de Dios, sino también la de Jesús, quien es Hijo y se encuentra desde el principio con el Padre (Jn 1,1). Pero hay más, porque al mismo tiempo, el presente relato pone al descubierto la imponente, palmaria y visible penetración de esta gloria en la historia.

Ahora bien, irrumpe no en cualquier historia, sino en la historia del pueblo de Dios (s. I dC), en la historia de Israel, a quien ahora, con el ministerio de Jesús se le dona la plenitud última y definitiva de la “gloria del Señor”.

La gloria de Jesús en la hora del Padre

De acuerdo con Juan 2,11, el signo está en función de la gloria y de la fe de los discípulos. Ya tenemos vino sobreabundante y de la mejor calidad, ambos criterios en relación con la patente gloria de Dios en esta historia.

Pero en el relato hay un quiebre un tanto enigmático ¿Cómo explicar la cantidad y la calidad del vino frente a la frase “*aún no ha llegado mi hora*”? ¿Cómo relacionar el signo del vino con el retraso de “esta hora de Jesús”? En la economía del relato este argumento aún se encuentra sin una precisión plausible¹⁹.

Según la narración, la frase sobre “la hora de Jesús” nace de una observación formulada por la madre del Maestro, quien hace notar a su Hijo la falta del vino en la fiesta de boda:

¹⁹ Esta frase, traducida aquí según el orden de las palabras griegas, presenta en su literalidad una oscuridad. El griego “*οὐποέκει he hora mou*” puede ser una afirmación-negativa: “*no ha llegado todavía mi hora*”, o bien, una frase interrogativa: “*¿no ha llegado todavía mi hora?*”. Como los manuscritos no señalan ninguna puntuación, la opción depende de la interpretación dada al texto y al contexto. Las traducciones optan en su mayor parte por la aserción negativa. Cf., X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (I)*, o.c.

Tres días después, hubo una boda en Caná de Galilea. La madre de Jesús estaba allí, y Jesús y sus discípulos fueron también invitados a la boda. Se acabó el vino y la madre de Jesús le dijo: ya no tienen vino. Jesús le contestó: ¿Qué tengo por (de) hacer contigo, ¡Oh mujer!? No ha llegado aún mi hora (Jn 2,1-4). (La frase final corresponde a una traducción bastante literal).

Sin duda, la respuesta de Jesús a su mamá aparece un tanto enigmática. Y el inconveniente de esta frase está no sólo en la rudeza de la contestación de Jesús, a un ser tan querido como lo es la madre, cuando formula una petición de por sí llena de buenas intenciones, pues no hace una solicitud para el beneficio personal sino para el bienestar de la comunidad. El ‘pero’ se halla también en la afirmación de Jesús: “*No ha llegado aún mi hora*”, pero para el colmo de los contrastes, a pesar de esa negativa, el Hijo obra de todos modos el “signo” y lo realiza enseguida, delante de la madre y de manera más bien inmediata. Además, si Jesús realiza el signo del vino abundante, entonces su hora por lo menos ya comenzó con esa obra de misericordia.

Algunos estudiosos del pasaje de Juan 2,1-12 sugieren eliminar, con un cambio, la tensión de esta expresión dentro del relato, transformar en interrogativa la frase afirmativa como la hallamos de ordinario en las traducciones bíblicas (la gramática griega permitiría esa interpretación). Y sonaría así: “*¿No ha llegado aún mi hora?*”. Pero con este cambio la dificultad permanece, porque el problema no se halla al final del diálogo sino en la primera parte de la frase, en las expresiones rudas: “*¿Qué tengo por (de) hacer contigo ¡Oh mujer!?*”

II. La hora de Jesús en el Cuarto Evangelio

Cuando nos aproximamos al Cuarto Evangelio, de manera especial a los relatos de la pasión de Jesús, descubrimos cómo “la hora”, “mi hora” representa el momento de la “glorificación del Maestro”, el cual coincide, según el evangelista, con el levantamiento del Cristo en la cruz²⁰.

²⁰ Existen algunos otros textos del Cuarto Evangelio sobre la hora de Jesús: Jn 7, 30; 8, 20; 12, 23; 12, 27; 16, 32; 19, 27; 4, 21-23; 5, 25-28. Cf., J. P. MEIER, *Un juicio marginal...*, o.c., 1076.

Sabiendo Jesús que había llegado *su hora* de pasar de este mundo al Padre (Jn 13,1).

Padre: *ha llegado la hora*; glorifica a tu Hijo para que también él te glorifique a ti (Jn 17,1).

Ha llegado la hora en la cual va a ser glorificado el hijo del hombre. En verdad, en verdad les digo, si el grano de trigo cae en la tierra y no muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto (Jn 12,23-24).

Para el Cuarto Evangelio, la cruz, la muerte y la resurrección de Jesús constituyen una paradójica unidad, pues allí se encuentran la muerte y la vida, mejor aún, de la muerte surge la vida y la vida resucitada asume la muerte violenta. Por lo tanto, la hora en Jn 2,4 no ha llegado aún porque todavía no estamos en la cruz, pero no es menos cierto otro dato, en el signo del vino abundante, estamos delante de un “anticipo” (aunque en sí mismo el signo es completo) lleno de la mejor calidad y bien evidente, de la “hora” del Maestro.

Sin embargo, mientras avanzamos, permanece un interrogante: *¿Por qué Jesús primero rechaza la petición de su mamá y luego, de todos modos, realiza el signo?* Tal vez nos ayude una situación parecida, en el mismo evangelio, donde encontramos numerosas semejanzas, pero a la vez algunas diferencias. Se trata de una escena en Juan 7.

Jesús andaba por Galilea. No quería estar en Judea, porque allí los judíos lo buscaban para matarlo. Se acercaba la fiesta de las enramadas... y los hermanos le dijeron a Jesús: No te quedes aquí, sube a la fiesta, a Judea, para que tus seguidores vean también allá cuanto haces aquí... Jesús les dijo: *aún no ha llegado mi hora* (Jn 7,1-6).

Jesús les dijo: vayan ustedes a la fiesta; yo no voy, porque todavía no se ha completado mi tiempo (kairós). Les dijo esto y él se quedó en Galilea (Jn 7,8-9).

Pero después que se fueron sus hermanos, también Jesús fue a la fiesta, aunque no se exponía de manera pública, sino casi en secreto (Jn 7,10).

Hacia la mitad de la fiesta, Jesús entró en el templo (de Jerusalén) y comenzó a enseñar (Jn 7,14).

Pues ahí está, hablando en público, y nadie le dice nada (Jn 7,26).

Según este pasaje de Juan 7, los hermanos (parientes y familia) le piden a Jesús una obra pública y él da una respuesta no sólo negativa sino bastante ruda, como en Juan 2,4. No habla de la “hora” sino del tiempo (kairós), pero en el contexto las expresiones se relacionan porque “kairós” es el tiempo significativo, el tiempo del momento justo.

La primera semana (el tiempo) en el Cuarto Evangelio

En algunos pasajes del Cuarto Evangelio la dinámica del tiempo como “cros” (el tiempo del reloj) se halla en relación con el tiempo significativo (kairós, en griego).

Y al día tercero, hubo una boda en Caná de Galilea... (Jn 2,1).

Pero, en este momento, cabe una pregunta en Juan 2,1: *¿Al tercer día, después de cuál evento?*²¹ De inmediato el interrogante nos devuelve a Juan 1. Y allí la mención del tiempo comienza en Juan 1,29.

Al día siguiente Juan (Bautista) vio a Jesús... (Jn 1,29).

El día anterior, al mencionado aquí, Juan Bautista ha dado testimonio de su identidad delante de las autoridades judías y con claridad ha dicho: *“yo no soy el Mesías”* (Juan 1,20). En el segundo día, *Juan ve a Jesús*; se trata de una manera de mostrar el progreso de la revelación. Ya tenemos en nuestras cuentas cronológicas “dos días”.

²¹ No carece de significado esta manifestación al tercer día. El “tercer día” en la tradición cristiana era, desde los primeros tiempos, el día en el cual Cristo manifestó su gloria en la resurrección de entre los muertos. Concuera con el punto de vista de este evangelista, según el cual, todo el servicio diaconal del Verbo encarnado posee el sentido del “tercer día de su gloria”. Cf., J. P. MEIER, *Un juicio marginal...*, o.c., 1074; C. H. DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 2004, 348.

Al día siguiente, Juan estaba allí otra vez con dos de sus discípulos... (Juan 1,35).

En este tercer día, mientras progresa la revelación, Juan Bautista les muestra a sus discípulos “*el Cordero de Dios*”. Esta identificación lleva a los discípulos a dejar al Bautista y seguir detrás del nuevo Maestro.

Ya en el cuarto día, de esta primera semana, dice el texto:

Al día siguiente, Jesús decidió ir a la región de Galilea. Encontró a Felipe y le dijo: Sígueme (Juan 1,43).

Jesús en persona se traslada de Judea a Galilea, y llama al seguimiento a Felipe, quien será uno de sus discípulos. Sin duda el texto nos menciona un tiempo cronológico pero con un profundo contenido significativo porque la revelación progresa y en orden al discipulado.

En este momento aparece Juan 2,1, con la mención de “tres días después (del día cuarto)...”. Los tres días están en relación con el comienzo del discipulado en este evangelio, por eso esta mención de tres días sirve para completar, entre Juan 1 y Juan 2, *un total de siete (7) días*, para referir no sólo el tiempo de *una semana*, sino un tiempo completo, pues abarca siete jornadas. No olvidemos cómo el número siete posee entre los judíos un sentido de tiempo completo, porque el número siete resulta de la suma del tiempo (pasado-presente-futuro: 3) y del espacio (norte, sur, este, oeste: 4). Cuando se unen tiempo y espacio tenemos delante la realidad completa perceptible en esta historia y dentro de la creación.

El tiempo cronológico se transforma en tiempo “*kairós*”, esta primera semana marca el inicio del Cuarto Evangelio, comienzan los tiempos nuevos, la nueva semana de la creación, y ella culmina con el signo del vino abundante en Caná y, a pesar de este sentido, es apenas la cuota inicial de la “hora” de Jesús. Desde el comienzo hay abundancia, nos resta esperar un final desbordante. La hora de Jesús está en juego.

La voluntad de Dios y no el querer de los intereses humanos

Otro elemento común entre Juan 7 y Juan 2 se halla en la procedencia de la petición, en ambos casos, proviene de la familia, en Jn 7, de los hermanos

de Jesús, en la boda de Caná, Jn 2, la petición la formuló la madre. Con su respuesta, es decir, con sus palabras, Jesús rechaza condescender al deseo y a la petición de la familia, pero, como una paradoja, después hace cuanto le fue pedido al inicio y lo realiza con creces, porque en Juan 7, Jesús va a la fiesta a Jerusalén, se revela en público, y ejerce su servicio delante de todos (Jn 7,14.26).

En ambos casos Jesús hizo aquello pedido por sus familiares (la Madre, los hermanos), aunque él, al principio y de manera formal, se opuso a la petición con un rechazo taxativo. Estos datos poseen quizá un solo sentido: el comienzo y la realización de la hora en el ministerio de Jesús no viene en conexión ni estrecha ni dependiente con la carne y con la sangre. La hora de su servicio a la humanidad no nace de intereses humanos, *sólo responde a la voluntad de Dios, es decir, al plan salvador del Padre.*

La frase de Jesús a su mamá: *“aún no ha llegado mi hora”* muestra de manera tajante cómo el Maestro, en su praxis, no se deja determinar por las condiciones humanas, sino sólo por la voluntad de su Padre. Jesús lleva adelante su obra no según sus humanos intereses sino a partir del querer de Dios.

Jesús les dijo: les aseguro que el Hijo de Dios no puede hacer nada por su propia cuenta; sólo hace lo que ve hacer al Padre. *Todo lo que hace el Padre de manera igual lo hace el Hijo* (Jn 5,19).

Jesús entonces no sigue su voluntad personal, sino la voluntad de quien lo envió.

Yo no puedo hacer nada por mi cuenta. Juzgo según el Padre me ordena, y mi juicio es justo, pues no trato de hacer *mi voluntad sino la voluntad de quien me envió* (Jn 5,30).

Mi alimento es *hacer la voluntad* de quien me envió y llevar hasta el final su obra (Jn 4,34).

Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino para *hacer la voluntad de quien me envió*. Y esta es la voluntad de quien me envió: que no pierda a ninguno de quienes me ha dado, sino que los rescite en el último día. Porque esta es *la voluntad de mi Padre*: que quien con-

templa al Hijo y crea en Él, tenga vida eterna; y que yo le resucité en el último día (Jn 6,38-40).

Cuando yo estaba con ellos en este mundo, los cuidaba y los protegía con la fuerza de tu nombre, el nombre que me has dado. Y ninguno de ellos se perdió (Jn 17,12).

Esta voluntad del Padre, a la cual Jesús se confía por entero, no es de hecho un principio formal o un planteamiento filosófico elocuente, cuyo efecto es esporádico. La voluntad del Padre corre a través de la praxis efectiva y sanadora de Jesús; se encuentra en estrecha relación con el plan salvador de Dios para los seres humanos en esta creación, en las relaciones del Padre con el mundo y con la historia. La voluntad de Dios, su intención de salvación con una comunidad de hermanos y hermanas donde se eliminan las diferencias, se identifica con el plan de Dios para el mundo y para Israel.

De acuerdo con la cita de Juan 4,34: *“Mi alimento es hacer la voluntad de quien me envió y llevar hasta el final su obra”*, nos descubre un paralelo importante entre “hacer”, es decir, implica una praxis, una actividad, una acción... “la voluntad”, de quien envió a Jesús, es decir, el Padre... y culminar la “obra”, se trata de la obra de Dios. Aquí se puede ver cómo esta voluntad de Dios no es un principio formal ni una idea, es, por el contrario, una “actividad”, una “acción”, una “praxis”.

III. La “Pistis” (La Fe) en el Cuarto Evangelio (Jn 2,11)

Ya desde el Antiguo Testamento Dios quería un pueblo; los detalles de esa voluntad quedan revelados aquí por medio de Jesús y en él. La gloria del Señor, tangible en los signos del Cuarto Evangelio, tiene como su cometido esencial despertar la fe de los discípulos, como una opción para ser salvados. Esta propuesta arroja al entero Israel, pero va más allá de Israel en cuanto engloba a todas las gentes.

El Dios de la Biblia nunca se impone a la fuerza, ni obliga a nadie a aceptarlo, la gloria del Padre sólo se inserta en el mundo cuando es “acogida”, cuando se “cree” en ella. Quienes asumen esta actitud de aceptación son guiados y recogidos por Dios. Pero es claro un dato: *no todos creen, incluso*

algunos rechazan la propuesta y hay quienes lo hacen con violencia. De hecho, las autoridades judías y romanas, asesinaron a Jesús el Cristo.

Desde la lectura de los evangelios, esta muerte de Jesús entra en el proyecto del Padre, hace parte de la voluntad divina en cuanto la muerte del “Hijo de Dios” es el “lugar” donde, como una paradoja, la gloria, la hora y la salvación dividen al mundo y muestran un abismo.

Dios nos ama (*agápê*)²² y nos da a su Hijo, hasta el último aliento, para enseñarnos cómo llevar adelante una vida con trascendencia divina; a los seres humanos nos corresponde una opción, una respuesta... o asumimos el proyecto o lo rechazamos, en este instante se crea una distancia o una proximidad con Jesús. La opción genera una “praxis”, una acción, por eso Jesús al asumir el plan del Padre, comienza una “actividad”, cumple con el trabajo de Dios.

Yo te glorificado aquí en el mundo, pues he llevado hasta la meta la obra que tú me confiaste hacer (Jn 17,4).

Cuando volvemos al signo del vino (Jn 2,1-12), comprobamos cómo aquí en sentido estricto, en el inicio de la “hora de Jesús” comienza a su vez la “**gran acción de Dios**” en su Hijo. Dios le revela a Israel (a los judíos) su gloria, tangible, palpable, por eso se puede degustar en el vino abundante y de excelente calidad; esta es la manera de releer con sentido de plenitud y desde Jesús, las profecías del Antiguo Testamento.

De otro lado, Dios revela su gloria en el Hijo. En apariencia asoma una contradicción pues el evangelista habla de la gloria de la “Palabra” en Dios (Jn 1,1), pero a la vez, esa “Palabra” se hace humanidad (Jn 1,14). El texto cita: Cielo-tierra; gloria-humanidad; kenosis-honor; exaltación-humillación... por eso se ve aquí una posible paradoja.

Sin embargo, aquí no hay discordancia, más bien el evangelista nos hace caer en cuenta de un detalle. Ante Jesús no podemos permanecer indiferentes, el contacto con él provoca la elección, el sí o el no a su persona. Y estas opciones generan divisiones y en ocasiones abismos casi insalvables. Muchas personas creyentes se reúnen como nuevo pueblo de Dios en torno a Jesús, otros permanecen como campo de siembra y evangelización. A

²² G. SCHNEIDER, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Diccionario Exegético...*, o.c.

partir de ese momento se crea una distancia, un abismo, tan grande como la separación entre cielo y tierra, de acuerdo con la imagen del mundo antiguo.

Y este mismo criterio lo usa también el Cuarto Evangelio en el relato de Juan 2,1-12. Una vez se percibe la sobreabundancia del vino, su calidad excelente, el maravilloso sabor de la gloria de Dios... viene el momento de las decisiones. Por eso la narración nos presenta ahora una neta división entre *quienes “creen”* en el signo y ven allí la gloria de Dios, y entre *quienes no comprenden* en verdad el sentido del suceso.

El maestresala, los discípulos y la madre de Jesús

El maestro responsable de la mesa en nuestro relato, es a la vez el prototipo de quienes están presentes de manera directa e implicados en toda la brega de la fiesta, pueden degustar la gloria de Dios en este vino copioso y de sabor inmejorable, pero no saben de dónde proviene²³.

El maestresala probó el agua convertida en vino, *sin saber de dónde venía*; los diáconos (servidores) sí lo sabían pues ellos habían sacado el agua (Jn 2,9).

El “architríklinos” (encargado de la fiesta) pertenece al grupo de quienes escuchan, prueban el vino, ven... *pero no alcanzan a comprender*, no saben reconocer, no disciernen. Este dato choca de frente con el comentario del evangelista respecto a los discípulos de Jesús.

... y sus discípulos creyeron (*pisteuô*, en griego) en Jesús (Jn 2,11).

De los discípulos el texto dice de manera explícita “*creyeron en Jesús*” (del verbo griego, procede la palabra “*pistis*”: La fe). Por lo tanto con ellos, con los seguidores fieles del Maestro, comienza a reunirse el verdadero pueblo de Dios. Ellos perciben los signos, acogen la gloria y la hacen creíble. Porque los discípulos creen, gracias a ellos, la gloria de Dios, de hecho,

²³ J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., 1077.

se impone en el mundo, empieza a hacer carrera y los seguidores del maestro reciben la plenitud de la gloria del Señor Jesús.

De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia (Jn 1,16).

Los discípulos creen en su Maestro, creen en Jesús, por eso ya no actúan más en razón de sus intereses y proyectos humanos, al contrario, como el Señor, se adentran cada vez más y se dejan permear hasta lo más profundo de su ser por la voluntad del Padre. Ellos no realizan sus humanas previsiones, sino de manera exclusiva el plan de Dios. Con base en estos datos, el mismo evangelio hace una afirmación significativa al respecto:

Pero a quienes *lo recibieron y creyeron en su nombre*, les concedió el privilegio de llegar a ser hijos de Dios. Y son hijos de Dios, *no por la sangre ni por voluntad de la carne, ni por voluntad de los hombres* (naturaleza y deseos humanos) sino porque Dios los ha engendrado (Juan 1,12-13).

Sólo cuando ahondamos en estas dimensiones del relato del vino abundante en Caná de Galilea, tiene sentido preguntar por el papel de la Madre de Jesús, la Santísima Virgen, en la economía integral del pasaje.

Ante todo, ella no hace parte del grupo incrédulo, ni de quienes están envueltos en el suceso, en toda la historia del asunto, sin comprender los eventos salvadores. La Madre de Jesús sabe de dónde proviene el vino.

La madre de Jesús dijo a los diáconos (a quienes estaban sirviendo) *haced lo que él os diga* (Juan 2,5).

Pero en este relato, tampoco se identifica a la Madre de Jesús como quien pertenece al grupo creyente a la manera de los seguidores. Sólo de los discípulos se dice: *creyeron en Jesús*. Y este hecho nos obliga a profundizar en el argumento porque el evangelio nos ofrece otro elemento de reflexión²⁴.

²⁴ La madre de Jesús está presente en este signo inaugural, y estará en el último (la Cruz). En ambas ocasiones Jesús la llama "mujer" (2,4; 19,26). El término "mujer", usado aquí es vocativo, evoca el primer evangelio para la humanidad, en Gen 3, 15, un texto ca-

Después de este suceso Jesús se fue a Cafarnaúm en compañía de su madre, de sus hermanos y de sus discípulos; y allí estuvieron unos cuantos días (Juan 2,12).

El grupo presente en Caná involucra a Jesús, a su madre, a sus hermanos (parientes), pero en la frase conclusiva de Juan 2,11, al mencionar quiénes creen en Jesús sólo se cita a los discípulos. De aquí tampoco se puede extraer como conclusión una actitud de incredulidad de la mamá de Jesús en su momento histórico respecto a su hijo. Más bien, debemos ir más allá y formular una pregunta diferente *¿Cuál es la función de la Madre de Jesús en este relato de Juan 2,1-12?*

Por la presencia de la Madre en el signo del vino sobreabundante vienen a ser claros al menos dos elementos esenciales: ante todo, ella pone al descubierto el inicio de la hora de su Hijo, no cuando a Jesús le parece, sino cuando los otros, en este caso los recién casados, tienen una importante necesidad y están *“ad portas”* de pasar una terrible vergüenza.

En segundo lugar, por la Madre de Jesús, vemos cómo la hora de Dios no coincide de manera exacta con la hora de los seres humanos, sin entrar tampoco de hecho en contradicción. La voluntad de Dios no se identifica con la voluntad del hombre, pero no siempre se oponen. Aquí se entiende la respuesta, hasta ahora un poco brusca, de Jesús a su mamá, cuando ella le pide actuar en esa boda.

Así la petición sea formulada por el ser más querido aquí en la tierra (la madre), o por los hermanos como en Juan 7,3, dicho pedido no está por encima de la voluntad del Padre²⁵. Por la presencia de la mamá en Caná de Galilea, conocemos a quienes creen y a quienes poco comprenden del asunto. Con quienes creen se comienza a reunir el verdadero pueblo de Israel, y los nuevos parientes de Jesús no vienen ni de la carne, ni de la sangre, sino de quienes cumplen la voluntad de Dios.

Cuando el Padre crea su pueblo nuevo, supera los límites de la familia natural, de la parentela, de las naciones, de la sociedad... aquellos vínculos

paz de adquirir pleno sentido cuando se lee desde Jn 19, 25-27. Cf., J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., 1077; Cf., T. OKURE, en: W. FARMER, *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Navarra 2005, 1333.

²⁵ Cf., J. P. MEIER, *Un judío marginal...*, o.c., 325.

amparados sólo en lazos biológicos (Cfr. Mc 10,28-30; Mt 23,8-9). Esta perspectiva es similar en su dirección a la propuesta de Mc 3,20-35 donde Jesús proclama la nueva familia del Reinado de Dios. En agudo contraste con los lazos de sangre, de la carne y de la parentela, Jesús presenta a quienes cumplen la voluntad de Dios como su hermano, su hermana y su madre (Mc 3,33-35)²⁶.

La madre de Jesús encarna el Antiguo Israel

Dentro de la economía de Juan 2,1-12, la Madre de Jesús representa no tanto al creyente (los discípulos, nuevo pueblo de Dios), ni tampoco a quienes están allí sin saber del asunto como el maestra sala, sino a quienes como familiares de Jesús por la carne y por la sangre (en este caso la mamá y en Juan 7,3 los hermanos) aún no han dado el salto a la nueva familia de Jesús, conformada a partir de su aplicación a la voluntad del Padre.

Por lo anterior, el texto del Cuarto Evangelio nunca nos regala el nombre de la Madre de Jesús, porque le interesa el anonimato para transformarla en una categoría comunitaria, es decir, colectiva. La mamá del Maestro identifica y representa a quienes como mayoría están vinculados con Jesús por los lazos de sangre (los judíos, el Antiguo Testamento, quienes esperan al Mesías, el pueblo antiguo...). Ella escucha la Palabra, se deja corregir... pero también tiene el valor de decir a los servidores: *haced como él diga* (Cfr. Juan 2,5).

La Madre de Jesús es la única convencida de una verdad: *su hijo va a actuar*²⁷. Ella espera la obra de su hijo y sólo ella aguarda esa manifestación inmediata, ella intuye esta plenitud cuya irrupción se hace patente en el mundo gracias a su hijo, Jesús. Por eso la Madre aquí significa no sólo al antiguo Israel, al pueblo del viejo testamento, sino a aquel Israel capaz

²⁶ Cf., T. ODEN - C. HALL, *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica: Nuevo Testamento 2 Evangelio Según San Marcos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 102.

²⁷ Sin duda la madre llama la atención de su hijo Jesús, sobre aquella situación crítica (no hay vino en la fiesta). En otras escenas (Jn 5, 5-7; 6, 5-9; 11,21), se presentan otras necesidades humanas insolubles, pero no se pide ni se espera, a toda costa, la intervención del Maestro. Aquí en Jn 2, 1-12, la Madre, sin embargo, espera una respuesta o una acción de Jesús su hijo. Cf., R. BROWN, *El Evangelio según Juan (I-II)*, Cristiandad, Madrid 1979, 289.

de salir con prontitud y lleno de esperanza al encuentro del Mesías, para dejarse reunir por Dios desde la fe y constituirse en el nuevo pueblo de Dios. El nuevo Israel se encuentra en una actitud de espera intrépida, en el umbral de la nueva experiencia, cuyo desarrollo ya se percibe.

La validez de esta exégesis se corrobora con el otro texto del Cuarto Evangelio donde aparece de nuevo la Madre de Jesús:

Estaban junto a la cruz de Jesús su *madre* y la hermana de su *madre*, María de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su *madre* y al *discípulo* a quien amaba, que estaba allí, dijo a su *madre*: *Mujer*, mira ahí a tu hijo. Después dice al *discípulo*: mira ahí a tu *madre*. Y desde aquella hora el *discípulo* la asumió como propia (Juan 19,25-27).

En torno a la cruz de Jesús se reúne el nuevo pueblo: cuatro soldados (los cuatro puntos cardinales: Juan 19,23); cuatro mujeres (Juan 19,25); tres crucificados (Jesús y otros dos, Juan 19,18) y el discípulo a quien Jesús amaba (Juan 19,26), en total doce personas, bien dispares pero unidas en una cruz victoriosa, junto a un crucificado capaz de resucitar.

Con esta perspectiva, el Israel cuya figura está presente en el Cuarto Evangelio en la persona de la Madre de Jesús (cinco veces en este pasaje), es asumido y recibido aquí, en la cruz, por la nueva comunidad y bajo la protección del discípulo a quien Jesús amaba.

En el Cuarto Evangelio este discípulo puede recostarse en el pecho del Señor, está en la cruz, cree en la resurrección sin ver, es el primero en reconocer al resucitado, está embebido en el amor de agápê... él personifica la gracia de la fe y el conocimiento verdadero, es decir, a quienes oramos el texto. El discípulo a quien Jesús amaba representa el paradigma del Nuevo Testamento, de las comunidades y el nuevo pueblo cuyo inicio se encuentra en Jesús. Aquí en la cruz se vuelven a reunir el Antiguo y el Nuevo Testamento, el pueblo arcaico con la nueva comunidad.

IV. El signo del vino sobreabundante es apenas el inicio

Sin duda la narración tiene un alcance para muchos impensable. La frase de Juan 2,11, dicho esencial para el pasaje, al hablar del signo, dice: es el

comienzo (en griego: *arche*), el inicio de un nacimiento, el principio de una realidad mucho más grande, el primer signo de cuantos Jesús realizará. Llama la atención una inauguración colmada de tanta sobreabundancia y calidad. Pero señala sólo el estreno. El proyecto de Jesús aunque empieza en Caná sigue adelante y acompaña el íntegro servicio diaconal de Jesús. Por eso el autor del Cuarto Evangelio se atreve a decir:

Jesús hizo otros muchos signos delante de sus discípulos los cuales no están escritos en este libro. Pero éstos ha sido escritos *para que creáis* que Jesús es el Mesías (el Cristo), el Hijo de Dios *y creyendo*, tengáis vida en su nombre (Juan 20,30-31).

La riqueza de los signos realizados por Jesús no se puede medir. La segunda conclusión del Cuarto Evangelio, en Juan 21, un capítulo considerado por la mayoría de los estudiosos como de inserción tardía en el conjunto de la obra, trae una frase precisa:

Jesús hizo muchas otras obras; tantas que, si se escribieran una por una, creo que no cabrían en todo el mundo los libros que podrían escribirse (Juan 21,25).

De esta sobreabundancia de signos el autor y la comunidad responsable del Cuarto Evangelio escogieron, como ya se dijo, “siete” signos. Estos signos por lo tanto transparentan, revelan y descubren la plenitud de la “gloria del Señor”. Más adelante los discípulos, en el signo del pan sobreabundante (Juan 6,1-15) recogen las partes no consumidas y llenan con ellas “doce canastos” rebosantes (Juan 6,13). Jesús, quien es la resurrección y la vida, al devolverle la existencia a Lázaro (Juan 11,1-44), muestra cómo aquí y ahora, hay resurrección y vida eterna (Juan 11,25-27; 5,24; 1Juan 3,14); con Jesús se pasa de la muerte a la vida.

Jesús es el Cristo, del cielo y de la tierra

En sentido estricto el relato no se cierra ni hay en él una conclusión, al contrario, todas las puertas y las ventanas quedan abiertas, no para mirar

estos marcos sino todo el paisaje y el horizonte visible desde allí. El Cuarto Evangelio tal vez no podría decirlo de otro modo, ni de una manera más clara: *Jesús llevó hasta la meta el plan salvador de su Padre*. Reveló en su persona, en los signos abundantes y generosos la gloria de Dios, y al revelarla la compartió con sus discípulos quienes se contagiaron fascinados con esta manifestación divina en la historia nuestra.

Los discípulos, los seguidores de Jesús, de ayer, de hoy y de siempre, han recibido como creyentes, por la plenitud de la gloria del Padre, “*gracia sobre gracia*” (Juan 1,16). En verdad esa gloria tiene su origen en Dios:

Padre, tú me los diste, y quiero que estén conmigo donde yo voy a estar, para que *vean mi gloria, la gloria que me has dado*; porque me has amado desde antes que el mundo fuera hecho (Juan 17,24).

Pero dicha gloria, la de Jesús, sucede para los creyentes ahora, en el curso de esta historia, con sus múltiples facetas, contradicciones y retos. La gloria de Jesús también es terrena.

Pues Dios amó tanto *al mundo, que envió a su hijo único*, para que quien cree en él no muera, sino que tenga vida eterna (Juan 3,16).

Luego dijo Jesús: *Yo he venido a este mundo para hacer juicio*, para que los ciegos vean y para que quienes ven se vuelvan ciegos (Juan 9,39).

... voy a prepararles un lugar y después de irme y prepararles un lugar, *vendré otra vez para llevarlos conmigo*, para que ustedes estén en el mismo lugar en donde yo voy a estar (Juan 14,2-3).

La gloria de Jesús se mueve entre el cielo y la tierra, pero su acción visible se percibe en esta historia, en los signos donde asoma incontenible la sobreabundancia divina, en la bondad, la salud y la misericordia de Dios con quienes le pertenecen.

Pero a la vez, la gloria de Cristo (doxa, en griego) presupone la fe:

Pero a quienes lo recibieron y *creyeron en su nombre*... Y hemos visto su *gloria*, la gloria que recibió del Padre... (Juan 1,12.14). Cfr. Juan 11,40.

Con base en los pasajes anteriores, la gloria como un proceso de transformación de la historia no sucede sólo en los corazones de las personas bien dispuestas. Por ello el Cuarto Evangelio se remite a la “onticidad” de las profecías de Israel y desdobra siete acciones-fuerza de Jesús. Estos signos no se rebasan con facilidad, pues Jesús pone allí todo su dinamismo, los signos son concretos y revelan un insuperable “realismo” histórico.

Los signos dentro del proceso de la revelación

De otro lado, Jesús huye de aquellas apreciaciones aisladas de los signos, cuando se les separa del entero proceso de la revelación y de la dinámica continua del evangelio.

Pero como Jesús se dio cuenta de que querían llevárselo a la fuerza para hacerlo rey, *se retiró otra vez a lo alto del monte, para estar solo* (Juan 6,15).

Jesús les dijo: les aseguro que ustedes me buscan porque se alimentaron hasta saciarse, y *no porque hayan comprendido (visto) los signos*. No trabajen por el alimento que se acaba, sino por el alimento que permanece y que les da vida eterna (Juan 6,26-27).

Las acciones-fuerza de Jesús, para el beneficio de sus semejantes, no se pueden distanciar del auténtico suceso de la revelación, pues no se entienden de manera integral por sí mismos. Quienes piden “*signos y prodigios*” (Jn 6,30), de hecho, se buscan a sí mismos y no corren tras el plan salvador de Dios. Por eso el Cuarto Evangelio ante los signos de Jesús abre una disyuntiva: o se cree o no se cree, fe o no fe. La fe en este contexto no significa apartar los signos de su realidad sensible, sino más bien asumir su inescindible relación con la praxis salvadora de Dios. Al final del Cuarto Evangelio el resucitado le dice a Tomás:

Jesús le dijo: *¿Crees porque me has visto?* ¡Bienaventurados quienes creen sin haber visto! (Juan 20,29).

De manera directa se habla del discípulo a quien Jesús amaba:

Entonces entró también el otro discípulo (el discípulo a quien Jesús amaba), quien había llegado primero al sepulcro, *vio y creyó* (Juan 20,8).

Llama la atención cómo el discípulo a quien Jesús amaba vio, no al resucitado como Tomás, sino las vendas y el sudario, usados con el cuerpo del crucificado (Jn 20,6-7) y estos pocos datos fueron suficientes para adentrarse en la experiencia del resucitado. Con esta base y sin intercambiar palabra con el resucitado, es el primero en reconocerlo en Juan 21,7: *¡Es el Señor!*

El discípulo a quien Jesús amaba, asoma en el Cuarto Evangelio sin un nombre propio, su anonimato sella una forma de involucrar al lector en la narración. Por eso los bienaventurados de Juan 20,29, somos también nosotros y quienes, sin haber visto, creerán a lo largo de esta historia.

Estos textos recién leídos no infravaloran ni demeritan el “ver” y “palpar” la gloria del Señor, más bien, de acuerdo con el criterio del evangelio cuarto, se rechaza un “falso” modo de ver, según el cual, se quisiera tener delante, como “una muestra tangible” (*un bello cuadro en relieve*) la realidad del resucitado:

Pero Tomás les contestó: *Si no veo* en sus manos las heridas de los clavos, y si no meto mi dedo en ellas y mi mano en su costado, *no creo* (Juan 20,25).

Quizá Tomás refleja la mentalidad de algunos durante la generación sucesiva a los discípulos de Jesús; para dichos creyentes ya no hubo ninguna aparición del resucitado, ninguna manifestación pascual especial y, por eso, ellos “dependen” del testimonio (mártir, en griego) de los cristianos de la primera generación post-pascual.

En verdad, a Tomás no se le pide creer sólo en “la palabra”, más bien se le pide creer en el resucitado visible y palpable en el “testimonio” de los otros discípulos, en los miembros traspasados por el resucitado allí en la comunidad. En cuanto tal, se trata de un testimonio unánime y completo

capaz de sobrepasar con creces la “sola palabra”. La “sola palabra” además de intimista, priva de su dimensión concreta y mundana a la gloria de Cristo presente en el “testimonio” de la comunidad eclesial (La Iglesia).

La gloria de Cristo en la cruz victoriosa

Con base en lo expuesto, la gloria de Cristo tampoco se separa de la cruz, así lo comprende muy bien el evangelio cuarto en varios pasajes:

Estaba cerca la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que *había llegado su hora* para pasar de este mundo a su Padre... (Juan 13,1).

... Jesús miró al cielo y dijo: Padre, *ha llegado la hora, glorifica* a tu Hijo, para que también tu Hijo te *glorifique*... *Yo me voy* para estar contigo (Juan 17,1.11).

A partir de este momento no se puede hablar de la gloria de Cristo sin involucrar también la hora del Hijo, es decir, el momento impactante de la cruz, incluso con su fuerte manto de oscuridad. Pero a la vez las tinieblas de la cruz, dentro del plan salvador del Padre, hacen parte de la gloria e introducen en ella. En este sentido cabe volver a:

Si la semilla del grano de trigo, no cae en la tierra *y muere*, queda infecundo, *pero si muere*, de hecho, da mucho fruto (Juan 12,24).

Y el fruto no se refiere sólo al “más allá” o al ámbito interior de la mente y el corazón de un ser humano individual. También abarca el “más acá” donde el creyente se hace memorial de su Señor, cuando se entrega a los demás en sus dones y cualidades. Ese desgaste de la vida beneficia a los otros, a la comunidad, a los hermanos y hermanas. La Iglesia se favorece de esta sobreabundante cosecha del grano sembrado en la tierra²⁸. Esta recolección copiosa nace de la muerte de Jesús:

²⁸ Con un ejemplo de la creación, Jesús señala el designio de la ‘nueva creación’. Él, Palabra, Pan y Vida, se compara con la semilla de trigo, explica así su fuerza vital al caer en la tierra. Es idéntico el destino de la semilla, ella produce fruto según su especie, al sino del

Pero uno de ellos llamado Caifás, quien era el sumo sacerdote aquel año, les dijo: ustedes no saben nada, ni se dan cuenta de que es mejor para ustedes que *muera un solo hombre por el pueblo*, y no que la nación toda sea destruida... Él profetizó que Jesús iba a morir por la nación judía, y *no sólo por esta nación, sino también para reunir a todos los hijos de Dios que estaban dispersos*. Por eso desde aquel día las autoridades judías tomaron la decisión de matar a Jesús (Cfr. Juan 11,50-53).

La comprensión de la gloria tampoco se aparta de la cruz porque recoge el testimonio de quienes convivieron con Jesús, pero también el proceso de discernimiento de las primeras comunidades cristianas de la segunda y tercera generación (quizá otras más), cuando enfrentaron la asechanza de los judíos, de los romanos y de otros grupos. Las persecuciones estuvieron marcadas por experiencias tan dolorosas e impactantes como el martirio, bajo diversas formas, de muchos de los miembros en las comunidades creyentes.

San Pablo tuvo al respecto una claridad idéntica:

Testimoniamos (anunciamos) a Cristo *crucificado*, escándalo para los judíos y para los griegos una locura (1Cor 1,23).

Y también él, afirma con meridiana precisión:

Llevamos siempre en el cuerpo por todas partes *la muerte de Jesús*, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos (2Cor 4,10).

Por eso todos nosotros, sin el velo que cubría nuestra cara, somos como un espejo en el cual *se refleja la gloria del Señor* y nos vamos transformando en su ícono porque cada vez tenemos más de su gloria, por la acción del Espíritu del Señor (2Cor 3,18).

Hijo del hombre. Como la semilla cae en la tierra, muere y produce fruto abundante, Jesús, elevado de la tierra, atrae a todos los hombres y les comunica su vida de Hijo. Cf., S. FAUSTI, *Una comunidad lee el evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2008, 347.

Cuando llegamos al final

La asimilación de la gloria de Dios, desde la exégesis de la Sagrada Escritura, en el mundo de hoy, y en particular en nuestra Iglesia, no es un asunto lejano o de épocas pasadas, bajo el pretexto de una presentación de la gloria de manera exclusiva desde el punto de vista trascendente, lejana de esta historia y en un mundo suprasensible.

Al contrario, el análisis hecho nos deja un reto: en nuestras comunidades cristianas se puede y se debe decir hoy, *aquí está la gloria del Señor, la hemos palpado y degustado en nuestros hermanos y hermanas, porque también estamos inmersos en Juan 2,1-12*. Y este llamado interesa no sólo para el relato en cuestión, sino para la entera Sagrada Escritura. Si no hay detrás de la aproximación al texto una experiencia de Dios, los trozos bíblicos permanecen en última instancia como letra muerta, impregnados del polvo de los años, en los vetustos anaqueles de numerosas indemnes bibliotecas.

La gloria del Señor resplandece también hoy como en Juan 2,1-12, brilla como “signo” y esta verdad no la debemos olvidar. *Se trata de un signo de Dios, es un regalo, un don, una gracia*. Si leemos y oramos los signos de los tiempos, si el signo sucede, entonces corramos al lugar donde se verifica y demos testimonio de él a nuestros hermanos y hermanas diciéndoles: “*Ven y verás*” (Juan 1,39).

La gloria de Cristo fulgura hoy en nuestras comunidades y en la Iglesia, cuando los seres humanos pasamos a un segundo plano nuestros intereses, los ideales de la carne, de la sangre, de la parentela y, sin condiciones ulteriores, buscamos sólo llevar a cabo la voluntad del Padre. Esta decisión nos pide una fe segura en Dios, Él crea en esta historia, transforma a diario la realidad, congrega a su pueblo. Él reúne a quienes están en capacidad de comprender su acción salvadora, así como los discípulos acertaron y creyeron en el Señor Jesús, a propósito del vino sobreabundante y de excelente calidad, en la boda de Caná de Galilea (Jn 2,11).

Sólo quienes como cristianos y creyentes, como comunidad de hermanos y hermanas, se dejan congregar en la unidad por la cual Jesús ora (Cfr. Jn 17,20-23), sólo en estas personas irrumpirá también hoy el signo de la gloria para optar (creer) por el Maestro. La gloria del Señor reluce y se puede no sólo ver sino también “degustar”. He aquí el reto de Juan 2,1-12 para quienes somos protagonistas de la historia actual.

Bibliografía

- ATTRIDGE, H., "Genre bending in the fourth gospel", *Journal of Biblical Literature* 121/1 (2002) 3-17.
- BALZ, H. - SCHNEIDER, G. (ed.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.
- BLANK, J., *El Evangelio Según San Juan*, Herder, Barcelona 1984.
- BORTOLINI, J., *El Evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2009.
- BROWN, R., *El Evangelio según Juan (I-II)*, Cristiandad, Madrid 1979.
- BROWN, R., *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2004.
- BUCHANAN, I., *A Dictionary of Critical Theory*, Oxford OUP, Oxford 2010.
- CHACON, L., "Principales líneas de interpretación de Jn 2, 3c-4 en la historia de la exégesis", *Estudios Eclesiásticos* 77 (2002) 385-460.
- DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 2004.
- FARMER, W., *Comentario Bíblico Internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella 2005.
- FAUSTI, S., *Una comunidad lee el evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá 2008.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, A., *Ti Emoikaieoi: ¿Qué hay entre tú y yo?: Jn 2, 4a, nuevas perspectivas. Tesis para obtención del grado de doctor*, Ed. Universidad de Salamanca Salamanca 2003.
- JAUBERT, A., "El Evangelio según San Juan". *Cuadernos Bíblicos n° 17*, Verbo Divino, Estella 1985.
- KIERSPEL, L., "Dematerializing' Religion: Reading John 2-4 as a Chiasm", *Biblica* 89 (2008) 526-554.
- KÖSTENBERGER, A., *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids 2002.
- LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 2001.
- LEVORATTI, A., *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Verbo Divino, Estella 2003.
- LOHFINK, G., *Le grandi opere di Dio continuano*, Queriniana, Brescia 1996.
- LUZITU, J. J., "Who is the Mother of Jesus at Cana?: A mariological interpretation of John 2: 1-12", *Hekima Review* 23 (2000) 8-21.
- MCKINION, S., *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2007.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús Histórico*, Verbo Divino, Estella 2000.

- MOLONEY, F., *El Evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005.
- MUÑOZ LEÓN, D., "La Iglesia: Perspectiva de Juan", *Biblia y Fe* 26 (2000) 106.
- ODEN, T. - HALL, C., *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica: Nuevo Testamento 2 Evangelio Según San Marcos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000.
- RIVAS, L. H., *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, San Benito, Buenos Aires 2006.
- SHERIDAN, M., *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1998.
- TILBORG, S., *Comentario al Evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005.

Artículo recibido el 27 de mayo de 2011.

Artículo aceptado el 7 de julio de 2011.

PASADO Y PRESENTE DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS EN CHILE

PAST AND PRESENT OF THE BIBLICAL STUDIES IN CHILE

Pablo Uribe Ulloa¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile

Resumen

El presente trabajo muestra la realidad actual de los estudios bíblicos chilenos, haciendo una retrospectiva a dos hitos de vital importancia como son: la Biblia de Jünemann y la Biblia Latinoamericana, pasando luego a presentar el estado actual de dichos estudios desde la perspectiva católica. Como corolario se adjunta un elenco bibliográfico que da cuenta de los últimos diez años de investigación bíblica en Chile.

Palabras clave: Biblia, Chile, estudios bíblicos, Jünemann.

Abstract

This paper presents the current reality of biblical studies in Chile, with a retrospective two very important milestones such as: Jünemann Bible and the Latinoamericana Bible, then going to present the current status of these studies from the Catholic perspective. A corollary is attached a list of biblical that accounts for the last ten years of biblical research in Chile.

Keywords: Bible, Chile, Biblical studies, Jünemann.

1. La vigencia de la Biblia hoy

Pese a que en nuestras sociedades occidentales ha ido creciendo en forma acelerada el laicismo con un desapego a todo lo religiosamente estableci-

¹ Licenciado en Teología Bíblica y candidato a doctor por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Católica de la Sma. Concepción y en el Seminario Metropolitano de Concepción. Correo: puribe@uesc.cl

do institucionalmente, la Biblia sigue siendo considerada “el Libro de los libros”². El impacto editorial de la Biblia continúa siendo altísimo, considerándosele el el best-seller más vendido del mundo con dos y medio billones de ejemplares en toda la historia³.

La Sociedad Bíblica Chilena informa que, en el año 2009, las Sociedades Bíblicas Unidas distribuyeron 29.391.027 biblias en todo el mundo, aumentando con ello un 3% más que el año 2008. “América fue el continente que más distribuyó con: 12.133.950 ejemplares. En Asia-Pacífico se repartieron 9.976.994, en África 5.144.754 y en Europa-Oriente Medio 2.135.577”. “En Chile se distribuyeron 208 mil ejemplares, lo que equivale a 1 ejemplar por cada 80 habitantes, cifra record para Sociedad Bíblica Chilena”⁴. Todo ello sin considerar los millares de biblias distribuidas por las editoriales católicas como por ejemplo la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) de Madrid⁵, las editoriales de Bilbao: Mensajero⁶ y Desclee de Brouwer⁷, la Casa de la Biblia⁸ y la prestigiosa editorial Verbo Divino⁹ de Estella –entre otras–.

2. ¿Cuándo llegó la Biblia a Chile?

No existen certezas para responder esta pregunta, pero los antecedentes más remotos podemos situarlos en la misma conquista española. F. Aranda

² Sólo a modo de ejemplo, la respuesta del poeta Nicanor Parra frente al acoso periodístico con ocasión de un pseudo asalto a su hogar en el año 2009. Un artículo de prensa relata con asombro el hecho. “El creador de la antipoesía ni siquiera se asomó a la puerta y fue su empleada, Rosa Avendaño, quien entregó a los informadores un mensaje del autor: *no fue nada grave. Leer Mt 5,37*”. Dicho versículo dice: “Pero sea vuestro hablar, sí, sí y no, no, porque lo que es más de esto, del mal procede”. Cf. <http://www.observatorioriofucatel.cl/nicanor-parra-respndio-por-robo-con-la-biblia/>

³ Cf. Sociedad Bíblica Chilena. <http://www.sbeh.cl/sitio/2010/distribucion-de-la-biblia-en-chile-y-el-mundo-el-2009/>

⁴ Cf. Sociedad Bíblica Chilena...

⁵ Con sus tres biblias que actualmente están en catálogo, a saber: Nacar-Colunga (1985), Cantera-Iglesias (2009) y la recientemente editada Biblia de la Conferencia Episcopal Española (2010).

⁶ Con *La Biblia de Nuestro Pueblo* (2006) de la que en los primeros cuatro meses se vendieron 160.000 ejemplares. Cf. <http://www.bibleclaret.org/biblia/presentacion.htm>

⁷ Con su conocida *Biblia de Jerusalén*, en una nueva edición (2009).

⁸ Con la *Biblia de América* (2006).

⁹ Responsable de la *Biblia Latinoamerica* que en su última edición presenta el formato “ministro”, que ha sido editada el 6 de septiembre del presente año (2011).

nos relata que “desde 1535, año del descubrimiento de Diego de Almagro, comenzaron a llegar a estas remotas regiones del globo, sacerdotes españoles que servían de capellanes a los conquistadores”¹⁰. Estos capellanes probablemente traían algún ejemplar de la Biblia para uso personal. Sin embargo, en la expedición de Almagro, dada las condiciones paupérrimas que debió enfrentar él y toda su cuadrilla para llegar a Chile, es bastante dudoso que se hayan conservado ejemplares de la Biblia. En 1540, con la salida desde el Cuzco hacia Chile de Pedro de Valdivia, tenemos noticias que junto a él se unieron –en un segundo momento– los sacerdotes Diego Pérez, Juan Lobo y el capellán y bachiller Rodrigo González Marmolejo, el que luego se convirtió en el primer obispo chileno¹¹. Habrá que esperar unos diez años posteriores para que arriben a Chile las primeras órdenes religiosas. Llegando en primer lugar los mercedarios con la presencia de los padres Almanza y Solís como capellanes de la expedición de Diego de Almagro en 1535, aunque sólo más tarde fundarían conventos¹². Luego en 1553 los franciscanos fundarán su convento y el 1557 lo harán los dominicos. En 1539 se establecen los jesuitas y finalmente llegarán los agustinos en 1595¹³. La llegada de las órdenes religiosas trajo consigo la inclusión de la Biblia. Sin embargo, el acercamiento a las escrituras era indirecto, el creyente iba conociendo la Palabra de Dios mediante el relato de los misioneros, surgiendo más las prácticas devocionales y la instrucción religiosa que el conocimiento y la lectura de la Palabra de Dios.

¹⁰ F. ARANDA, *Historia de la Iglesia en Chile*, Paulinas, Santiago 1986, 9.

¹¹ El cronista Gerónimo de Vivar menciona este hecho y junto con describir las cualidades del primer obispo destaca que la inclusión de yeguas y caballos a Chile se deben a González Marmolejo. Así lo expresa: “fue el bachiller Rodrigo González, natural de Carmona, hombre docto y de buen ejemplo y vida, y socorrido hizo mucho provecho en esta gobernación. Entró con el gobernador Pedro de Valdivia cuando vino al descubrimiento y conquista de ella. De las yeguas y caballos que tengo dicho que metió el bachiller Rodrigo González hubo de él, multiplicó más de treinta mil pesos y todo lo gastó en servicio de su magestad en la sustentación de esta tierra” (De VIVAR, G., *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Manuscrito de 1558*, The Newberry library, Chicago. Edición facsímil, Instituto Geográfico Militar, Santiago 1966, 212); Cf. También F. ENCINA – L. CASTEDO, *Resumen de la Historia de Chile*, Tomo 1, Zig-Zag, Santiago 1954, 37-48.

¹² Cf. A. MORALES, *Historia general de la Orden de la Merced en Chile (1535-1831)*, Curia Provincial Orden de la Merced, Barcelona 1983, 11.

¹³ Cf. F. FRÍAS VALENZUELA, *Manual de Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta el año 2000*, Zig-Zag, Santiago 2009, 111.

Otro momento histórico destacado será la creación de las diócesis chilenas, así en 1561 se crea la de Santiago y en 1563 la de Concepción (con sede en La Imperial). En esta etapa el conocimiento de la Biblia se amplía fundamentalmente hacia el personal consagrado y la formación del clero. Sin embargo hasta aquí el acercamiento al gran público era inexistente.

Dagoberto Ramírez sitúa en 3 momentos el paso en que la Biblia llega al pueblo de Dios, a saber: 1) las misiones protestantes; 2) el nacimiento del movimiento pentecostal y 3) la época del ecumenismo¹⁴. Sobre el primer momento el autor sitúa sucintamente los acontecimientos del primer tercio del s. XIX (1804-1839) cuando las misiones protestantes provenientes de Norte América inician la distribución de biblias y nuevos testamentos en toda América Latina. “Sin lugar a dudas que el misionero más dedicado a la obra de la distribución de la escritura en este periodo fue James (Diego) Thomson. Viajó por iniciativa propia a América Latina para promover el método lancasteriano de educación, usando la Biblia como texto principal. Desde 1818, estableció escuelas y distribuyó la Palabra de Dios en la Argentina, Uruguay, Chile y Perú”¹⁵. En cuanto al segundo momento, el año 1909 marcará una lectura más personal de la Biblia iniciándose –según el autor– aquí la lectura popular de la Biblia, con el nacimiento del movimiento Pentecostal¹⁶. En este punto –el autor– se esfuerza por presentar una clara valoración positiva del trabajo protestante-pentecostal con identidad propia, nueva, que dio un acercamiento real a la Biblia por los sectores más populares. Se usó y usa principalmente la edición Reina Valera de 1960. Por el costado católico este fenómeno se dará post concilio vaticano II con frutos masificados en toda Latinoamérica en el contexto

¹⁴ D. RAMÍREZ, “La Biblia en Chile Hoy. Una experiencia, contexto histórico”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 3.1 (1989) 107-113. Para el texto on line cf. <http://www.clailatino.org/ribla/ribla3/la%20biblia%20en%20chile.htm>

¹⁵ S. ROOY, “Cómo llegó la Biblia a América Latina”, *La Biblia de las Américas* 6 (1998) 6-8. También en: <http://www.labibliadice.org/labibliadice/aqualisplus/indexr.php?secc=1&ar=28&system=4>

¹⁶ Un excelente trabajo católico sobre el pentecostalismo chileno puede verse en: P. MERINO, “Centenario del avivamiento pentecostal en Chile”, *Diálogo Ecueménico* 135 (2008) 7-25; P. MERINO, “Cristianos pentecostales en Chile”, *Servicio* 239 (2009) 16-20. Buenos estudios desde el mismo pentecostalismo son: W. C. HOOVER, *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Concepción 2000; L. ORELLANA, *El fuego y la nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932*, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Concepción 2006.

de las comunidades eclesiales de base y de una hermenéutica contextual liberacionista. El tercer momento del camino de acercamiento bíblico a los fieles, lo constituye lo que el autor denomina “la irrupción de la época del ecumenismo” y que no es sino el fruto eclesial legado por el Concilio Vaticano II (1962-1965), especialmente con la promulgación de las constituciones *Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium*. El concilio, junto con renovar la liturgia, potenció el estudio y la comprensión de la Biblia, posibilitó una apertura ecuménica. De esta forma “la Biblia va a ser el punto de encuentro y de diálogo por excelencia entre católicos y protestantes en esta nueva etapa de la experiencia del cristianismo en Chile”. “Es así como empiezan a organizarse reuniones conjuntas católico-protestantes, para celebraciones litúrgicas, en ocasiones especiales del calendario litúrgico (semana santa, pentecostés, navidad, etc.). Se suma una nueva fecha, la Semana de la Unidad Cristiana. En esta semana se empezaron a organizar grupos católico-protestantes en diferentes lugares para la lectura de la Biblia, el cántico, la oración por la unidad de los cristianos, etc. La Biblia enriqueció la práctica en los años sesenta al ochenta”¹⁷.

Con los matices y complementos que hemos hecho, creemos que estos tres momentos bien podrían reflejar el camino de acercamiento de los fieles hacia la Palabra de Dios, teniendo como marco cronológico el primer tercio del siglo XIX y la época del postconcilio.

3. El aporte desde Concepción

Las “sagradas letras”¹⁸ han tenido un importante desarrollo en nuestro país, siendo Concepción el centro de dos hitos históricos que son punto de referencia obligada para una historia de Biblia en Chile. Aquí, dos sacerdotes de origen extranjero se han dedicado a la ardua tarea de traducción de la Biblia. El primero, académico, filólogo especialista en griego helenístico, y el segundo, pastor de almas, no especialista en Biblia pero sí visionario imbuido del espíritu del Concilio Vaticano II. Estos hechos son los antecedentes remotos de la presencia escriturística en la octava región que hoy se

¹⁷ D. RAMÍREZ, “La Biblia en Chile...”.

¹⁸ 2Tim 3,15.

ve desarrollada en la docencia universitaria, en la investigación reflejada en publicaciones y ponencias en asociaciones científicas y en la divulgación, que se expresa en una permanente vinculación con la sociedad.

La Biblia de Jünemann

El 28 de mayo de 1855 nació, en la ciudad alemana de Welwer, Guillermo Jünemann Beckschaefer. Sacerdote y profesor en el Seminario Conciliar de Concepción. Se destacó por su erudición en filología helenística, llegando a publicar más de una docena de libros, destacándose una traducción de la *Ilíada* de Homero en verso (Concepción 1922) y su magna obra: *La Sagrada Biblia. Versión de la Septuaginta al español*. Murió en Tomé en 1938, dejando dos obras póstumas: *Mi camino*, y su traducción de la Biblia¹⁹.

Realizó su traducción entre 1921 y 1928. Antonio Moreno señala el objetivo de aquella aventura que le significó 7 largos años de trabajo: “Su intención fue dar una versión lo más literal posible de la versión de los LXX, que apreció, como texto apostólico, por encima del texto hebreo masorético”²⁰. La idea de traducir la Biblia completa nace de un encuentro pastoral que le marcó profundamente. El mismo Jünemann nos relata aquella experiencia:

Un día me dice casi de improviso una niña: ‘Cuando abro el Evangelio, no sé lo que me pasa: me olvido de todo, me parece que no estoy aquí’.

Yo: Cuánto más gozaría Ud. si lo leyese exactamente traducido; no tan mal como lo está.

Ella: ‘Y, ¿por qué no lo traduce bien Ud., ya que escribe tantas otras cosas? Yo le copio’.

Yo: Ud. sabe que mi editor (B. Herder) y Alemania son actualmente, como si no existieran ¿Quién me lo imprime?

¹⁹ *Mi camino* es una autobiografía que narra toda su gran labor literaria, cf. G. JÜNEMANN, *Mi camino*, Imprenta San Francisco, Padre de las Casas 1939. Y su Biblia completa, ya que en 1928 publicó en Concepción sólo el Nuevo Testamento y después de 64 años sale a luz su traducción de los LXX. Cf. G. JÜNEMANN, *La Sagrada Biblia. Versión de la Septuaginta al español*, Centro de ex alumnos del Seminario Conciliar de Concepción, Concepción 1992. También existe una versión electrónica elaborada por VE Multimedia con acceso libre. Cf. <http://www.synodia.org/libros/junemann/>

²⁰ A. MORENO, “Prologo”, en: G. JÜNEMANN, *La Sagrada Biblia...*, 19.

Ella: ‘Yo le ayudo a costear la edición...’

Añadiré que distaba mucho de ser rica; y no tengo necesidad de decir que ese mismo día cogí la pluma, y no la soltaré hasta que termine mi trabajo, si Dios no me la quita de la mano.

Esta es la génesis de mi versión de la Biblia²¹.

La Biblia de Jünemann es de suma importancia, ya que es la primera traducción española de la Biblia realizada en América²². Podría considerarse la primera traducción española de los LXX. Sólo en el 2008 se ha comenzado a publicar en España una traducción de la Biblia Septuaginta, proyecto que tardará unos buenos años más para concluir su cometido²³. Por lo que la Biblia de Jünemann ha sido pionera a este respecto.

La Biblia Latinoamericana

Bernardo Hurault, sacerdote misionero francés, nació el 15 de agosto de 1924 en París y murió en Concepción el 16 de diciembre del año 2004²⁴. Su vida estuvo marcada por el servicio a los más humildes. En 1963 llegó a Chile a servir a las comunidades de la zona del carbón, desarrollando una intensa labor pastoral en la parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Villa Mora (Coronel). En su trabajo cotidiano, descubrió que la gente no entendía lo que leía en la Biblia y no tenía muchas posibilidades de acceder a una edición Católica²⁵. Para superar esta dificultad se embarcó en un

²¹ G. JÜNEMANN, *Mi camino...*, 533-534.

²² Cf. L.F. FIGALI, “La Biblia en castellano”, Biblioteca Electrónica Cristiana, VE multimedia, en: <http://multimedios.org/docs/do00056/p000007.htm>

²³ De esta obra se ha publicado el primer volumen correspondiente al Pentateuco. Cf. N. FERNÁNDEZ – M. V. SPOTTORINO (dirs.), *La Biblia griega-Septuaginta. I. Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 2008.

²⁴ Cf. *Revista On Line San Pablo*, 409 (2009), en: <http://www.san-pablo.com.ar/rol/includes/articulos/imprimir.php?id= 2576>

²⁵ Antes de 1963 existían en español y en ámbito católico las siguientes Biblias: *Sagrada Biblia* editada por Eloíno Nacar y Alberto Colunga, siendo la primera publicación de la naciente editorial BAC, Madrid 1944; *Sagrada Biblia* editada por José María Bover y Francisco Cantera, traducción muy apegada al texto hebreo para el Antiguo Testamento, publicada por la BAC, Madrid en su colección maior en 1947; *La Santa Biblia*, de Mons. Juan Straubinger, publicada en La Plata Argentina 1951; El dominico Maximiliano García Cordero, dirige la revisión y nueva edición de la *Biblia Nacar-Colunga*, publicándose por la BAC, Madrid 1965 y en 1966 se publica la versión en español de *la Biblia de Jerusalén* sobre la base de la edición francesa, por Desclée de Brouwer, Bilbao.

proyecto que marcaría la historia latinoamericana de las ediciones bíblicas modernas, naciendo así la idea de editar una Biblia pastoral, con una traducción cercana a la gente común, con unas notas explicativas que hicieran reflexionar la Palabra de Dios a la luz de las experiencias de fe de las comunidades cristianas. En 1970 –después de 7 años de trabajo– nace la “Biblia Latinoamérica” más conocida como la “Biblia Latinoamericana” o “Pastoral” que se transformaría en la Biblia más conocida y usada en todo Chile y América Latina.

Esta Biblia logró su primera etapa de expansión con la edición de 1972 bajo el sello San Pablo²⁶. En 1975 se une San Pablo con la editorial Verbo Divino y el resultado de esta alianza ha quedado expresado en el promedio de dos millones de ejemplares impresos y distribuidos cada año²⁷.

El 30 de octubre de 1976, la Conferencia episcopal argentina establece la necesidad de una revisión y complementación de la edición de la Biblia, promulgando un suplemento obligatorio el 09 de diciembre de 1978. Sobre este suplemento se declaraba el carácter de “obligatorio en todo el ámbito de las Diócesis que comprende la Conferencia Episcopal Argentina, no debiendo, por lo mismo, ni los fieles usar aquella edición de la Santa Biblia sin este Suplemento, ni las librerías que se llamen católicas vender la una sin el otro. Recordamos además que dicha edición de la Santa Biblia no es apta para el uso litúrgico en ninguna de las iglesias o capillas, ni en ninguna de las ceremonias litúrgicas que se realicen en nuestras jurisdicciones”²⁸. En la Iglesia chilena no suscitó mayores críticas esta edición de la Biblia y se usó largamente en la mayoría de las parroquias, siendo la edición básica para el quehacer pastoral.

El trabajo de Bernardo Hurault traspasó la sola edición de la Biblia Latinoamericana²⁹ y se embarcó a traducir la Biblia a otras lenguas, tales como:

²⁶ A partir de esta edición y hasta la actualidad, la Biblia Latinoamérica integra como co-editor al sacerdote Ramón Ricciardi, de este modo Hurault y Ricciardi serán los padres de la *Biblia Latinoamericana*.

²⁷ Cifra estimada teniendo como referencia los años 1998 hasta 2006. Cf. Con el *Informe del Comitato Tecnico Internazionale per l'Apostolato Società San Paolo*, Roma 22 de mayo de 2006.

²⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración sobre la Biblia Latinoamericana*, en: <http://es.catholic.net/sacerdotes/222/696/articulo.php?id=7761>

²⁹ También elaboró unos materiales de formación para agentes pastorales, véase a modo de ejemplo: B. HURAULT, *Algunos puntos de la fe Católica. ¿Qué dice la Biblia?*, Coronel 1981; B. HURAULT, *Para entender la Biblia 2. La Historia Sagrada*, Madrid 1982.

Inglés, francés y chino. El legado del sacerdote francés quedó marcado en su parroquia minera –de donde nació la *Biblia Latinoamericana*– a través de la comunidad cristiana denominada “Padre Bernardo Hurault”. Un miembro activo de aquella comunidad relata:

Me parece que además de reconocer que existe una Biblia hecha por el Padre Bernardo, bueno es invitar a que las personas aprendan de ésta. Acá en Chile, los que conocimos y aprendimos de este sacerdote, hemos formado la comunidad cristiana Padre Bernardo Hurault. Nos reunimos en las casas, nos dedicamos a conversar de la vida, las escrituras y la oración. Además, apoyados por los claretianos se realizan en villa Mora, donde escribió la Biblia el padre, sendos talleres bíblicos en el mismo estilo del Padre Bernardo: sencillos, apegados a la vida, muy entretenidos³⁰.

4. Panorama actual de los estudios bíblicos chilenos

Hoy en los distintos centros académicos de Chile está presente la enseñanza de materias bíblicas integradas a los diferentes programas de estudio. Esto implica –por una parte– la existencia de profesores especialistas en Sagrada Escritura y –por otra– si enseñan dichas materias es porque su docencia se ve enriquecida con investigaciones. Por lo tanto, especialización e investigación llevan a un cultivo adecuado, serio y científico de la Sagrada Escritura. Pero ambos aspectos –sumamente importantes– se vuelven problemáticos dada la situación de Chile: 1º) no existe la especialidad de licenciatura ni doctorado en Teología Bíblica. En consecuencia, todos los biblistas chilenos han tenido que formarse en facultades o centros extranjeros. 2º) tampoco se cuenta con bibliotecas altamente especializadas que favorezcan la investigación a gran escala. Sin embargo, pese a este escenario no muy auspicioso, sí podemos contar con un grupo de alrededor de 30 biblistas que están dedicados a la tarea de la docencia e investigación.

³⁰ Sra. María Teresa, Villa Mora, Coronel Chile.

Los biblistas

He aquí un catastro aproximado de los biblistas chilenos vivos³¹:

1. Andrade, Santiago. Licenciado, enseña en la UCT³².
2. Armstrong, Sergio. Licenciado, enseña en la UCM.
3. Bacarreza, Felipe. Licenciado, enseña en la UCSC y en el SMC.
4. Bravo, Arturo. Doctor, enseña en la UCSC y en el SMC.
5. Bravo, Gonzalo. Doctor, enseña en la PUCV.
6. Cabrié, Aida. Licenciada, enseña en la PUCV.
7. Cáceres, Katiuska. Licenciada, enseña en la UCSH.
8. Carbullanca César. Doctor, enseña en la UCM.
9. Cerda, Jorge. Licenciado, enseña en la UCSC.
10. Chuecas, Ignacio. Doctor, enseña en la PUC.
11. Cortés, Javier. Licenciado, enseña en la UCN.
12. Ferrada, Andrés. Doctor, enseña en la PUC.
13. Ferrando, Miguel Angel. Doctor, enseña en la PUC.
14. García, Rodrigo. Licenciado, enseña en la PUC.
15. Guzmán, Rebeca. Licenciada, enseña en la PUC.
16. Harire, Kamel. Doctor, enseña en la PUCV.
17. Inostroza, Juan Carlos. Doctor, enseña en la UCSC y en el SMC.
18. Orellana, Reinaldo. Licenciado, enseña en la PUCV.
19. Pérez-Cotapos, Eduardo. Doctor, enseñó en la PUC.
20. Ramos, Fernando. Doctor, enseña en la PUC y en el SPM.
21. Ríos, Miguel Angel. Licenciado, enseña en el CDTB de Chillán.
22. Riquelme, Julián. Licenciado, enseña en el CDTB de Santiago.
23. Silva, Santiago. Licenciado, enseña en la PUCV.
24. Uribe Ulloa, Pablo. Licenciado, enseña en la UCSC y en el SMC.
25. Van Treek, Mike. Doctor, enseña en la PUC.
26. Yáñez, Rosa Estela. Licenciada, enseña en la UCSH.

³¹ Agradezco aquí la colaboración de mi colega Arturo Bravo en la elaboración de este listado, en su primer borrador.

³² Las siglas indican los centros académicos a los que pertenecen. Estos son: UCSC (Universidad Católica de la Ssma. Concepción), UCN (Universidad Católica del Norte), PUC (Pontificia Universidad Católica de Chile), UCSH (Universidad Católica Silva Henríquez), PUCV (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), UCM (Universidad Católica del Maule), UCT (Universidad Católica de Temuco), SPM (Seminario Pontificio Mayor de Santiago), SMC (Seminario Metropolitano de Concepción), CDTB (Centro Dominicano de Teología y Biblia); UCH (Universidad de Chile).

27. Moreno, Antonio. Licenciado, enseñó en la UCSC, en el SMC y en la PUC.
28. Villegas, Beltrán. Doctor, enseñó en la PUC.
29. Moreno, Jaime. Doctor, enseñó en la UCH.

Algunas observaciones:

– Están distribuidos por todo Chile, teniendo preeminencia la Pontificia Universidad Católica de Chile ubicada en Santiago. Situación que se comprende al ser la capital de Chile con la concentración más alta de población a diferencia de las demás ciudades y además porque se encuentra allí la única facultad de teología del país. Sin embargo, Concepción con la Universidad Católica de la Sma. Concepción y el Seminario Metropolitano configuran un equipo potente de profesores dedicados a la enseñanza e investigación.

– Hay una rica heterogeneidad generacional. Destacándose algunos que están ya jubilados como son: Antonio Moreno, Jaime Moreno, Beltrán Villegas y Miguel Ángel Ferrando. Frente a una nueva generación de recientes doctores o licenciados por ej.: Mike Van Treek, Andrés Ferrada y Pablo Uribe Ulloa.

– Existen tanto obispos, como sacerdotes, religiosas y laicos. 17 sacerdotes, de ellos 3 son obispos: Mons. Antonio Moreno, Arzobispo emérito de Concepción, quien fue miembro de la Pontificia Comisión Bíblica desde el año 1976. Mons. Felipe Bacarreza, es Obispo de Los Ángeles y Mons. Santiago Silva, Obispo auxiliar de Valparaíso es actualmente el obispo responsable del Centro Bíblico Pastoral (CEBIPAL) para América Latina y el Caribe, institución dependiente del CELAM. Los laicos son 10, lo que indica el alto porcentaje de ellos presente en los distintos centros académicos del país.

– El número de especialistas mujeres es bajo en relación con los varones. Sólo 4, a saber, Katuska Cáceres, Rebeca Guzmán, Aida Cabrié y la Hna. Rosa Estela Yáñez.

– En cuando a la cualificación, hay 13 doctores y 16 licenciados. Y entre ellos, algunos se dedican a la enseñanza y/o investigación bíblica sin tener el grado académico congruente, sino que vienen principalmente de la es-

pecialidad de dogma. Así tenemos al profesor Kamel Harire y la profesora Aida Cabrié de Valparaíso; al profesor Sergio Armstrong de Talca y Javier Cortés que enseña en Coquimbo.

Las publicaciones

Las publicaciones actuales giran en cuatro grandes grupos que dan cuenta del área de estudios que se aborda. Así tenemos un área de teología y Biblia donde se responde a la mutua y necesaria relación entre Biblia y teología puesta de manifiesto en el Concilio Vaticano II: “la teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Sagrada Escritura unida a la Tradición; así se mantiene firme y recobra su juventud, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo”³³. Por tanto, la Biblia, al contener y al ser ella misma palabra de Dios, se transforma en el alma de la teología³⁴. En la búsqueda de esta relación se han realizado trabajos que van tanto del área escriturística hacia el dogma, como de la teología sistemática hacia las Escrituras. Un ejemplo desde la Biblia al dogma lo tenemos en, M.A. FERRANDO, *El Dios confiable. La revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la Biblia*, Universidad Católica de Chile, Santiago ²1998. Y desde la teología dogmática hacia la Escritura, en: S. SILVA, *¿Por qué murió Jesús? Iniciación a los Evangelios*, 3 volúmenes, editado por la Universidad Católica de Chile, Santiago 1996, 1999, 2010.

Una segunda área de estudios la configura los estudios sobre el Antiguo Testamento, que han seguido distintas metodologías de aproximación interpretativa. Podemos destacar desde la narratología, el reciente trabajo de tesis doctoral presentado en Lovaina por Mike Van Treek y publicado por Verbo Divino en España: VAN TREEK, M., *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, Verbo Divino, Estella 2010, o desde la patristica, con los trabajos de Eva Reyes³⁵, o las aproximaciones desde la historia realizada por historiadores como por ejemplo: D. MELO, “Notas sobre la imagen del

³³ Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum n° 24. Cf. *Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1967, 130.

³⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum n° 24.

³⁵ Cf. En el elenco bibliográfico de más adelante.

patriarca Abraham en el Islam”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 10.2 (2008) 227-233 y los trabajos de Benjamín Toro³⁶. Con todo hoy se destacan más los estudios sincrónicos que los diacrónicos de tiempos pasados. Los estudios del AT han ido tomando fuerza en este tiempo actual, consecuencia de la especialización en esta área de jóvenes profesores. Aunque debemos destacar aquí el legado de dos grandes especialistas: Mons. Antonio Moreno con trabajos centrados fundamentalmente en el pentateuco y los profetas³⁷, y el profesor Jaime Moreno con estudios de Oriente Próximo Antiguo. En cuanto a las temáticas abordadas, están presentes los tres bloques de la Biblia Hebrea en distinto porcentaje destacándose los estudios realizados por Pablo Uribe Ulloa sobre el Cantar de los Cantares y los de Andrés Ferrada sobre el libro del Éxodo³⁸.

El Nuevo Testamento es el área que por antonomasia ha nutrido los estudios bíblicos chilenos. Sin embargo, en el panorama actual nos encontramos en un déficit de especialistas, dedicados científicamente a esta área. Podemos destacar a cuatro autores que publican constantemente sobre temas del NT, nos referimos a Cesar Carbullanca de Talca, Juan Carlos Inostroza de Concepción, Kamel Harire de Valparaíso y Miguel Ángel Ferrando de Santiago. Los dos primeros aplican la metodología del recurso a la tradición judía de interpretación, que estudia el texto neotestamentario a la luz del intertestamento, Carbullanca especialmente desde los manuscritos de Qumrán e Inostroza desde los autores helenísticos. Se puede ver a modo de ejemplo los siguientes trabajos: CARBULLANCA, C., “Orígenes de la cristología del cuarto evangelio. Un estudio a partir de la tradición de 11Q melquisedec”. *Teología y vida* 3 (2009) 517-548; INOSTROZA, J.C., “El rostro glorioso de Moisés. Interpretación de 2 Co 2,14-3,11”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 4.1 (2002) 3-30. Por su parte, Harire aplica la “explicación francesa de textos”, así tenemos: HARIRE, K., “Explicación Francesa del micro-relato: ‘El ciego de nacimien-

³⁶ Cf. En el elenco bibliográfico de más adelante.

³⁷ Para una visión general de la producción bibliográfica de A. Moreno, cf. P. URIBE ULLOA – J. C. Inostroza (Coords.), *Annuntiabo veritatem tuamm. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno Casamitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 39-41.

³⁸ Para los trabajos de Uribe Ulloa y Ferrada, cf. el elenco bibliográfico de más adelante.

to convertido en vidente”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 9.1 (2007) 133-168. Y Ferrando se centra más en el los estudios histórico-crítico, por ejemplo: FERRANDO, M. A., “Juan 11, una enfermedad para la gloria de Dios”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 13 (2003) 105-116.

Una última área que me parece importante destacar la configura la Divulgación bíblica, cuyo objetivo es la formación de las comunidades cristianas. El DA en el n° 248 y 249 menciona dos maneras de acercamiento divulgativo a la Biblia. 1) la animación bíblica de la pastoral y 2) la lectio divina. Aquí podemos destacar los trabajos de Mons. Santiago Silva Retamal³⁹ (a nivel nacional y latinoamericano) y el trabajo in situ de Katiuska Cáceres, a través de cursos específicos de “animación bíblica de la pastoral” en el Seminario Pontificio Mayor, en la escuela del diaconado permanente, cursos a congregaciones religiosas. Según Katiuska Cáceres Verbum Domini cap. 2 también acuña el término “animación bíblica de la pastoral” y plantea –Cáceres– “este nuevo término que lo ha aportado desde América latina desde allí al sínodo de los obispos y desde el sínodo de los obispos a esta exhortación apostólica que llega a todo el mundo”⁴⁰.

Sin querer ser exhaustivo, presento a continuación una selección de publicaciones actuales que dan cuenta del trabajo realizado por los biblistas y teólogos chilenos⁴¹ en los últimos diez años, que puede servir como instrumento para quienes quieran aproximarse a una bibliografía bíblica chilena⁴². El orden es sólo alfabético.

³⁹ Cf. La amplia producción literaria a este respecto, en el elenco de más adelante.

⁴⁰ *Revista on line San Pablo*, año IX, n° 515 (2011), cf. en: <http://www.san-pablo.com.ar/rol/index.php?seccion=articulos&id=3615>. Katiuska Cáceres Pavez es integrante de la Comisión Nacional de Animación Bíblica de la Pastoral del episcopado chileno y coordinadora de la Federación Bíblica Católica del cono sur.

⁴¹ Aunque no se ha considerado el trabajo de biblistas extranjeros en el presente elenco, es necesario mencionar que, en estos últimos 10 años, importantes autores han publicado trabajos en revistas chilenas. Así por ejemplo el biblista alemán Walter Gross de la Universidad de Tübingen y el experto español en manuscritos de Qumrán Florentino García Martínez de la Universidad de Lovaina. Cf. W. GROSS, “El uso del Antiguo Testamento en la Clase de Religión”, *Revista de Ciencias Religiosas* 13 (2004) 45-54; W. GROSS, “La acción de Dios en el mundo según el Antiguo Testamento”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 14 (2004); F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Sma. Concepción* 8.2 (2006) 5-21.

⁴² Puede complementarse este elenco con otros trabajos anteriores que parcialmente se han ocupado de nuestro tema. Destaco los siguientes: R. RÁBANOS ESPINOSA, *Bibliogra-*

1. BARRÍA, C., “El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico”, *Teología y Vida* 46.4 (2005) 675-697.
2. BRAVO A., “Rasgos del Dios Cristiano en la Sagrada Escritura: Padre providente y creador”, *La revista Católica* 1.130 (2001) 105-111.
3. BRAVO, A., “La educación en el Israel bíblico: la casa paterna”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 17 (2006) 169-179.
4. BRAVO, A., “Ajab, el burlador burlado: Elementos comunicativos en 1Re 22,1-38”, *Teología y Vida* 44.4 (2003) 359-372.
5. BRAVO, A., “Anunciaré tu fidelidad”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Sma. Concepción* 9.1 (2007) 7-40.
6. BRAVO, A., “Apuntes para una teología bíblica del matrimonio y de la familia”, en: URIBE ULLOA, P. – J. C. INOSTROZA (Coods.), *Annuntiabo veritatem tuamm. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno Casmitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 137-157.
7. BRAVO, A., “Entre Jonás y Jesús. Aportes desde la Biblia para la transformación social en Chile”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 63 - 80.
8. BRAVO, A., “La educación en el Israel bíblico: la escuela”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 15-16 (2005) 309-318.
9. BRAVO, A., “Los profetas y San Pablo en la Carta a los Gálatas”, *Cuestiones Teológicas* 36.86 (2009) 265-277.
10. BRAVO, A., “Quien no sea como un principito, no entrará... Reflexiones sobre ‘El Principito’ y la Biblia”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 6.2 (2004); 7.1 (2005); 7.2 (2005) 173 - 182.
11. BRAVO, A., “Yahveh: El Dios-con-nosotros”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 8.2 (2006) 23-30.
12. BRAVO, A., *El estilo pedagógico de Jesús Maestro*, CELAM – San Pablo – Paulinas, Bogotá 2006.
13. BRAVO, A., *Jonás y Jesús. Una aproximación al humor y la alegría en la Biblia*, San Pablo, Santiago 2002.

fía Bíblica Hispanoamericana (Bibliotheca Hispana Bíblica 15), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1993. “Estudios Bíblicos en Chile” 292-328; R. GUZMÁN, “Aproximación a la investigación bíblico-teológica del Nuevo Testamento en los cuarenta años de Teología y Vida”, *Teología y Vida* 41.3-4 (2000) 277-309; una bibliografía de Antonio Moreno Casamitjana, aunque sólo es una primera parte, en A. BRAVO, “Anunciaré tu fidelidad”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 9.1 (2007) 7-40; M. A. FERRANDO, “La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984”, *Teología y Vida* 50. 1-2 (2009) 75-92.

14. BRAVO, A., *La pasión de Cristo. Reconstrucción histórica de la crucifixión*, Paulinas, Santiago 2010.
15. BRAVO, A., *Palabra de Dios en palabras humanas. Introducción didáctica al contexto histórico-cultural y literario de la Biblia*, Tiberiades, Santiago 2005.
16. BRAVO, L., "La pedagogía de las parábolas: Una perspectiva psicológica", *Teología y Vida* 43.4 (2002), 503-511.
17. CABRIÉ, A., "Didáctica de itinerarios bíblicos. Una propuesta con desafíos", *Revista Electrónica de Educación Religiosa, Didáctica y Formación de Profesores* 1 (2008) 49-67.
18. CABRIÉ, A., "La doble comunicación dialógica entre Dios y los seres humanos, y los ministros de la Palabra. La Biblia y los lectores del Texto Sagrado", *Veritas* 11 (2003) 49-78.
19. CABRIÉ, A., "Pastoral bíblica basada en los componentes teológicos-comunicacionales, a través de itinerarios con lectores específicos. El caso de establecimientos educacionales no confesionales de la provincia de Valparaíso", *Veritas* 16 (2007) 129-146.
20. CARBULLANCA, C., "Orígenes de la cristología del cuarto evangelio *Un estudio a partir de la tradición de 11QMelquisedec*", *Teología y Vida* 50.3 (2009) 567-597.
21. CARBULLANCA, C., "1 Tesalonicenses: la escatología y la ideología de 1Tes 4, 13-18", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 62.1 (2009) 15-28.
22. CARBULLANCA, C., "Cristología del último redactor del cuarto evangelio", *Anales Sociedad Chilena de Teología*, 18 (2007) 37-70.
23. CARBULLANCA, C., "Estudio del paradigma mesiánico de Elías: Historia de su interpretación", *Teología y Vida* 47.4 (2006) 423-442.
24. CARBULLANCA, C., "Jesús, pseudoprofeta y corruptor del pueblo: Una lectura pragmática de Dt 21, 20-23 en el dicho de Q 7,34", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.2 (2010) 353-373.
25. CARBULLANCA, C., "La tradición de los amados de Dios en Qumrán. Antecedentes para un estudio del discípulo amado en el cuarto evangelio", *Teología y Vida* 51.3 (2010) 283-306.
26. CARBULLANCA, C., "Los signos de los tiempos: Apuntes sobre el sentido teológico de la historia en el evangelio de Marcos", *Teología y Vida* 49.4 (2008) 649-672.
27. CARBULLANCA, C., "Orígenes de la Cristología del Cuarto Evangelio. El problema de la unidad literaria y teológica", *Veritas* 23 (2010) 153-179.
28. CARBULLANCA, C., "Palabra de Dios y Aparecida. Reflexiones entre exégesis y

- teología de la Palabra de Dios”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 11.1 (2009) 23-43.
29. CARBULLANCA, C., *Análisis del género Peshet en el evangelio de Marcos. Formas y motivos* (Anales de la Facultad de Teología 58), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2007.
 30. CARBULLANCA, C., *La profecía literaria en Qumrán y en el evangelio de Marcos: El género peshet, profecía literaria judía y cristiana en el cambio de era*, Editorial Académica Española, Madrid 2011.
 31. CASALE, C., “La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina”, *Teología y Vida* 49.3 (2008) 399-429.
 32. CASTELLANO, A., “Juan 6 en la interpretación de Orígenes (Iª Parte)”, *Teología y Vida* 43. 2-3 (2002) 138-166.
 33. CHUECAS, I., “¡Felices aquellos siervos! Lucas 12, 37”, *Teología y Vida* 47.2-3 (2006) 153-189.
 34. CHUECAS, I., “¿Entiendes, con seguridad, lo que lees? Hch 8, 30 Caminos de la hermenéutica de [en] la Escritura”, *Teología y Vida* 46.1-2 (2005) 75-102.
 35. CHUECAS, I., “Credibilidad y Sagrada Escritura”, *Teología y Vida* 45.2-3 (2004) 210-237.
 36. CHUECAS, I., “Heidegger y San Pablo: La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exégesis bíblica”, *Teología y Vida* 49.3 (2008) 431-445.
 37. CHUECAS, I., “Prostitutas, reinas y extranjeras: mujeres en el ciclo salomónico (1 Reyes 1-11)”, *Teología y Vida* 47.2-3 (2006) 322-338.
 38. CORTÉS CORTÉS, J., “LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA: OPORTUNIDADES, DESAFÍOS Y RIESGOS ASOCIADOS A LA COMPENSIÓN BÍBLICA”, *CUADERNOS DE TEOLOGÍA* 1 (2010) 76-99.
 39. FERRADA, A., “Verdad absoluta desde el libro del Éxodo: el nombre divino”, *Teología y Vida* 49.1-2 (2008) 143-156.
 40. FERRADA, A., “Vida humana y conciencia en Ex 1,15-2,10: Un aporte desde la teología bíblica del Antiguo Testamento a la discusión sobre el respeto a la vida humana”, *Teología y Vida* 50.4 (2009) 661-671.
 41. FERRANDO, M. A., “El apóstol Pedro en la Iglesia según el Nuevo Testamento”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 15-16 (2005) 7-43.
 42. FERRANDO, M. A., “Juan 11, una enfermedad para la gloria de Dios”, *Anales Sociedad Chilena de Teología* 13 (2003) 105-116.
 43. FERRANDO, M. A., “La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984”, *Teología y Vida* 50. 1-2 (2009) 75-92.

44. FERRANDO, M. A., "SALVACIÓN Y ENCARNACIÓN: LAS MEDIACIONES HUMANAS DE LA SALVACIÓN", *TEOLOGÍA Y VIDA*, 42.1-2 (2001) 74-88.
45. FERRANDO, M. A., "Salvar, Salvador, Salvación en el Evangelio según San Juan", *Anales Sociedad Chilena de Teología* 12 (2002) 55-60.
46. FERRANDO, M.A., "¿Habla el Nuevo Testamento de desafíos?", *Anales Sociedad Chilena de Teología* 17 (2006) 193-203.
47. FERRANDO, M.A., *Iniciación a la lectura de la Biblia. Formación, transmisión e interpretación de la Biblia*, Mundo, Santiago 2004.
48. HARIRE, K., "Crisis del exilio en Babilonia: una lectura de los oráculos del 'segundo Isaías'", *Anales Sociedad Chilena de Teología* 17 (2006) 213-222.
49. HARIRE, K., "Explicación Francesa del micro-relato: 'El ciego de nacimiento convertido en vidente'", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 9.1 (2007) 133-168.
50. HARIRE, K., "La «Explicación Francesa de Textos» aplicada al Salmo 77", *Veritas*, 15 (2006) 353-368.
51. HARIRE, K., "La paradoja como recurso retórico en tres escenas del Deuteronomio", *Veritas* 11 (2003) 89-112.
52. HARIRE, K., "La pasión según San Juan. Análisis dramático y explicación del micro - relato 18, 28- 19, 16", *Veritas* 20 (2009) 29-54.
53. INOSTROZA, J.C., "El rostro glorioso de Moisés. Interpretación de 2 Co 2,14-3,11", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 4.1 (2002) 3-30.
54. INOSTROZA, J.C., "La muerte de Moisés y tradiciones de ascensión y gloria" en: URIBE ULLOA, P.- J. C. INOSTROZA (Coods.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno Casmitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 49-68.
55. MARÍN, J.C., "La Palabra de Dios en la celebración litúrgica (I)", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 4.1 (2002) 59-90.
56. MARÍN, J.C., "La Palabra de Dios en la celebración Litúrgica (II)", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 6.1 (2004) 37-63.
57. MELO, D., "Notas sobre la imagen del patriarca Abraham en el Islam", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 10.2 (2008) 227-233.
58. MOLTENI, A., "1 Pedro 3,15 y la teología fundamental", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.1 (2010) 7-55.
59. MORENO, A., "Anunciaré de generación en generación tu verdad (Sal

- 89,2b)”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.1 (2010) 393-400.
60. MORENO, A., “Discurso de agradecimiento en la ceremonia de entrega del grado de Doctor Honoris Causa de la Universidad Católica de la Santísima Concepción”, en: URIBE ULLOA, P.— J. C. INOSTROZA (Coords.), *Annuntiabo veritatem tuamm. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno Casmitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 23-37.
61. MORENO, J., “El profeta Ezequiel. ¿Profecía y psicopatía?”, *Locura, sensatez y paradoja, Religión y cultura* XII (2005) 25-42.
62. MORENO, J., “Las tradiciones del dios y héroe Gilgamesh en el período neosumerio”. En: C. Ames - M. Sagristani (Comps.), *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua I*, Encuentro, Córdoba 2007, 63-81.
63. MORENO, J., “Pecado y culpa en las fuentes cristianas primitivas”. El mal en las culturas. *Religión y cultura* XI (2004) 27-43.
64. MORENO, J., *Los Evangelios ocultos. Documento de Trabajo*, Centro de Estudios Judaicos, Santiago 2006.
65. ORELLANA, R., *El Tiempo en el Antiguo Testamento*, Ediciones Universitarias, Valparaíso 42004.
66. ORELLANA, R., *Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas Una presentación metodológica*. Ediciones Universitarias, Valparaíso 42003.
67. ORELLANA, R., *Implicancias Bíblicas Teológicas y Sociales permanentes en el Jubileo y algunas consideraciones del dinero-riqueza*, Ediciones Universitarias, Valparaíso 32004.
68. ORELLANA, R., *Pentecostés*, Ediciones Universitarias, Valparaíso 32003.
69. PÉREZ-COTAPOS, E., “La sabiduría en la Sagrada Escritura”, *Anales Sociedad Chilena de Teología*, 11 (2001) 45-60.
70. REYES, E., “¡Que me bese con los besos de su boca!”, *Teología y Vida* 47.2-3 (2006) 368 - 374.
71. REYES, E., “‘Si no te conoces, ¡oh la más bella de las mujeres...’ Una reflexión a partir del comentario del Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 4.2 (2002); 5.1 (2003); 5.2 (2003) 115 - 124.
72. REYES, E., “«La voz del Amado»: Palabras de promesa y realidad del entendimiento en el *Com Cant* de Gregorio de Nisa”, *Teología y Vida*, 52.1-2 (2011) 181-195.
73. REYES, E., “El perfume del Esposo: Según Gregorio de Nisa en el Comentario al Cantar de los Cantares”, *Teología y Vida* 48.2-3 (2007) 207-214.

74. SILVA GATICA, S., *¿Por qué murió Jesús? Iniciación a los Evangelios. Vol. III lectura del protagonista, Jesús*, Universidad Católica de Chile, Santiago 2010.
75. SILVA, S. – S. GULJARRO OPORTO – R. AGUIRRE, *Kerigma, discipulado y misión. Perspectivas actuales*, CELAM – Paulinas – San Pablo, Bogotá 2007.
76. SILVA, S., *De la Identidad de Jesús a la Vocación y Misión*, CELAM, Bogotá 2010.
77. SILVA, S., *Discípulo de Jesús y Discipulado según la Obra de San Lucas*, CELAM – Paulinas – San Pablo, Bogotá 2005.
78. SILVA, S., *Discípulos de Jesús. Relatos e imágenes de vocación y misión en la biblia*, CELAM – Paulinas – San Pablo, Bogotá 2006.
79. SILVA, S., *Jesús de Nazaret y sus discípulos. Aproximación bíblica al discipulado desde los discípulos*, Paulinas, Santiago 2009.
80. SILVA, S., *La Animación Bíblica de la Pastoral. Su Identidad y Misión*, San Pablo – CELAM, Bogotá 2010.
81. TELL, M.B., “El ‘No matarás’ y su fundamentación antropológica”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 10.1 (2008) 105-112.
82. TORO, B., “Aspectos sobre la historiografía bíblica y la historiografía bíblica y la historiografía griega”, *Revista de Ciencias Religiosas* 12 (2003) 55-67.
83. TORO, B., “Consideraciones sobre la Biblia Hebrea y la historia del antiguo Israel”, *Revista de Ciencias Religiosas* 11 (2003) 25-36.
84. TORO, B., “Implicaciones teóricas de la historia y la arqueología en la Biblia”, *Revista de Ciencias Religiosas* 10.1-2 (2001) 41-53.
85. URIBE ULLOA, P. – J. C. Inostroza (Coords.), *Annuntiabo veritatem tuamm. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno Casamitjana*, Universidad Católica de la Ssma. Concepción, Concepción 2009.
86. URIBE ULLOA, P., “‘Os conjuro hijas de Jerusalén...’. Acercamiento textual a Ct 2,7; 3,5; 5,8; 8,4” *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.1 (2010) 105-122.
87. URIBE ULLOA, P., “Ángeles/demonios”, en: J. L. BARRIOCANAL (dir.), *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 69-71.
88. URIBE ULLOA, P., “El conjuro del Cantar de los Cantares. Interpretación de Ct 2,7; 3,5; 5,8; 8,4”, en: URIBE ULLOA, P. – J. C. Inostroza (Coods.), *Annuntiabo veritatem tuamm. Estudios en homenaje a Mons. Antonio Moreno*

- Casmitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 69-109.
89. URIBE ULLOA, P., "El Talmud y la literatura talmúdica. A modo de introducción", *Raíces* 71 (2007) 24-28.
 90. URIBE ULLOA, P., "Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares", *Anales de Teología Universidad Católica de la Santísima Concepción* 10.2 (2008) 129-151.
 91. URIBE ULLOA, P., "La 'ley natural' del amor en el Cantar de los Cantares", *Theologica* 42.1 (2007) 133-149.
 92. URIBE ULLOA, P., "La categoría 'el hombre, Imago Dei' en la tradición bíblica", *Ecclesia* 20 (2006) 489-502.
 93. URIBE ULLOA, P., "Ley natural y Sagrada Escritura: el caso del Cantar de los Cantares", *El Mirador* 8 (2007) 167-185.
 94. URIBE ULLOA, P., "Syneidésis en la Biblia Griega y mada' en la Biblia Hebrea. Implicaciones para una valoración del término conciencia al interior del Antiguo Testamento", *Moralia* 121 (2009) 7-17.
 95. VAN TREEK, M., "Amnón y Tamar (2S 13, 1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia", *Estudios Bíblicos* 65.1-2 (2007) 3-32.
 96. VAN TREEK, M., "Métaphore conceptuelle et engagement cognitif du lecteur", en Pasquier, A. -D. Marguerat - A. Wénin, (eds.), *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB*, Peeters, Leuven 2010, 371-380.
 97. VAN TREEK, M., "Von Balthasar y el giro estético de la exégesis veterotestamentaria. Un caso de estudio. Poder y alianza en la transición de Saúl a David", *Teología y Vida* 50.1-2 (2009) 319-335.
 98. Van Treek, M., *Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea*, Verbo Divino, Estella 2010.
 99. VILLEGAS, B., "En busca de Q: La fuente común de Mt y Lc", *Teología y Vida* 43.4 (2002), 602-683.
 100. YÁÑEZ, R.E., "El lugar del libro de Rut en el canon", *Revista de Ciencias Religiosas*, 18 (2010) 11-21.
 101. ZAÑARTU, S., "El declinar de la profecía en el siglo II: Notas para un ensayo", *Teología y Vida* 50.4 (2009) 673-727.
 102. ZAÑARTU, S., "*Primogénito de toda creatura* (Col 1,15) en el Comentario de Orígenes al Evangelio de Juan", *Teología y Vida* 52. 1-2 (2011) 105-151.

Conclusión

A modo de conclusión podemos destacar las siguientes ideas:

- La Biblia en nuestro país ha sido y sigue siendo muy importante, se trabaja a nivel académico en todo el territorio nacional, pese a las dificultades materiales presentes en los distintos centros.
- Existe una generación joven de especialistas que están dando nuevo impulso al movimiento bíblico chileno con sus aportes desde la academia, vinculándose siempre con el quehacer pastoral de la Iglesia.
- Concepción es un lugar destacado en el tema, ya que la Biblia de Jüene-mann y la *Biblia Latinoamericana* son dos hitos fundamentales para una historia de la Biblia en Chile.
- Los 102 títulos del elenco bibliográfico son una muestra de que en Chile hay producción científica que es necesario continuar desarrollando.

Bibliografía

- ARANDA, F., *Historia de la Iglesia en Chile*, Paulinas, Santiago 1986.
- DE VIVAR, G., *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Manuscrito de 1558*, The Newberry library, Chicago. Edición facsímil, Instituto Geográfico Militar, Santiago 1966.
- Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1967.
- ENCINA, F. – L. CASTEDO, *Resumen de la Historia de Chile*, Tomo 1, Zig-Zag, Santiago 1954.
- FERNÁNDEZ N. – M. V. SPOTTORINO (dirs.), *La Biblia griega-Septuaginta. I. Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 2008.
- FIGALI, L.F., “La Biblia en castellano”, Biblioteca Electrónica Cristiana, VE multimedia, en: <http://multimedios.org/docs/d000056/p000007.htm>
- FRÍAS VALENZUELA, F., *Manual de Historia de Chile. Desde la prehistoria hasta el año 2000*, Zig-Zag, Santiago 2009.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., “Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios”, *Anales de Teología Universidad Católica de la Sma. Concepción* 8.2 (2006) 5-21.

- GROSS, W., "El uso del Antiguo Testamento en la Clase de Religión", *Revista de Ciencias Religiosas* 13 (2004) 45-54.
- GROSS, W., "La acción de Dios en el mundo según el Antiguo Testamento", *Anales Sociedad Chilena de Teología* 14 (2004)
- GUZMÁN, R., "Aproximación a la investigación bíblico – teológica del Nuevo Testamento en los cuarenta años de Teología y Vida", *Teología y Vida* 41.3-4 (2000) 277-309.
- HOOVER, W. C., *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Concepción 52000.
- HURAUULT, B., *Algunos puntos de la fe Católica. ¿Qué dice la Biblia?*, Coronel 1981.
- HURAUULT, B., *Para entender la Biblia 2. La Historia Sagrada*, Madrid 1982.
- JÜNEMANN, G., *La Sagrada Biblia. Versión de la Septuaginta al español*, Centro de ex alumnos del Seminario Conciliar de Concepción, Concepción 1992.
- JÜNEMANN, G., *Mi camino*, Imprenta San Francisco, Padre de las Casas 1939.
- MERINO, P., "Centenario del avivamiento pentecostal en Chile", *Diálogo Ecueménico* 135 (2008) 7-25.
- MERINO, P., "Cristianos pentecostales en Chile", *Servicio* 239 (2009) 16-20.
- MORALES, A., *Historia general de la Orden de la Merced en Chile (1535 - 1831)*, Curia Provincial Orden de la Merced, Barcelona 1983.
- ORELLANA, L., *El fuego y la nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932*, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Concepción 2006.
- RÁBANOS ESPINOSA, R., *Bibliografía Bíblica Hispanoamericana* (Bibliotheca Hispana Bíblica 15), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1993.
- RAMÍREZ, D., "La Biblia en Chile Hoy. Una experiencia, contexto histórico", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 3.1 (1989) 107-113.
- ROOY, S., "Cómo llegó la Biblia a América Latina", *La Biblia de las Américas* 6 (1998) 6-8.
- SOCIEDAD SAN PABLO, *Informe del Comitato Tecnico Internazionale per l'Apostolato Società San Paolo*, Roma 2006.

Artículo recibido el 26 de agosto de 2011.

Artículo aceptado el 21 de octubre de 2011.

**«SERVIDORES DE VUESTRA ALEGRÍA» (2 Co 1,24).
LA TEOLOGÍA DEL MINISTERIO EN JOSEPH RATZINGER**

“SERVANTS OF YOUR HAPPINESS” (2 Cor 1:24)
THE THEOLOGY OF THE MINISTRY OF JOSEPH RATZINGER

Pablo Blanco¹

Universidad de Navarra. Navarra-España

Resumen

En el presente artículo se ofrecen algunas reflexiones de Joseph Ratzinger sobre el ministerio y el sacerdocio, el primado y la colegialidad y, por tanto, por los principios de la colegialidad y la sinodalidad. El teólogo alemán recuerda las simultáneas dimensiones vertical y horizontal –humana y divina– en la Iglesia. Junto a las irrenunciabiles apostolicidad y episcopalidad, recuerda Ratzinger las también esenciales instancias de la catolicidad y del ministerio petrino. Manifiesta asimismo la necesidad de predicar la Palabra, administrar los sacramentos y ejercitar el ministerio de pastorear la Iglesia. A su vez, relaciona el sacerdocio ministerial con el concepto de sacrificio. En fin, establece la continuidad entre Cristo, los apóstoles y sus sucesores y colaboradores, los presbíteros; por lo que se recuerda la prioridad de la dimensión ontológica-sacramental del orden sacerdotal, respecto a la meramente funcional.

Palabras clave: Ministerio, episcopado, primado, apostolicidad, sacerdocio.

Abstract

This article offers some of Joseph Ratzinger’s reflections on ministry and priesthood, the primate and the collegiate and, therefore, on collegiate and synod principles. The German theologian remembers the simultaneous vertical and horizontal dimensions – human and divine in the church. As well as the inherent apostolicity and episcopacy, Ratzinger remembers the also essential instances of Catholicity and of Petrine ministry. He also expresses the necessity of preaching the Word, administering the sacraments and ministering the Church. For his part, he relates priesthood ministe-

¹ Doctor en Teología. Profesor adjunto del Departamento de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra. Pertenece a la *Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI Stiftung* de Ratisbona – Alemania. Correo electrónico: pblanco@unav.es

rial with the concept of sacrifice. Actually, he establishes continuity between Christ, the apostles and their successors and collaborators, and presbyters; through which we are reminded of the priority of the ontological-sacramental dimension of the priestly order, in terms of the merely functional one.

Keywords: Ministry, episcopate, primate, apostolicity, ministerial.

Introducción

El Año sacerdotal (2009-2010), recientemente concluido, y el sesenta aniversario de su ordenación sacerdotal (1951-2011) constituyen una buena ocasión para examinar brevemente algunas de las aportaciones del teólogo Ratzinger a la teología del ministerio². A propósito de la teología del autor alemán, Tura ha destacado «una constante atención pastoral y dialógica, tanto en los ensayos más sencillos como en las obras más especializadas»³. Sobre la mencionada dimensión pastoral, Verweyen señalaba que «en Joseph Ratzinger ha habido siempre un gran interés por la exactitud científica, íntimamente unida al deseo de llevar una existencia profundamente sacerdotal, como pocas veces se puede ver»⁴. Además, las sucesivas profundizaciones en los campos de la eclesiología y del ecumenismo le llevaron de

² Recogida en: *Künder des Wortes und diener eurer Freude. Theologie und Spiritualität des Weihesakramentes* (Gesammelte Schriften, 12 = JRGS 12), Herder, Freiburg – Basel – Wien 2010. Contiene los artículos: “Vom Wesem des Priestertums” (1991), “Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche” (1963), “Die kirliche Lehre vom sacramentum ordinis” (1981), “Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche” (1972), “Der Priester als Mittler und Diener Jesu Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft” (1972), “Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?” (1977), “Grenzen kirlicher Vollmacht” (1994), “Zum Zölibat der katholischen Priester” (1977), *Demokratisierung der Kirche* (1970), “Der Bischof – Künder und Hüter des Glaubens” (2001), “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes” (1968), “Der Priester im Umbruch der Zeit” (1969), “Das priestliche Amt” (1970), “Unser priestliche Dienst” (1979), “Aufbauen zu einem geistigen Haus” (1983), “Bereitung zum priestlichen Dienst” (1990), “Primat, Episkopat und Successio apostolic” (1961), “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe” (1965), “Bischof und Kirche” (1972), “Der Bischof ist ein Christusträger” (1977), “Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angeichts der Probleme der Moral in unserer Zeit” (1984), *Diener eurer Freude* (1988) y otras homilias, meditaciones y breves artículos. Cuando exista traducción al castellano, citaremos esta.

³ R. TURA, “La teología de J. Ratzinger. Saggio introduttivo”, *Studia Patavina* (1974) 149-150.

⁴ H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 22.

modo necesario a reflexionar sobre la teología del sacerdocio: «El trasfondo de la eucaristía y el clima sin embargo sereno de confrontación con los protestantes evidencian también un elemento constitutivo de la Iglesia: la presencia del ministerio eclesiástico como continuación de la misión de Cristo»⁵.

Sacramento

Sin ser tan solo un tema teológico, el autor alemán siempre se ha considerado sacerdote antes que teólogo, arzobispo y ahora papa. Por eso realizaremos, en primer lugar, una serie de referencias biográficas que podrían también tener su propio interés. En primer lugar, en lo que se refiere al momento de la recepción del diaconado: «A finales de octubre –recordaba el mismo Ratzinger– recibíamos el subdiaconado y, enseguida después, el diaconado. Comenzaba así la preparación más inmediata para la ordenación sacerdotal [...]. Estábamos de nuevo todos juntos en el seminario de Frisinga para ser iniciados en los aspectos prácticos del ministerio sacerdotal; consistían estas ocupaciones para prepararnos para la predicación y la catequesis»⁶. Se requerían muchas horas y mucha preparación para poder ser sacerdote, sobre todo en una sociedad donde todo se prepara a conciencia. Se conservan algunas de las homilias que predicó entonces el joven diácono, que denotan que esa preparación fue realizada a conciencia⁷.

⁵ R. TURA, "La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo", o.c., 171-172.

⁶ *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Encuentro, Madrid 1997, 74. Sobre este tema puede verse: C. ROSELL DE ALMEIDA, "La espiritualidad sacerdotal en el pensamiento de Joseph Ratzinger", *Revista teológica limense* 43 (2009/3) 287-310.

⁷ La primera prédica es del 3 de diciembre de 1950, pronunciada a las siete y media, en la catedral de Frisinga ("Zu uns komme Dein Reich – eine Adventspredigt. 1. Probepredigt im Frisinger Dom am 3. Dezember 1950 um 7.30 Uhr"), *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI*. Es una homilía de adviento, y comienza precisamente preguntando en qué consiste este tiempo de preparación de la navidad. «¿Está este mundo de verdad salvado, cuya resistencia a ser salvado se ve por todas partes, en todas las calles?»; Cf., *Ibidem*, 15. Acude entonces a la esperanza que da el nacimiento de Cristo y, después de citar a Agustín, repite una y otra vez: «venga a nosotros tu reino»; Cf., *Ibidem*, 16. También predicará otra a las siete de la mañana, en la iglesia del Espíritu santo, sobre la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16): "Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16). 2. Probepredigt in Freising Heilig Geist am 21. Januar 1951 um 7 Uhr", *Ibidem*, 17-18. Llama sin embargo la atención que se dirigiera a un grupo de niños, poco después de la fiesta de

Un día inolvidable

La colaboración de sus compañeros de promoción y de sus propios hermanos hizo posible su preparación a la recepción del presbiterado, una vez terminado su trabajo sobre la eclesiología de san Agustín: «Me sentí feliz cuando por fin me vi libre de esta hermosa pero pesada carga y, al menos en los dos últimos meses, pude dedicarme enteramente a prepararme para dar el gran paso: la ordenación sacerdotal»⁸. Un día antes de ese importante momento, recibió la notificación de que había recibido el primer premio por su investigación. Así, por fin, el 29 de junio de 1951 Joseph era ordenado sacerdote por el cardenal Michael Faulhaber (1869-1952) en la catedral de Frisinga, a la edad de veinticuatro años. En una foto de la época se puede apreciar un gran número de candidatos, entre los que se encuentra su propio hermano Georg, junto con unos niños vestidos con el tradicional pantalón de cuero. Se conserva incluso una breve filmación en blanco y negro de ese momento en la que se ve una larga fila de ordenandos, mezclados con la alegría de la multitud⁹.

En un posterior momento, siendo ya papa, recordaba aquellos momentos inmediatamente anteriores a su ordenación: «En la vigilia de mi ordenación sacerdotal, hace cincuenta y ocho años, abrí la sagrada Escritura –recordaba de un modo muy agustiniano–, porque quería recibir aún una palabra del Señor, para ese día y para mi futuro camino de sacerdote. Mi mirada se detuvo en el pasaje: “Conságralos en la verdad; tu palabra es verdad”. Entonces supe que el Señor estaba hablando de mí y me estaba hablando a mí. Precisamente lo mismo me sucederá a mí mañana [pensé]. No somos consagrados en último término por medio de ritos, aunque los ritos sean necesarios. El baño en el que el Señor nos sumerge es él mismo: la verdad en Persona. La ordenación sacerdotal significa estar inmersos

san Jorge, en la que repite una y otra vez que el soldado Jorge más que matar dragones que vomitaban fuego, lo que hizo cada día fue matar a los “dragones” de la pereza, del egoísmo y de las tentaciones del demonio. Aludiendo a las palabras de Jesús (Mc 8,32-34), repite como un estribillo a lo largo de toda la homilía: *Weg Satan!*, «apártate de mí, Satanás» («Der heilige Georg. 3. Probepredigt (Kinderpredigt) in Freising in der Knabenschule am 29. April 1951»; Cf., *Ibidem*, 19-20).

⁸ «Homilía en la misa crismal», Roma (9.4.2009).

⁹ Cf. J. CHÉLINI, *Benedicto XVI, heredero del concilio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008, 72.

en él, en la Verdad. Le pertenezco de una nueva forma a él y a los demás, “para que venga su reino”»¹⁰. La verdad y el amor, íntimamente unidos en la persona de Jesucristo, son ofrecidos en el momento de la ordenación, con la identificación sacramental con Jesucristo-cabeza que se obra en ese momento.

La ordenación sacerdotal se realizó según el antiguo rito entonces vigente, si bien Pío XII había introducido ya algunas modificaciones. Tras la primera lectura bíblica de la misa, el cardenal Faulhaber se sentó en una sede situada ante el altar. Los ordenandos pasaron ante él, ya casi revestidos del todo y con un cirio encendido en la mano derecha. Tras la aprobación de los candidatos por parte de los superiores del seminario, el cardenal les pidió que fueran «perfectos en la fe y en las obras... bien apoyados en el amor a Dios y al prójimo». Joseph se postró junto a todos los demás candidatos en el suelo, poniendo los brazos abiertos en cruz, mientras el coro entonaba la letanía de los santos. Pedían a la Iglesia celestial por los nuevos sacerdotes¹¹. Se le agolparían en el recuerdo al joven ordenando todos esos santos a los que tenía especial devoción: junto a los venerables Agustín, Tomás y Buenaventura, los evangelizadores alemanes Bonifacio y Corbiniano, y toda una larga serie de «pequeños» santos: el portero de Altötting Conrado de Parzham –al que conoció personalmente–, el Cura de Ars, Bernardette Soubirous, Teresa de Lisieux, Edith Stein, Maximiliano Kolbe...¹².

Tras imponerle la estola y la casulla –símbolos de la obediencia y la caridad–, los nuevos sacerdotes recibieron la unción con óleo en las manos. «Dígnate, Señor, a consagrar estas manos por obra de esta unción y de nuestra bendición», decía el arzobispo para acompañar el gesto. Sus manos ya estaban consagradas para el servicio del altar. Después le entregaron el cáliz y la patena, con lo que quedaba destinado como sacerdote para la Eucaristía, y la celebración de la misa siguió adelante con normalidad. Tras la comunión, el cardenal Faulhaber impuso las manos de nuevo sobre el nuevo sacerdote, y pronunció una nueva invocación: «Recibe el Espíritu santo: que los pecados que deban perdonar sean perdonados; que los pe-

¹⁰ “Homilia en la misa crismal”, Roma (9.4.2009).

¹¹ Cf. G. WEIGEL, *Testigo de esperanza. Biografía de Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 119.

¹² Cf. F. DERWAHL, *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedikt XVI. Und Hans Küng - ein Doppelportrait*, Pattloch, München 2006, 31.

cados que debas retener sean retenidos». También recibía en ese momento el poder de Jesucristo de perdonar los pecados. El beso de la paz (que se intercambiaba en ese momento) y un última bendición recibida daban por terminada la ordenación¹³. A partir de ese momento, ya era sacerdote para siempre.

Sacerdos in aeternum

Ratzinger recordaba además de un modo especial uno de los gestos señalados, que tenían lugar en la celebración del rito de la ordenación sacerdotal: «Después de la unción –recordaba–, eran atadas las manos y, con las manos unidas, se cogía el cáliz. Al tomarlo en mis manos, me vino a la memoria la pregunta de Jesús a los hermanos Juan y Santiago: “¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?” (Mc 10,38). El cáliz eucarístico, centro de la vida sacerdotal, recuerda siempre estas palabras. Y después las manos unidas, ungidos con el óleo mesiánico del crisma. Las manos son expresión de nuestra propia disposición, de nuestra capacidad. Con ellas podemos agarrar, tomar posesión de algo, defendernos. Las manos atadas son expresión de falta de poder, de la renuncia al poder. Están en sus manos, están puestas en el cáliz. Se podría decir que con esto se expresa que, sencillamente, la Eucaristía es el centro de la vida sacerdotal»¹⁴. Sacerdote-para-la Eucaristía. Ahora esas manos habían adquirido un nuevo y sublime significado, al ser capaces de convertir y ofrecer el cuerpo de Cristo.

Además, muchos años más tarde de la celebración de la ordenación sacerdotal, recordaba de modo especial otros dos gestos. «La catedral siempre –decía en 2010, ya siendo Benedicto XVI– fue el centro de nuestra vida, como también en el seminario; éramos una familia y fue el padre Höck quien hizo de nosotros una verdadera familia. La catedral era el centro y lo ha seguido siendo para toda la vida en el día inolvidable de la ordenación sacerdotal. Son tres los momentos que se me quedaron particularmente grabados, recapitula ahora. Ante todo, en primer lugar, el estar tumbados por tierra durante las letanías de los santos. Estando postrados en tierra,

¹³ Cf. G. WEIGEL, *Testigo de esperanza*, o.c., 120.

¹⁴ Diener eurer Freude. Meditationen über die priestliche Spiritualität, Herder, Freiburg 1988, 36.

uno se hace consciente una vez más de la propia pobreza y se pregunta: “¿de verdad soy capaz de esto?” Y al mismo tiempo resuenan los nombres de todos los santos de la historia y la imploración de los fieles: “Escúchanos, ayúdales”. Crece así la conciencia: “sí, soy débil e incapaz, pero no estoy solo: hay otros conmigo, la entera comunidad de los santos está conmigo, ellos me acompañan y, por tanto, puedo recorrer este camino y ser compañero y guía para los demás. Prosigue: “El segundo [recuerdo], la imposición de las manos por parte del anciano, venerable cardenal Faulhaber –me impuso a mí y a todos nosotros, las manos de un modo profundo e intenso– y la conciencia de que es el Señor el que pone sus manos sobre mí y me dice: “me perteneces a mí; no te perteneces simplemente a ti mismo, te quiero, estás a mi servicio”; pero también la conciencia de que esta imposición de las manos es una gracia, que no crea sólo obligaciones, sino que es sobre todo un don, que él está conmigo y que su amor me protege y me acompaña. Además estaba aún [vigente] el rito antiguo, en el que el poder de redimir los pecados se confería en un momento aparte, que iniciaba cuando el obispo decía, con las palabras del Señor: “Ya no os llamo siervos, sino amigos”. Y sabía –sabíamos– que esto no es solo una cita de Juan 15, sino una palabra actual que el Señor me está dirigiendo ahora. “Él me acepta como amigo; estoy en esta relación de amistad; él me ha dado su confianza, y en esta amistad puedo trabajar y hacer otros amigos de Cristo”¹⁵.

2. Apostolicidad

Tras estos recuerdos biográficos, pasemos a la reflexión teológica que ha

¹⁵ “Discurso a las autoridades y los ciudadanos de Frisinga”, Roma (16.10.2010). Se conserva también otro detalle simbólico. «Era un espléndido día de verano –recordaba también el mismo Ratzinger–, que permanece en mi memoria como el día más importante de mi vida. No es bueno ser supersticioso pero, en el momento en que el anciano arzobispo [Faulhaber] impuso sus manos sobre las mías, un pájaro –tal vez una alondra– voló sobre el altar mayor de la catedral y entonó un canto gozoso. Fue para mí como si una voz de lo alto me dijese: “vas bien así, vas por buen camino”»; Cf., *Mi vida*, o.c., 75. Después de todas las dudas y vacilaciones en que pareció estar sumido el joven ordenando, aquel momento y lo que significaba pareció llenarle de paz. En la filmación en blanco y negro de aquel día, se ve la larga procesión de candidatos al sacerdocio recibe la ordenación sacerdotal de manos del arzobispo Faulhaber, ante la alegría y la admiración de toda una multitud reunida en la catedral de la vieja ciudad junto al Isar. «Era el día más importante de mi vida»; Cf., P. SEEWALD, *Una vida para la Iglesia*, Palabra, Madrid 2007, 56, concluye Ratzinger.

realizado Joseph Ratzinger sobre el ministerio y el sacerdocio, que ha juzgar por el número de intervenciones constituye una de sus claras prioridades teológicas. En coherencia con su propia eclesiología, los sacramentos (el bautismo, la Eucaristía y el orden, sobre todo) y el ministerio sacerdotal ocupan un lugar central en su visión teológica¹⁶. La Iglesia está fundada sobre Cristo, pero ha sido él mismo quien ha establecido a los apóstoles como un segundo fundamento, recuerda Ratzinger una y otra vez en sus escritos. La apostolicidad es una nota de la Iglesia y una condición estructural de ella. Desde su eclesiología y su teología ecuménica, el teólogo Ratzinger a la inevitable teología de la apostolicidad y del ministerio. El entonces joven perito conciliar se había ocupado por extenso de la colegialidad de los apóstoles en la Escritura y en la Iglesia antigua. Ya en un artículo publicado en 1965 en el primer número de *Concilium*¹⁷, explicaba cómo todo obispo debe mostrar la *koinonía* con sus hermanos en el episcopado que experimentó el mismo día de su ordenación, al ser consagrado por al menos tres obispos: «El redescubrimiento del concepto de colegialidad por la teología y por la Iglesia congregada en el concilio supone ciertamente un gran avance, porque nos hace ver de nuevo la estructura fundamental de la Iglesia –todavía indivisa– de la época de los Padres»¹⁸.

Colegialidad y sinodalidad

Este principio de la colegialidad tiene su complemento real en el primado petrino, como recuerda una y otra vez Ratzinger a lo largo de sus escritos como teólogo. La colegialidad episcopal: «significa que, dentro de la red de iglesias que comulgan entre sí y con las que se edifica la única Iglesia de Dios, hay un punto fijo obligatorio: la *sedes romana*, a la que debe orientarse la unidad de fe y comunión»¹⁹. Estos dos principios eclesiológicos del primado y del episcopado coexisten en todo momento en la eclesiología de

¹⁶ Cf. R. TURA, "La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo", o.c., 171.

¹⁷ "Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe", *Concilium* 1 (1965) 16-29; recogido en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 225-275.

¹⁸ *Ibidem*, 235.

¹⁹ *Ibidem*, 236.

Ratzinger²⁰. Como resultado de la eclesiología eucarística propuesta entre otros teólogos por Ratzinger, la forma colegial no será tan solo fundamental para la estructura jerárquica de la Iglesia, sino también –por así decirlo– como condición fundamental para garantizar a la vez la unidad y la diversidad: «Como resultado de esta eclesiología eucarística –afirma Heim, en su extenso estudio sobre la eclesiología ratzingeriana–, la forma colegial no es tan solo fundamental para la estructura jerárquica de la Iglesia, sino también –por así decirlo– por la condición fundamental de la unidad y la multiplicidad en la Iglesia»²¹. Este principio de la colegialidad garantiza tanto la unidad como la continuidad y la diversidad tiempo. La cuestión resuelta será por tanto cómo cabe tal pluralidad en la estructura eclesial.

Según Ratzinger así debe ser, siempre y cuando esta diversidad se resuelva en la unidad. Afrontaba así las críticas dirigidas a la Iglesia desde instancias políticas o ideológicas. En un texto de 1970 titulado *¿Democracia en la Iglesia?*²², un profesor Ratzinger recién llegado a Ratisbona se preguntaba si la estructura democrática era la que mejor se adaptaba al principio de la colegialidad antes estudiado. Se cuestionaba así en primer lugar si los conceptos de libertad, democracia y manipulación presentan el mismo valor ante la autoridad civil y la eclesiástica: «Mientras que el interés en el Estado y en su bienestar se identifica en gran parte con el interés de las instituciones, el fin de la Iglesia –bien entendido– no apunta en primer lugar a sí misma, sino a aquello por y para lo que existe: por decirlo

²⁰ Cf. T. WEILER, Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Grünewald, Mainz 1997, 146-148, 166-272, 333-345.

²¹ Cf. M. H. HEIM, Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium, Ignatius Press, San Francisco 2007, 460. Sobre la relación entre episcopado y primado, puede verse: T. WEILER, Volk Gottes-Leib Christi, o.c., 121-133; Z. GACZYNSKI, L'eclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998, 127-129; P. MARTUCCELLI, "Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger", Rassegna di teologia 50 (2009) 7-24; M. M. SURD, Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit, EOS, Sankt Ottilien 2009, 63-64; S. MADRIGAL, Iglesia es caritas? La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, Sal Terrae, Santander 2008, 225-226, 249-275; G. MANNION, "Liturgy, catechesis and evangelisation", en: L. BOEVE - G. MANNION (eds), The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey, T&T Clark, London 2010 246-251; Id. "Teaching and authority: Dimensions of magisterium", o.c., 187-201.

²² J. RATZINGER - H. MAIER, "Demokratisierung der Kirche?", en: JRGS 12, pp. 159-186; tr. cast.: *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 2005.

con palabras de la *Confesión de Augsburgo*, su misión es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y sin falsedad, y celebrar rectamente el culto divino (cf. CA VII, 1). La cuestión de los cargos y la autoridad es importante sólo en la medida en que suponen una condición previa para esto. Dicho de otra manera: el interés de la Iglesia no lo constituye ella misma, sino el evangelio»²³.

La apostolicidad y el episcopado garantizarán de este modo esta finalidad espiritual de predicar la palabra y celebrar los sacramentos, tal como propone el escrito reformado²⁴. Ratzinger se muestra de este modo escéptico respecto a un intenso clima de discusión y reivindicación en la Iglesia, en el que los laicos querían ocupar lugar en los presbíteros (y viceversa), pues «nadie se convierte en deportista por mucho que forme parte del comité olímpico»²⁵, afirma con cierta ironía. Se remite por el contrario en primer lugar a los conceptos de fraternidad, que él funda en la filiación al Padre en

²³ ¿Democracia en la Iglesia?, o.c., 27-28.

²⁴ El modelo de Iglesia propuesto por Ratzinger vuelve a ser el de la asamblea litúrgica, como su «forma primera y fundamental», tal como afirmaba Ratzinger ya en 1965. A la vez, cada comunidad tiene sentido pleno y eclesial –es Iglesia– en la medida en que está unida a la Iglesia universal. Así, por ejemplo, en la provisión de cargos se deberían tener en cuenta tanto la comunidad concreta como la Iglesia universal (cf. *Ibidem*, 54-60). También la colegialidad es entendida como una estructura fundamental de la Iglesia: «la comunidad, el presbiterado y el episcopado están enlazados entre sí y cada uno de ellos relacionado de un modo especial por ambos lados hacia el otro»; Cf., *Ibidem*, 60. En cada una de estas instancias se da a su vez una responsabilidad propia respecto al evangelio y se dirige al resto del pueblo de Dios, que procede de los mismos apóstoles. De este modo, Ratzinger propone la conjugación del *nihil sine episcopo* con el *nihil sine consilio vestro* –referido a los sacerdotes– y *sine consensu plebis*, propuesto por san Cipriano (Cf., Ep 14,4: CSEL III 2,512, 16-20). La Iglesia se ha apoyado en la voz del pueblo, también para sustraerse del poder de los príncipes y los poderosos, así como hoy de los políticos, intelectuales y distintos grupos de presión; Cf., J. RATZINGER - H. MAIER, *¿Democracia en la Iglesia?*, o.c., 62-65.

Por eso la idea de la Iglesia entendida como un sínodo nacional permanente se le presenta a Ratzinger como una traslación trasnochada de conceptos que proceden de instancias extrateológicas. El resultado final sería –como a veces ocurre en la vida política– el dominio de las minorías más activas (cf. *Ibidem*, 42-45). Todo lo anterior lleva consigo una serie de consecuencias para la Iglesia, afirma. En primer lugar: «la delimitación del radio de acción de la autoridad eclesial». Los límites se encuentran circunscritos por el credo y el evangelio. De este modo, la Iglesia no ha de comprometerse de modo innecesario con estructuras auxiliares, ni creer que debe gobernarse por un sistema de partidos; Cf., *Ibidem*, 51-53. En segundo lugar, recuerda que «en la Iglesia no se da únicamente la jerarquía por una parte y los numerosos fieles por otra –con cada parte con sus propios derechos–, sino que la Iglesia como tal, concretada en cada una de las comunidades, es el sujeto propio del derecho al que se remite todo lo demás»; Cf., *Ibidem*, 54.

²⁵ *Ibidem*, 29.

Jesucristo, de carisma como «principio pneumático» –y no democrático o político– y del pueblo de Dios, entendido no sólo como la igualdad de todos los bautizados, sino como la asamblea de los cristianos para celebrar el recuerdo de la muerte y la resurrección del Señor. La Iglesia es *ekklesia*, no un simple *laos*: «La Iglesia tiene su modelo de constitución en esa asamblea conmemorativa, y no en cualquier idea o concepción de pueblo»²⁶. Se trata de seguir el modelo del concilio de Jerusalén: fue escuchada la voz de toda la *ekklesia*, pero la decisión correspondió a «los apóstoles y los presbíteros» (Hch 15,6; 15,22)²⁷.

Por otra parte, junto a lo mencionado sobre el principio de colegialidad, también se expresará Ratzinger sobre el principio de la sinodalidad en 1985²⁸. En un artículo en el que estudia la posibilidad de si podría existir un «sínodo permanente» en la Iglesia, en el que se conjuguen los principios colegial y primacial. El sínodo de los obispos establecido por Pablo VI podría ser una ayuda en este sentido, se venía diciendo. Sin embargo, hemos visto que esta visión de la Iglesia como constante *concilium* no está muy de acuerdo con la perspectiva ratzingeriana; recuerda así al mismo tiempo que: «el sínodo aconseja al papa: no es un concilio a escala reducida, ni tampoco un órgano de gobierno colegial de la Iglesia en su conjunto»²⁹. Este colabora –explicaba– a la unidad orgánica en la catolicidad que se hace presente entre el papa y los obispos, lo cual presenta su concreción en procesos consultivos y, cuando el papa así lo dispone, también deliberativos³⁰. La realidad decisiva que aquí se encuentra en la base es, pues, el carácter indelegable del cargo que mira a la Iglesia universal: encargo que es propio del propio colegio episcopal únicamente en su conjunto y como unidad³¹.

²⁶ Ibidem, 39.

²⁷ Cf. Ibidem, 40-41.

²⁸ Cf. "Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo episcopal", *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 55-73.

²⁹ Ibidem, 55.

³⁰ Cf. Ibidem, 57-59.

³¹ Sobre la teología del sínodo puede verse: M. H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology*, o.c., 482-493. El sentido esencialmente eclesiológico del colegio no consiste en formar un gobierno central de la Iglesia, sino exactamente en lo contrario: en que la Iglesia ayude a construirlo como un organismo viviente, que crece y se unifica en células vivientes. Al guiar sus Iglesias locales, los obispos participan en el gobierno de la Iglesia universal. No es por tanto de otro modo: «La superación de un centralismo unilate-

De esta manera –recapitulaba a su vez– la Iglesia se edifica desde dentro como un organismo de Iglesias locales que se unen por medio de la comunión en la palabra y los sacramentos, especialmente del cuerpo eucarístico del Señor. La Iglesia es esencialmente comunión con la Trinidad y entre nosotros, a cuya cabeza están los apóstoles y sus sucesores. «Al estar la Iglesia estructurada de este modo, no se halla gobernada por un parlamento central o por un senado aristocrático, ni siquiera por un jefe monárquico, sino que ha sido confiada a los obispos, los cuales: a) guían la Iglesia católica y, por tanto, a la Iglesia universal en su Iglesia local y b) por esta razón, las Iglesias particulares se dirigen hacia la única catolicidad sin competir entre sí, sino vinculadas de modo recíproco»³². De esta forma, sugería Ratzinger que se evitara todo excesivo activismo que impida la guía de la Iglesia por parte del Espíritu. Las funciones del sínodo serán las de «informar, corregir, anticipar» dentro de la dinámica colegial de origen apostólico. Así: «el sínodo debe estimular y reforzar las energías positivas dentro y fuera de la Iglesia, promover todas aquellas actividades que acrecienten la verdad y el amor, y mantener viva la esperanza»³³.

El primado de Pedro

Hemos hablado ya de la interacción, en el pensamiento eclesiológico de Ratzinger, entre primado y colegialidad, entre el ministerio petrino y el

ral debe proceder [...] no mediante la concentración del todo en el centro, sino mediante la íntima bipolaridad de la esencia de la Iglesia. Esta esencia consiste en la correlación de la potestad suprema del primado –que expresa la unidad de la Iglesia en la pluralidad– con la pluralidad viviente de las Iglesias particulares, cada uno de cuyos obispos son *episcopi Ecclesiae catholicae*, pues, en su Iglesia, guía a la Iglesia *católica*, y la guía en cuanto *católica*; Cf., “Sobre la estructura y los cometidos del Sínodo episcopal”, pp. 61-62). Por un lado, el dar demasiadas prerrogativas al sínodo –como la continua potestad deliberativa– equivaldría a convertirlo en «una segunda curia romana». Además, el obispo no puede ausentarse de su Iglesia local, hasta el punto de convertirse en «delegado de un órgano central». «En otras palabras: los obispos siguen siendo obispos responsables de sus Iglesias particulares» (Ibidem, 64). De este modo se intenta reforzar la autoridad pastoral de cada obispo en su diócesis. Así, «el concepto de *collegium*, que señala el aspecto jerárquico de la Iglesia, presupone la realidad de la *communio* como forma y fundamento vital y constitutivo de la Iglesia»; Cf., Ibidem, 65-66.

³² Ibidem, 66.

³³ Ibidem, 72-73. Sobre la realidad del amor en la Iglesia, puede verse: “Liebe. Geschichte der Theologie”, en: *LTK VI* (1961) 1032-1036; También, *Origine e natura della Chiesa*, o.c., 242-246, y la aportación de S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, o.c., 459-489.

ministerio episcopal. La teología del episcopado volverá a aparecer en sus escritos. En una de las conferencias pronunciadas en Brasil en 1990 sobre la tarea del obispo, comenzaba el cardenal prefecto por hacer una vez más una serie de reflexiones a partir de la eclesiología eucarística. Como se había afirmado con anterioridad: «una Iglesia eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo»³⁴. El redescubrimiento del carácter eucarístico de la Iglesia ha llevado recientemente a acentuar con fuerza el principio de la Iglesia local. Además, la eclesiología protestante suele fundar la comunidad en la Palabra, según el *logion* de Jesús en Mt 18,20: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Por eso esta Iglesia fundada “desde abajo” no expresa del todo el sentido episcopal y ni la voluntad fundacional del mismo Cristo: «La Iglesia se convierte en grupo, que se mantiene unido por su consenso interior, mientras que su dimensión católica se agrieta»³⁵. Aquí se hace presente en parte la crítica de Ratzinger a la eclesiología reformada, sin que esto excluya la posibilidad de acercamientos y matizaciones posteriores³⁶.

El servicio a la unidad del ministerio petrino ofrece así sus ventajas y garantías: «Sólo dentro del marco de la eclesiología eucarística –había escrito en 1964–, puede entenderse el primado del obispo de Roma en coherencia con su propio sentido»³⁷. Veámos también cómo, en los temas del primado y la colegialidad, la dimensión apostólica de la Iglesia ha supuesto una constante en la eclesiología ratzingeriana. El obispo de Roma, es decir, de la *sede sancti Petri*, es el centro de orientación determinante en la uni-

³⁴ *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 47. Puede verse también “Primat”, en: *LThK VIII* (1963) 761-763.

³⁵ *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, o.c., 49.

³⁶ Cf. “Kirche”, o.c., 179; “Il primato di Pietro e l’unità della Chiesa”, *Euntes Docete* 44 (1991) 157-176; “Vorwort” en: J. B. D’ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l’Église*, Paris 1992, 9-10; Z. GACZYNSKI, *L’ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, o.c., 129-130; P. MARTUCCELLI, “Episcopato e primato nel pensiero di Joseph Ratzinger”, *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 501-548; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, o.c., 76-78, 156-176, 223-248, 435-450; H. J. POTTMEYER, “Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la *communio* de Joseph Ratzinger”, o.c., 171-201.

³⁷ “Zeichen unter den Völkern”, 462. En esta discusión, surgen en las páginas de Ratzinger resonancias a conocidas obras como: P. EVDOKIMOV, *L’orthodoxie*, Paris 1959; N. AFANASIEFF, *La primauté de Pierre dans l’église orthodoxe*, Neuchâtel 1960; O. SAIER, «Communio», in: *Der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973; J.M. TILLARD, *L’ecclesiologie de communion*, Paris 1987.

dad de la comunión³⁸. Ratzinger acude a la importancia del principio apostólico, que va íntimamente unido al de la catolicidad y la universalidad de la Iglesia: «El apóstol no es obispo de una sola comunidad, sino misionero de la Iglesia entera»³⁹. La solicitud por todas las Iglesias forma parte esencial de su ministerio episcopal: «La pertenencia a la comunión en cuanto pertenencia a la Iglesia es por su naturaleza universal. El que pertenece a una Iglesia local pertenece a todas»⁴⁰. El obispo sirve de nexo con toda la Iglesia: mantiene relaciones con otros obispos, encarnando así el principio apostólico, y al estar unido con toda la Iglesia refuerza el principio católico. Incluso en la antigüedad los obispos elegidos en un sínodo necesitaban la aprobación de Roma y Constantinopla, estableciéndose así una articulación en la *communio* universal⁴¹: «Por consiguiente, la catolicidad de un obispo pertenece al principio de vecindad y viva relación con Roma, que a su vez consiste en dar y recibir la gran comunión de la única Iglesia»⁴². La romanidad es también una dimensión del ministerio episcopal: «Roma encarna la verdadera *communio*»⁴³, había concluido ya en 1964.

El primado de Pedro constituye así una señal de verdadera identidad eclesial. El cardenal Ratzinger abordaba la cuestión del primado y de la

³⁸ Cf. Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar*, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte, o.c., 129.

³⁹ *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, o.c., 50.

⁴⁰ *Ibidem*, 52.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, 53-55; M. VOLK, *The Church as communio of the whole*, o.c., 53-61.

⁴² *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, o.c., 55.

⁴³ «L'idea di Chiesa nel pensiero patristico», en: M. CUMINETTI - F. V. JOHANNES, *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Milano 1969, 61. El obispo se encarga, por tanto, de las dimensiones de unidad y de carácter público de su Iglesia local y de toda la Iglesia universal en su territorio, a partir de la unidad en la palabra y en los sacramentos. Debe así cuidar de la dimensión católica y apostólica de la Iglesia local. «La apostolicidad y la catolicidad sirven a la unidad, y sin unidad no hay tampoco santidad, ya que sin amor no hay santidad»; Cf., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, o.c., 56. Lógicamente, la «premisa fundamental» del ministerio episcopal es la unión con Jesús y el ser testigo de su resurrección. De lo contrario, el obispo se convertiría en «un funcionario», no en un testigo o en un sucesor de los apóstoles. «Ser para Cristo con Dios y, a partir de Cristo, llevar a los hombres a Dios, hacer de ellos la *qahal*, la asamblea de Dios: he aquí la tarea del obispo»; Cf., *Ibidem*, 57. Sin embargo, la pertenencia al colegio episcopal supone ser sucesor del colegio apostólico en general; solo el obispo de Roma es el sucesor de un apóstol determinado. Cada obispo tiene la responsabilidad propia de hacer presente la Iglesia católica en su diócesis, y esta responsabilidad es personal y superior a la de otras estructuras sinodales o supradiocesanas. El obispo ha de insertarse a su vez en el «nosotros» de la Iglesia, tanto en sentido sincrónico como diacrónico. «Ser heraldo de la mayoría diacrónica,

unidad de la Iglesia a partir de los textos bíblicos⁴⁴. Se ocupó en primer lugar de lo dicho sobre el ministerio en Mt 16,17-19, y sobre el origen jesuano y el transfondo arameico de estas palabras⁴⁵, relacionado con el poder de «atar y desatar» entregado por el Señor a los apóstoles: «En el centro mismo del nuevo ministerio, que quita energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Esta es la que constituye la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo presenta en su propia persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón y puede ser el depositario de las llaves»⁴⁶. Tras este recorrido exegético e histórico, el prefecto llegaba a la conclusión de que el primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia: un ministerio de unidad que se remonta al mismo Señor y que se desarrolló con toda fidelidad en la Iglesia naciente. El nuevo testamento nos muestra algo más que los aspectos formales de su estructura; nos muestra su esencia íntima: «Nos indica la tensión entre [Pedro entendido como] roca y la piedra de escándalo; justamente en la desproporción entre

de la voz de la Iglesia que unifica los tiempos, es uno de los grandes cometidos del obispo, que desciende de aquel “nosotros” que caracteriza a su ministerio. [...] El obispo representa ante la Iglesia local a la Iglesia universal, y ante la Iglesia universal a la Iglesia local; por tanto, sirve a la unidad»; *Ibidem*, 59. Por último, alude Ratzinger no sólo al compromiso de la Iglesia respecto al mundo, sino también a una cercanía a la cruz de Cristo. «Sin la disponibilidad al sufrimiento no es posible consagrarse a esta misión. Así, el obispo se encuentra precisamente en comunión con el Señor; así sabe que es “servidor de vuestra alegría” (2 Co 1,24)»; *Ibidem*, 61. «Si se une la eclesiología eucarística –señala Volk– con la idea de Iglesia universal, entonces la prioridad de la Iglesia resulta ineludible. Pues el “Cristo total”, *caput et membra*, está al mismo tiempo presente en cada Iglesia local. Cada Iglesia local no es otra cosa que la realización de la Iglesia universal» en un determinado lugar; Cf., M. VOLK, *The Church as communio of the whole*, o.c., 46. De modo análogo, el primado y la colegialidad episcopal –derivados ambos de la apostolicidad– se resolverían en el seno del misterio eucarístico.

⁴⁴ Cf., “El primado y la unidad de la Iglesia”, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, o.c., 27-44. Realizaba así una serie de acercamientos exegéticos, en el que sitúa la misión de Pedro en la tradición neotestamentaria –el primer testigo de la resurrección del Señor (cf. 1 Co 15,3-7)– al que Pablo va a ver en Jerusalén (cf. Ga 1,18), y al que Juan (21,15-19) y Lucas (22,32) consideran también cabeza de la Iglesia (cf. *Ibidem*, 28-31). En la tradición sinóptica, también ocupa un lugar destacado y prioritario (cf. *Ibidem*, 31-33).

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, 33-35.

⁴⁶ *Ibidem*, 38. Tras esto se refiere al concepto de la continuidad entre los apóstoles. «La contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma –como lugar del martirio– la preeminente de las tres sedes petrinas, la verdaderamente decisiva»; *Ibidem*, 41).

capacidad humana y disposición divina, Dios se da a conocer como el que está verdaderamente presente y operante»⁴⁷.

3. Sacerdocio

Veamos por último lo que el teólogo bávaro afirma sobre el sacerdocio ministerial, siempre al servicio del sacerdocio común o bautismal de todos los fieles. En directa continuidad con la anterior apostolicidad, el profesor Ratzinger se ocupó por extenso de la importancia del ministerio sacerdotal en la Iglesia. En un artículo publicado inicialmente en 1961⁴⁸, abordaba la cuestión del ministerio en relación con la unidad de la Iglesia y, en especial, con la teología luterana. Recordaba de nuevo ahí cómo, junto a la definición de Iglesia propuesta por la *Confessio augustana* como la asamblea en la que se predica la palabra y se administran los sacramentos, la Iglesia católica añade un tercer elemento: el ministerio⁴⁹. Son pues estos tres elementos irrenunciables e inseparables. Para los protestantes: «el criterio para la presencia de la Iglesia no es el ministerio, sino la “rectitud del evangelio”»⁵⁰. La *ekklesia* vive de la palabra y del cuerpo de Cristo, a la vez que –para los católicos– el grupo de los Doce resulta esencial para definir la Iglesia, en el que Pedro y Pablo desempeñan unas tareas específicas y complementarias: el primero como cabeza, el segundo como predicador de la Palabra, si bien ambas dimensiones están íntimamente unidas⁵¹. Más

⁴⁷ Ibidem, 43; Cf. T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, o.c., 121-129; C. OHLY, “¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?”, en: L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI / actas del Ciclo organizado por el Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española los días 21, 22 y 23 de marzo de 2007*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 134-135.

⁴⁸ “Das Amt und die Einheit der Kirche”, *Una Sancta* 16 (1961) 236-249. Puede verse también: “Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche”, en: J. C. HAMPE (Hg.), *Die Autorität der Kirche II*, Reinhardt, München 1967, 417-433, *JRGS* 12, 51-69. Tr. cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, 119-135.

⁴⁹ Ibidem, 119.

⁵⁰ Ibidem, 120.

⁵¹ Ibidem, 124-127. Sobre la teología del ministerio y su lugar eclesiológico, puede verse: D. DONOVAN, J. Ratzinger: a christocentric Emphasis, *What are they saying about the ministerial priesthood?*, Paulist Press, Mahwah 1992, 60-73; T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, o.c., 140-145, 166-167; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas?*, o.c., 211-222.

adelante el profesor Ratzinger seguirá profundizando a lo largo de los años en esta teología del ministerio, pero ocupémonos ahora en primer lugar de esta dimensión esencial del ejercicio del ministerio: el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos⁵².

La palabra y los sacramentos

De modo parecido, en un artículo de 1968 titulado *El sentido del ministerio sacerdotal*⁵³, el profesor entonces en Tubinga se preguntaba sobre la identidad del sacerdote tras el concilio. Aludía ahí a la postura que proponía la superación de la visión sacral y ritualista del sacerdocio, el cual tan solo se dirigía al culto y requería una posterior desmitificación (*Entmythisierung*). Para esto se precisa volver al papel desempeñado entre los

⁵² Así, recuerda que desde finales del siglo I se define el ministerio a la vez como «servicio a la palabra», «servicio a la mesa» y «servicio de orden»; Cf., *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 127-128. Por otra parte, el ministerio de Pedro se desarrolla como vínculo entre los dos grandes grupos de cristianos en la época apostólica: los gentiles evangelizados por Pablo –con sus obispos y diáconos– y los judeocristianos guiados por Santiago, que tenían tan sólo presbíteros. Más adelante éstos se unirán en los tres grados del ministerio desde finales de la época apostólica; Cf., *Ibidem*, 129-130. La apostolicidad de la Iglesia estaría de este modo unida a la instancia del ministerio. De este modo, «oficio y unidad están íntimamente relacionados en cuanto que, fuera del contexto apostólico, no puede existir la Iglesia; la unidad eclesial está más bien ligada a la unidad de la autoridad apostólica»; Cf., *Ibidem*, 131. Puede verse también: “Il ministero e la vita dei presbiteri”, *Studi Cattolici* 423 (1996) 324-332. Aludía después el profesor de Bonn al desarrollo de la colegialidad episcopal en los siglos posteriores a la Iglesia antigua, tal como la había entendido el concilio Vaticano II. «Al revés de lo que sucedió en oriente, se dio también un predominio de la dimensión vertical por la centralización de la totalidad en torno al obispo de Roma, lo cual dejó apenas espacio para la dimensión horizontal»; Cf., *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 133. Frente a la propuesta luterana de separar la Palabra de la Iglesia y del ministerio, los católicos sostienen que hay una mutua vinculación. «De los tres componentes –Palabra, sacramento, ministerio–, el tercero tiene un carácter distinto respecto a los dos primeros. Los dos primeros fundan la unidad, el tercero la atestigua» (*Ibidem*, 135). Sin embargo, recordaba también Ratzinger que la presencia de este elemento visible no nos debe hacer olvidar el principal protagonista en la Iglesia: el Espíritu. Como decía Congar, no hay que confundir la acción del Espíritu Santo con el funcionamiento del aparato eclesial; *Ibidem*, 135-136. Sobre este tema, puede verse también la exposición de: Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, o.c., 124-126; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, o.c., 419-434; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, o.c., 45-52. El Espíritu cuenta con el principio divino-humano del ministerio.

⁵³ “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, *Geist und Leben* 41 (1968) 347-376; Después en: *JRGS* 12, 350-385.

primeros cristianos por el sacerdote, el cual –siguiendo la *Epístola a los hebreos*– supone el fin del culto de la antigua alianza⁵⁴. Nos encontramos pues ante un «nuevo inicio» del ministerio, que hunde «sus raíces en la cristología», a la vez que busca nuevas palabras para designar esa nueva imagen del ministerio: apóstol, presbítero, supervisor, siervo. Queda pues clara la exclusividad del sacerdocio de Cristo: el que se ha hecho hombre y ha entregado su vida por amor debe ser considerado como el verdadero Sacerdote, como el verdadero Sacerdocio para el mundo: «Tras la novedad del nuevo testamento no existe en la Iglesia de Jesucristo ningún otro *hie-reus*, ningún otro *sacerdos*»⁵⁵.

Así, Cristo cumple una misión, aunque sea él mismo quien se llama a desarrollar ese cometido (cf. Hb 5,4s.), a la vez que sabe que él mismo es la Palabra, el Logos eterno del Padre⁵⁶. El mandato apostólico de Mc 3,13-19 es una primera convocatoria para establecer el ministerio de la nueva alianza: corresponde a una llamada por su voluntad, por la voluntad de Cristo⁵⁷. Tras esto el profesor Ratzinger comentaba el Decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*, al que considera oportuno traer a la memoria en una época en que la teología del ministerio había tomado otras direcciones. En él se aprecia esa íntima unidad entre ministerio de la Palabra, ministerio cultural y servicio a los demás (*Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt*), tal como lo

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 348-349.

⁵⁵ *Ibidem*, 351. Cf. M. H. HEIM, Joseph Ratzinger. *Life in the Church and living theology*, o.c., 346-357.

⁵⁶ Cf. “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, o.c., 352-353.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 353. Por eso el ministerio no responde tanto a nuestra voluntad, sino sobre todo al escuchar, al acoger esa llamada y esa convocatoria divinas. «El ministerio solo puede existir en este diálogo de llamada y respuesta (*Ruf und Antwort*). No pertenecen a esta estructura “la carne y la sangre”, sino la palabra y la respuesta (*Wort und Antwort*)»; Cf., *Ibidem*, 354. Por otra parte, el ministerio se desarrolla entre la unión con Cristo y la misión *ad gentes* (*das Gesendetsein*). La llamada de Jesús se concentra en ser enviados a todas las gentes, y por eso se constituye en un «servicio a los hombres»; Cf., *Ibidem*, 355-356. Al mismo tiempo, la función litúrgica del ministerio se establece como uno de sus elementos centrales: la predicación y la celebración de la muerte y resurrección del Señor constituye a la Iglesia en un solo cuerpo; Cf., *Ibidem*, 356-357. «La tarea litúrgica del sacerdote y la mencionada comprensión “misionera” no se excluyen, sino que se complementan mutuamente»; Cf., *Ibidem*, 357. El fundamento se encuentra de nuevo en Cristo, en su simultáneo ser-para-el-Padre y su ser-para-nosotros. Por eso se ha de entender en profundidad la «función vicaria» del ministerio, en el que se da una «estructura vicaria». «El sacerdote cristiano no es nunca un mediador por sí mismo (*selbständiger Mittler*); no está ahí nunca por sí mismo, permanece como alguien vicario»; Cf., *Ibidem*, 358.

habían vivido ya los primeros cristianos⁵⁸. Se insiste sin embargo aquí en la importancia de la proclamación de la Palabra, tal vez para compensar el relativo olvido en algunas teologías más centradas en el aspecto cultural, a la vez recuerda también que esta debe permanecer como la palabra *de Dios*, como verdad completa que procede del evangelio⁵⁹.

Además, Ratzinger entiende la misma celebración eucarística –«centro del ministerio sacerdotal», «centro de la evangelización», recuerda– como el principal lugar y medio de predicación, que a su vez desarrolla en la línea de la eclesiología eucarística. Pan y Palabra se han de encontrar en el centro de la propia existencia sacerdotal, que se desarrolla en cada celebración eucarística. De esta forma, la Eucaristía ocupa un lugar eminente y central en todo su ministerio y de toda la vida de la Iglesia: «La asamblea eucarística (*sinaxis*), que preside el sacerdote, es el punto de encuentro de la comunidad (*congregatio* = asamblea = ¡Iglesia!) de los creyentes»⁶⁰. Por esto también el ministerio desempeña una importante contribución con vistas a la unidad de la Iglesia: unidos a los obispos (la unidad con el episcopado es constitutiva de la Eucaristía), deben conseguir que su comunidad se convierta en Iglesia. La pertenencia a la Iglesia del ministro llevará consigo también su ir-por-delante, su *praesesse*, su *Vorstehen*. El ministro se debe así a Cristo, a la Iglesia y a la comunidad⁶¹.

⁵⁸ Cf. “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, o.c., 361-363.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, 364-365.

⁶⁰ *Ibidem*, 366.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, 368; véase también: “Der Priester im Umbruch der Zeit”, *Klerusblatt* 49 (1969) 251-254; después en: *JRGS* 12, 387-401. De este modo la función pastoral será ineludible y de una importancia definitiva, pues con ella imita el ministro al Logos que va en busca de la oveja perdida. Incluso el ministerio litúrgico debe dirigirse al bien prioritario de las almas, de manera que «la palabra llegue a todos»; Cf., “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, o.c., 369-370. De igual manera el ministerio se estructura en torno a la colaboración entre laicos y ministros, que a su vez fundamenta en la doctrina trinitaria de unidad en la diferencia, y la relaciona con la afirmación agustiniana: «para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano». «El ministerio es un concepto relacional. [...] El ministerio es una relación *para vosotros*»; Cf., *Ibidem*, 371. Tras ocuparse de la «ascética» y la espiritualidad sacerdotal –la cruz y el evangelio como su centro– (cf. “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, o.c., 371-373), Ratzinger se refiere a la definitividad (*Unwiderruflichkeit*) del ministerio en un mundo cambiante y en el que parece que nunca se llegan a estadios definitivos. «Así como el matrimonio constituye una elección irrevocable para una persona y sin ella [=esa decisión] nada puede salir adelante, también podría entenderse el ministerio sacerdotal como una disposición para toda la vida»; Cf., *Ibidem*, 374. Del mismo modo alude a la sacramentalidad del ministerio, al entender el ministe-

Abordará también los principios teológicos del sacerdocio ministerial en un artículo de 1972⁶². El profesor Ratzinger se refería allí a la unión entre los conceptos de sacrificio y sacerdocio en la tradición de la Iglesia, pues para él supone ésta un aspecto irrenunciable de la teología sobre el ministerio. Para abordar esta cuestión, procedía a un desarrollo histórico. En la Iglesia antigua, «toda asamblea es totalmente Iglesia, puesto que el cuerpo del Señor sólo existe entero», con lo que se acude aquí a los desarrollos de la eclesiología eucarística y de comunión ya vistos⁶³. Tomando pie de la crítica al sacerdocio formulada por Lutero y profundizada después por Trento, así de los frutos espirituales que este modo de ejercer el ministerio ha dado a lo largo de la historia, Ratzinger proponía –después de haber considerado ambas perspectivas– un modelo de ministro que miraba a la vez a los orígenes y al futuro de la Iglesia: «La humanidad no necesita sacerdotes que disputen por sus derechos y su emancipación pero que, en realidad, tan solo se apacientan a sí mismos. Lo que necesita son “servidores de las catedrales”, cuya existencia pura y desinteresada hace a Dios creíble y, por eso, hace también creíbles a los hombres. Este es el estrecho camino que nos señalan tanto los interrogantes de los hombres de la reflexión como la palabra de la Biblia»⁶⁴.

rio como «un sacramento eclesial y cristológico, el cual significa un sacramento en el que Cristo sella una alianza entre Dios y los hombres»; Cf., *Ibidem*, 376; Cf., T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, o.c., 311-313; M.H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology*, o.c., 442-443.

⁶² “Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche”, *Catholica* 62 (1972) 108-125; después en: *JRGS* 12, 85-105. tr. Cast.: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 303-329.

⁶³ *Ibidem*, 303-304. Realiza entonces un recorrido histórico por la figura del ministro. En la Edad Media, el obispo se limitaba a una función ritual y de gobierno, que se presentaban sin embargo separadas: sacramento y jurisdicción son ámbitos distintos, que en algunas ocasiones se solapaban, a la vez que se desarrolla la doctrina de las indulgencias y los estipendios; Cf., *Ibidem*, 306-307. Frente a esta situación y siguiendo una inspiración agustiniana, Lutero separó la comunidad concreta de la Iglesia universal, proponiendo de este modo un modelo de unidad más espiritual. El reformador alemán criticaba un ministerio que se centraba en la recitación de las horas canónicas y en torno a la institución de la Cena que el Señor les mandó celebrar en su memoria. Por el contrario –según Lutero–, el sacerdocio es sobre todo predicación, con lo que la diferencia con el laico resulta menor. De este modo se obra una desacralización y una funcionalización del ministerio, contra lo cual el mismo Lutero reaccionó en años posteriores, al ver a los límites a los que se estaba llegando; Cf., *Ibidem*, 315-316. Como reacción en ocasiones polémica con la situación anterior, Trento proponía un sacerdocio en el que se destacaba la dimensión sacramental y sacrificial.

⁶⁴ *Ibidem*, 322.

Cristo, apóstoles, ministros

Queda por ver en qué consiste exactamente esta relación entre Cristo, los apóstoles y sus sucesores, los obispos, y sus colaboradores representados en la persona de los presbíteros. En una ponencia de 1972 en la que profundizaba sobre el papel de intermediario y servidor de Cristo por parte del ministro, se centraba Ratzinger en el concepto neotestamentario de «mediador», a pesar de ser este un término más bien marginal y de no tener un significado unitario: a veces presenta una acepción negativa (Ga) y otras positiva (Hb, Tim)⁶⁵. De todo lo anterior «se concluye que ahora la Iglesia, en cuanto es “una con Cristo”, participa de la mediación de Cristo. Es mediación de Dios porque es la forma bajo la que Cristo prolonga su presencia actual en la historia. La íntima compenetración entre cristología y eclesiología permite ampliar el concepto de mediación, sin lesionar la singularidad de la mediación de Cristo»⁶⁶. De manera que toda mediación –por supuesto, también la del sacerdote– procede de Cristo, a través de la encarnación y del misterio pascual. Tras esto se ocupaba nuestro teólogo del ministerio del apostolado en el nuevo testamento, bajo el interrogante: ¿qué relación existe entre el apóstol y Cristo? «El apostolado se perfila así como un ministerio con fundamentación cristológica: si la misión implica ser representación y, por tanto, también mediación del que envía, entonces es indudable que este ministerio central de la Iglesia en formación tiene el carácter de servicio de mediación»⁶⁷. Joseph Ratzinger intentaba así dis-

⁶⁵ Cf., *Ibidem*, 325-329.

⁶⁶ *Ibidem*, 329.

⁶⁷ *Ibidem*, 330-331. Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, o.c., 425-427; C. ROSELL DE ALMEIDA, “La espiritualidad sacerdotal en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, o.c., 287-310; T. P. RAUSCH, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, o.c., 111-113. Tras la mediación de Cristo, viene de modo inmediato la misión de los apóstoles. Los restantes ministerios eclesiales aparecerán con bastante más discreción en los textos neotestamentarios. Sin embargo, se puede deducir que el ministerio de los presbíteros procede el Espíritu (Hch 20,28) y a partir de la sucesión apostólica (Hch 20,17ss.), mientras que el *epískopos* es el que vigila ese rebaño (Hch 20,25-31). De este modo se encuentran íntimamente unidos la mediación de Cristo, el ministerio apostólico y el presbiteral; Cf., *Teoría de los principios teológicos*, 333-338. Así, según la teología paulina, el sacerdote es sólo mediador en tanto en cuanto es servidor de Cristo; Cf; *Ibidem*, 339. El primado de la cristología trae consigo que no se requieran ministros santos para hacer eficaz la gracia de Cristo; Cf., *Ibidem*, 341. Un adecuado cristocentrismo evita así todo posible clericalismo, podría resumirse en términos familiares a los luteranos. «El sacerdote malogra su misión cuando intenta dejar

cernir y profundizar en la figura del ministro, según las directrices conciliares y posconciliares. En un comentario a la declaración de la Congregación de la doctrina de la fe titulada *Mysterium Ecclesiae* (1973) sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia, el entonces profesor en Ratisbona recordaba los aspectos esenciales de la Esposa de Cristo: «Esta Iglesia una y única, al mismo tiempo espiritual y visible, es tan concreta que puede llamarse por su mismo nombre: “Esta Iglesia permanece en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él”»⁶⁸. Ratzinger lamenta aquí el olvido en que ha caído la doctrina eclesiológica del Vaticano II, y denuncia el peligro de que el ecumenismo quede reducido a un puro juego superficial de intereses más o menos bienintencionados, pero en los que la verdad y el amor no jueguen ningún papel decisivo. Por eso se requiere ir a lo esencial de la cuestión debatida⁶⁹. La representación del apóstol tiene así su única fundamentación en Cristo, por lo que hemos de considerar las mediaciones necesarias en la Iglesia, los sacramentos y el ministerio.

En otra intervención de 1976 sobre el ministerio como expresión de la tradición apostólica, el profesor Ratzinger comenzaba por describir la doctrina sobre el sacerdocio recordada por Pío XII⁷⁰, en la que establecía que

de ser servidor, enviado que sabe que no es de él de lo que se trata, sino de aquello que también él recibe y que sólo puede tener en cuanto recibido. Sólo en la medida en que es consciente de ser insignificante puede ser verdaderamente importante, porque así se convierte en puerta por la que el Señor entra en este mundo. Puerta de entrada de aquel que es el mediador verdadero hacia la profunda inmediatez del amor eterno»; Cf., *Ibidem*, 343.

⁶⁸ Teoría de los principios teológicos, o.c., 278.

⁶⁹ Cf., *Ibidem*, 280-281. También afirma que este documento presenta «fórmulas muy hermosas sobre el sacramento y la palabra en el ministerio sacerdotal, sobre el carácter trinitario de la Eucaristía y sobre la Eucaristía como realización de la comunidad eclesial. Causaron escándalo tres afirmaciones centrales [en ámbito ecuménico]: el sacerdocio está vinculado a la sucesión apostólica, tal como aparece en la secuencia de los obispos unidos a los sacerdotes; la presidencia de la Eucaristía y, por tanto, la misión de pronunciar las palabras sagradas del sacramento está indisoluble y exclusivamente vinculada al ministerio sacerdotal; el don sacramental de este ministerio permanece durante toda la vida»; Cf., *Ibidem*, 284. Sin embargo, se apela aquí a la concordancia de esta doctrina no sólo con las Iglesias ortodoxas, sino también con las no calcedonianas. Es este también el servicio –fundamentado en la Biblia– de los servidores de la palabra: avivar la memoria, [pues] han sido llamados para esto. En un primer momento, el recuerdo puede parecer molesto, y la verdad un estorbo. «Pero los progresos que se deben al olvido son engañosos, y una unidad a la que la verdad le resulta molesta es, a la larga, insostenible. Puede criticarse el texto romano en algunos detalles concretos. Pero, en su conjunto, ha rendido un servicio necesario»; Cf., *Ibidem*, 286.

⁷⁰ Constitución apostólica *Sacramentum ordinis* (30.11.1947): DS 3857-3861.

el acto fundamental de la ordenación es la imposición de manos, en lugar del gesto germánico de la *traditio instrumentorum*. No consiste sin más en una renovación ritual, sino que se trata más bien de subrayar un poder que procede del Espíritu, y no tan solo de una *potestas* inherente al ministerio del obispo⁷¹: «Según esto, el concepto determinante es el de *ministerium* o respectivamente el de *munus*: don y ministerio»⁷². Don, misterio y ministerio –servicio– se encuentran así íntimamente unidos en el centro de la identidad sacerdotal. Además, el texto pontificio consideraba el episcopado como la cumbre y el mayor grado del sacramento del orden, lo cual mostraba su clara cercanía con la posterior doctrina conciliar –recordaba Ratzinger–, a la vez que proponía de nuevo una complementariedad entre episcopado y presbiterado, fundamentada a su vez en una misma base sacramental. Es decir, en un mismo sacramento, recibido en distintos grados⁷³.

En fin, de este modo se unen inseparablemente la apostolicidad, el episcopado y el presbiterado, junto a la común radicación de todos ellos en Cristo y en su voluntad fundacional. El cardenal Ratzinger ofrecía en 1996⁷⁴

⁷¹ Cf. Teoría de los principios teológicos, o.c., 288-289.

⁷² Ibidem, 290.

⁷³ En fin, siguiendo el tercer capítulo de la *Lumen gentium* (n. 20), Ratzinger afirmaba ahora que «los conceptos fundamentales son: misión de los apóstoles, evangelio, tradición y vida de la Iglesia»; Cf., Ibidem, 292). El arranque se sitúa por tanto en la misión de los apóstoles, pero tal misión consiste en la *traditio*, en la «tradición», en la entrega y transmisión del evangelio. Apostolado y tradición evangélica son aspectos de una misma realidad –el aspecto personal y el aspecto objetivo– que forman un todo indivisible. «La apostolicidad y la catolicidad se constituyen de este modo en las características fundamentales del ministerio sacerdotal, el cual es de modo fundamental el del obispo, que a su vez ejercía su ministerio «por la conexión apostólica y la comunión católica»; Cf., Ibidem, 292-293. La ministerialidad en la Iglesia se constituye así en algo inseparable de la tradición, la apostolicidad y la episcopalidad. Así pues, el sacramento del orden es expresión y –al mismo tiempo– garantía de hallarse en comunidad con otros, dentro de la corriente de la tradición que se remonta hasta los orígenes. Encarna la unidad y el origen de la Iglesia. «Esta catolicidad del ministerio episcopal que es, a su vez, el medio y la forma de su apostolicidad, se prolonga en el carácter comunitario del ministerio sacerdotal; ser sacerdote significa entrar en el presbiterio de un obispo»; Cf., Ibidem, 293.

⁷⁴ «Dienst und Leben der Priester», en: M. BRUN - W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Eucharistia. Festschrift für Damaskinos Papanderou*, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, Ekdotike Athenon, Athens 1996, 125-137; tr. cast.: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión, Cristiandad*, Madrid 2004, 95-127. Puede verse también en este sentido, «Vom Wessem des Christentums», *Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz* 4 (1990) 7-12, en: *JRGS* 12, 33-50.

lo que podría servir como síntesis de sus ideas sobre el ministerio. Aludía entonces a la fundamentación teológica, tal y como propuso el decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*, así como el mencionado equilibrio entre las distintas concepciones existentes en torno al orden sacerdotal⁷⁵. Así, junto a la misión de «anunciar a todos el evangelio», este documento conciliar insiste –según Ratzinger– en «el aspecto ontológico del ser sacerdotal» y, por tanto, en la potestad de «ofrecer el sacrificio eucarístico y administrar los sacramentos». El ministerio no supondrá tan solo una designación funcional, o una elección por parte de la comunidad, sino que consistirá sobre todo en la *exousía-diakonía* recibida en el día de la ordenación. Recordaba así Ratzinger la fundamentación cristológica, ontológico-sacramental y apostólica del orden, pues evangelizar consiste precisamente en imitar a Jesucristo que anuncia el reino con signos y palabras⁷⁶. «El servicio a la Palabra exige del sacerdote la participación en la *kénosis* de Cristo, en el abrirse y en el morir en Cristo»⁷⁷ del que habla Ga 2,20. Esta visión concuerda pues con la teología agustiniana del ministerio, en la que el ministro es *servus Dei* o *servus Christi*, que surge de la teología del carácter y de la sacramentalidad del orden. De aquí procede su representatividad: Cristo es la Palabra, mientras Juan el Bautista –y el ministro– son la «voz»⁷⁸. Así resume Ratzinger la naturaleza y misión del ministerio: «Misión del sacerdote es, en definitiva y sencillamente, ser voz para la Palabra. “Conviene que él crezca y yo mengüe”»⁷⁹.

⁷⁵ Cf. *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 59-61.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 163-164.

⁷⁷ *Ibidem*, 166-167.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 167-170.

⁷⁹ *Ibidem*, 17; Cf. S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, o.c., 428-433. Junto a esta matriz cristológica y trinitaria, se refiere Ratzinger a la inseparable dimensión eclesiológica del ministerio, que subraya tanto la materialidad como la comunicabilidad de la naturaleza no solo del hombre, sino sobre todo del Verbo encarnado. Los ministros son *ministri Ecclesiae*. «La obediencia cristológica, contra la que se rebeló el desobediente Adán, se concreta en la “obediencia eclesiástica” y, para los sacerdotes, la obediencia eclesiástica se muestra en la obediencia al obispo»; Cf., *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 172. Obedecer a Jesús significa obedecer a su cuerpo, a él en su cuerpo, presente en la Palabra, los sacramentos y la apostolicidad. Tras sugerir una «aplicación espiritual» –«menos discusión y más oración»– el cardenal Ratzinger proponía en fin como conclusión «la unidad mediada cristológicamente entre el antiguo y el nuevo testamento». El ministerio del sacerdote ha de desarrollarse tanto en el templo del sacrificio como en la sinagoga de la predicación, unidos en la Iglesia; Cf., *Ibidem*, 178-179. Aquí confluyen las dos principales visiones del

Bibliografía

- AFANASIEFF, N., *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Ed. Delchaux et Niestlé, Neuchâtel 1960.
- BENEDICTO XVI, "Homilia en la misa crismal", Roma (9.4.2009).
- BENEDICTO XVI, "Discurso a las autoridades y los ciudadanos de Frisinga", Roma (16.10.2010).
- BLANCO SARTO, P., "Sacerdocio y apostolicidad. Notas sobre el ministerio según Joseph Ratzinger", *Scripta theologica* 42/3 (2010) 641-662.
- BRUN, M., SCHNEEMELCHER, G., (HG.), *Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papanderou, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996*, Ekdotike Athenon, Athens 1996.
- BOEVE L., MANNION, M., (EDS.), *The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey*, T&T Clark, London 2010.
- CHÉLINI, J., *Benedicto XVI, heredero del concilio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008..
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución apostólica Sacramentum ordinis* (30.11.1947).
- CUMINETTI, M., JOHANNES, F.V., *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Milano 1969.
- D'ONORIO, J. B., *Le pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, París 1992.
- Derwahl, F., *Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedikt XVI. Und Hans Küng - ein Doppelportrait*, Pattloch, München 2006.
- DONOVAN, D., "J. Ratzinger: a christocentric Emphasis", *What are they saying about the ministerial priesthood*, Paulist Press, Mahwah 1992.
- EVDOKIMOV, P., *l'orthodoxie*, Neuchâtel, Paris 1959.
- GACZYNSKI, Z., *l'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998.
- HAMPE, J.C., (HG.), *Die Autorität der Kirche II*, Reinhardt, München 1967, 417-433; JRGS 12, 51-69. Tr. Cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, 119-135.
- HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius Press, San Francisco 2007.

ministerio. En fin, siguiendo a san Agustín, sugería el entonces prefecto que, si bien todos los cristianos somos «siervos de Cristo», los ministros serán «siervos de los siervos». «Ser sacerdote significa entrar en esa comunidad de hacerse pequeños, y así participar en la gloria común de salvación»; Cf., *Ibidem*, 180; S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, o.c., 433-434.

- JIMÉNEZ, I., (ED.), Introducción a la teología de Benedicto XVI / actas del Ciclo organizado por el Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez” de la Fundación Universitaria Española los días 21, 22 y 23 de marzo de 2007, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008.
- JOEST, W., “Das Amt und die Einheit der Kirche”, *Una Sancta* 16 (1961) 236-249.
- MADRIGAL, S., Iglesia es caritas? La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, Sal Terrae, Santander 2008.
- MARTUCCELLI, P., “Episcopato e primato nel pensiero di Joseph Ratzinger”, *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 501-548;
- MARTUCCELLI, P., “Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger”, *Rassegna di teologia* 50 (2009) 7-24.
- RATZINGER, J., “Der Priester im Umbruch der Zeit”, *Klerusblatt* 49 (1969) 251-254.
- RATZINGER, J., “Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe”, *Concilium* 1 (1965) 16-29.
- RATZINGER, J., “Il ministero e la vita dei presbiteri”, *Studi Cattolici* 423 (1996) 324-332.
- RATZINGER, J., “Il primato di Pietro e l’unità della Chiesa”, *Euntes Docete* 44 (1991) 157-176;
- RATZINGER, J., “Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche”, *Catholica* 62 (1972) 108-125.
- RATZINGER, J., Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología, BAC, Madrid 1987.
- RATZINGER, J., “Zur Frage nach dem Sinn des priestlichen Dienstes”, *Geist und Leben* 41 (1968) 347-376.
- RATZINGER, J., Diener eurer Freude. Meditationen über die priestliche Spiritualität, Herder, Freiburg 1988.
- RATZINGER, J., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992.
- RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Encuentro, Madrid 1997.
- ROSELL DE ALMEIDA, C., “La espiritualidad sacerdotal en el pensamiento de Joseph Ratzinger”, *Revista teológica limense* 43 (2009/3) 287-310.
- SEEWALD, P., *Una vida para la Iglesia*, Palabra, Madrid 2007.
- SURD, M. M., Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit, EOS, Sankt Ottilien 2009.
- TILLARD, J. M., *l’ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

TURA, R., “La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo”, *Studia Patavina* (1974) 149-150.

VERWEYEN, H., *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

WEIGEL, G., *Testigo de esperanza. Biografía de Juan Pablo II*, Plaza & Janés, Barcelona 1999.

WEILER, T., *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997.

Artículo recibido el 5 de julio de 2011.

Artículo aceptado el 19 de agosto de 2011.

**EL PROCESO DE MIGRACIÓN RELIGIOSA DESDE
LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA:
¿EL NUEVO CISMA DE OCCIDENTE?**

THE PROCESS OF RELIGIOUS MIGRATION FROM THE CATHOLIC
CHURCH IN LATIN AMERICA: THE NEW SCHISM OF THE WEST?

José Pérez Guadalupe¹

Universidad San Martín de Porres. Lima-Perú

Resumen

Es un hecho que el número de católicos ha descendido en América Latina, parte de esto se debe a un fenómeno de migración religiosa, donde católicos nominales se vuelven fervorosos evangélicos. Este artículo se pregunta por cómo se realiza este proceso y destaca tres dimensiones que desarrolla, éstas son: La experiencia religiosa, la vivencia comunitaria y la formación doctrinal.

Palabras clave: Migración religiosa, evangélicos, experiencia religiosa, vivencia comunitaria, formación doctrinal.

Abstract

It is a fact that the number of Catholics has fallen in Latin America, this is in part due to the phenomenon of religious migration, in which nominal Catholics become fervent evangelists. This article questions how this process happens and highlights three aspects which develop, these are: the religious experience, the communal experience and the doctrinal formation.

Keywords: Religious migration, evangelists, religious experience, communal experience, doctrinal formation.

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Director de la Comisión Diocesana de Pastoral Social de la Diócesis de Chosica desde 1999 y del Instituto de Teología Pastoral 'Fray Martín'. Vice-Presidente del Instituto de Estudios Social- Cristianos (IESC). Docente de la Universidad San Martín de Porres y de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia y Civil de Lima. Correo electrónico: pasochosica@terra.com.pe

Introducción

En las últimas décadas vemos con preocupación, por un lado, que numerosas personas pierden el sentido trascendental de sus vidas y abandonan las prácticas religiosas, y por otro lado, que un número significativo de católicos están abandonando la Iglesia para pasarse a otros grupos religiosos. (DA, 100)

Como es sabido, la V Conferencia General de Aparecida termina con el reto de hacer una Misión Continental en toda América Latina, que además fue un pedido expreso del Santo Padre en su visita a Brasil. Se reconoce que algo pasa con nuestra feligresía católica, y que, luego de cinco siglos de haberla mantenido casi como 'público cautivo' en el continente, ya no tenemos el monopolio religioso al cual estábamos acostumbrados.

Asimismo, es indudable que la propuesta de hacer esta Misión Continental tiene que ver con el evidente crecimiento numérico de los grupos evangélicos en el continente; y como es de esperar, se debe tener muy en cuenta esta realidad para realizar adecuadamente nuestra 'Nueva Evangelización', en términos de Santo Domingo, y nuestra 'Misión Continental', en términos de Aparecida. Más aún ahora, que se vuelve a revisar y retomar el magisterio pontificio del Beato Juan Pablo II y se plantea como tema del Sínodo de Obispos del 2012, precisamente, el de "La Nueva Evangelización".

Creemos que la progresiva disminución de la llegada católica (cualitativa y cuantitativamente) y el crecimiento de los otros grupos religiosos son fenómenos que están íntimamente relacionados (en diferentes sentidos). Al tiempo que perdemos gradualmente la llegada a nuestra feligresía católica, crecen los demás grupos en proporción inversa al decrecimiento católico; sobre todo, las diversas denominaciones evangélicas y, dentro de ellas, las pentecostales y neopentecostales.

Ya en la Reunión Plenaria 2003 de la Pontificia Comisión para América Latina, reunida en el Vaticano, luego de las visitas *Ad Limina Apostolorum Petri et Pauli* de las diferentes Conferencias Episcopales latinoamericanas, se plantearon dos Recomendaciones fundamentales para el subcontinente: 'La Nueva Evangelización' y 'El Problema de las Sectas en América Latina'.

Es evidente que en el seno de la Iglesia Católica se ha caído en la cuenta que estos dos temas están estrechamente engarzados y manifiestan los dos grandes problemas de nuestra pastoral latinoamericana. Pero, lo que todavía no se ha caído en la cuenta, en nuestra opinión, es en las dimensiones

de estos dos problemas que están poniendo en juego la catolicidad latinoamericana de las próximas décadas. El tema se hace más urgente todavía si tomamos en cuenta que uno de cada dos católicos del mundo vive en este continente; con lo cual podemos concluir que dos puntos porcentuales de pérdida de la feligresía americana implica un punto porcentual de pérdida católica a nivel mundial². Pero más allá del descenso cuantitativo de nuestra Iglesia, lo más importante es constatar que este dato cuantitativo refleja, justamente, los problemas cualitativos de la Iglesia.

Por otro lado, hace varios años que se viene comparando el crecimiento del evangelismo en América Latina con el surgimiento del Protestantismo en Europa en el siglo XVI; y es evidente que nuestro continente ya perdió más católicos en este nuevo “cisma” cristiano que Europa hace cinco siglos. Parece que la historia sigue siendo cíclica y cada cinco siglos se presenta para nuestra Iglesia un nuevo reto cismático: en el siglo XI el Cisma de Oriente, en el siglo XVI el cisma de Occidente, y en el siglo XXI el ‘Nuevo Cisma de Occidente’.

En muchos sentidos podemos afirmar que la ‘Reforma Protestante del siglo XVI’ es la ‘Reforma Evangélica del siglo XXI’, o mejor dicho, que los protestantes europeos del siglo XVI son los evangélicos latinoamericanos del siglo XXI. Curiosamente, estos nietos de protestantes europeos (e hijos del ‘evangelicalismo’ norteamericano), en cien años de implantación en el subcontinente tienen cada vez más una identidad latinoamericana propia, con ministros propios, con financiamiento propio, y con características netamente latinoamericanas³, que no han podido lograr muchas iglesias católicas nacionales en quinientos años. Es cierto que hace cinco décadas

² Los datos exactos de los porcentajes de la ‘catolicidad’ latinoamericana en relación con el resto del mundo, se pueden encontrar en: N. STROTMANN – J. L. PÉREZ GUADALUPE, *La Iglesia después de ‘Aparecida’: Cifras y proyecciones*, Instituto de Teología Pastoral “Fray Martín”, Chosica 2008, 17-132. Primera Parte: “Descifrando la situación de la Iglesia en América Latina”.

³ Debemos recordar que el origen remoto de la nueva evangelización evangélica de América Latina, se remonta a 1910, con la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, que consideró que América Latina no era un campo legítimo para las misiones protestantes, sino que ya era territorio evangelizado por el catolicismo romano. Esta decisión no fue aceptada por todos los participantes, lo cual provocó en un sector de los asistentes un gran desacuerdo. Este grupo inconforme con tal decisión se fue reuniendo hasta consolidar poco a poco su posición, que recibió el apoyo de la Conferencia de Misiones Extranjeras en América del Norte. Así se formaron 2 bandos claramente diferenciados, uno que estaba a favor del envío de misioneros a América Latina, y el otro que estaba en contra.

llegó a nuestros países una invasión norteamericana de grupos evangélicos fundamentalistas que trajeron tanto sus estrategias y campañas evangelizadoras, como su dinero y su pensamiento (o ideología conservadora) pro-Estados Unidos; y que tenían como objetivo el potenciar las Iglesias Evangélicas ya instituidas en nuestros países. Pero también es cierto que cincuenta años después las Iglesias Evangélicas se han latinoamericanizado de tal manera que ya no podemos seguir hablando de una 'Iglesia Evangélica Estadounidense' en América Latina. Eso sería, más o menos, como seguir hablando de una 'Iglesia Católica Española' en nuestro continente. Paradójicamente, la descolonización de sus Iglesias, los evangélicos lo han logrado en cincuenta años, lo que a los católicos nos ha tomado casi quinientos (y todavía no lo logramos del todo).

Lógicamente, ahora ya no se habla de 'herejías' o de 'cismas' en la Iglesia, como en el pasado, lideradas por prominentes teólogos o religiosos que no estaban de acuerdo con los fundamentos de la fe. Los cismas y herejías del siglo XXI son diferentes a las del siglo XI o XVI, o al menos se manifiestan de forma diferente. Grandes porciones de católicos abandonan la Iglesia, pero nadie se atreve a decir que estamos ante un nuevo 'cisma'. Otro sector importante que se dice 'católico', no cree en todo lo que la Iglesia profesa, pero nadie dice que es una nueva forma de 'herejía'; quizá porque los términos y criterios tradicionales del pasado nos quedan cortos para analizar el multiforme fenómeno religioso actual.

Luego de muchas reuniones, y preparativos, este grupo 'inconforme' de Edimburgo, pudo realizar el Congreso de Panamá, del 10 al 20 de febrero de 1916. Ciertamente éste no era un Congreso de Iglesias sino de Misiones, pero los verdaderos protestantes latinoamericanos no eran sino una minoría insignificante en esa reunión. Asistieron en total 481 personas, 145 de 18 países latinoamericanos, de los cuales sólo 21 eran latinoamericanos de nacimiento; a modo de confirmación de esta discriminación cabe indicar que el idioma oficial del Congreso fue el Inglés.

Resumiendo, se podría decir que este congreso estaba, por lo tanto, dominado por los misioneros y por los ejecutivos de las Juntas de Misiones. Este factor había de ir cambiando cada vez más en los sucesivos Congresos Latinoamericanos. En Montevideo en 1921, 40 de los delegados eran latinoamericanos y desempeñaron una parte considerable en las reuniones. En la Habana, en 1929, más de la mitad de los 169 delegados eran latinoamericanos y el programa estuvo en sus manos. Desde entonces en adelante se han dado pasos agigantados, no sólo para la 'nacionalización' de las Iglesias Evangélicas en Latinoamérica, sino, también, para la 'indigenización' de sus Iglesias. Un ejemplo claro de esta tendencia fue Juan Ritchie (bautista escocés que llega al Perú en 1905), quien fue el primer misionero evangélico en el Perú en darse cuenta de la necesidad de 'librar a la Iglesia Protestante del colonialismo cultural anglosajón'.

Pero existe una diferencia radical entre el 'primer' Cisma de Occidente y este nuevo cisma, y es que hace cinco siglos primaba el *cuius regio, eius religio*, mientras que ahora cada persona es el propio rey de su vida, de sus opciones personales y de su elección religiosa. Ahora las conversiones religiosas son individuales y por razones estrictamente personales, y no políticas o regionales como hace cinco siglos. Esta nueva realidad tiene su extremo más notable en lo que hemos denominado hace algunos años, la 'Fluidez Religiosa' en donde el fenómeno religioso experimenta un giro copernicano y ya no es visto desde las instituciones religiosas, sino desde la perspectiva individual de los miembros de dichas instituciones. Se pasa de una perspectiva grupal institucional a una perspectiva individual (o individualista), en donde no es la institución la que decide lo que sus miembros deben creer, sino que son los mismos miembros los que determinan su menú de creencias en la mesa de su nueva religiosidad.

Por otro lado, muchas veces se ha tratado de analizar la realidad religiosa latinoamericana con lentes de otros continentes y realidades. Si comparamos, por ejemplo, el tema ecuménico latinoamericano con el de otras partes del mundo veremos que el ecumenismo en América Latina tiene características particulares y complejas que ameritan un estudio y análisis particular; con una perspectiva y visión latinoamericana.

En *Europa* por ejemplo, luego de quince siglos de catolicismo militante y omnipresente, se rompió el monopolio religioso con la aparición del Protestantismo; en la actualidad el ecumenismo europeo marcha sobre una realidad religiosa relativamente estable en donde desde hace 500 años existe una 'convivencia' (ahora pacífica) entre católicos y protestantes; no existe mayor 'migración religiosa' de un grupo a otro ni grandes campañas proselitistas; y la mayor preocupación de ambas Iglesias, tanto Protestante como Católica, es evitar los embates del secularismo y poder mantener a su feligresía, que se presenta cada vez más enmagrecida.

En *Estados Unidos*, en cambio, desde sus inicios se acostumbraron a la presencia de numerosas confesiones religiosas sin que existiera una Iglesia mayoritaria y menos aún una Iglesia monopólica; desde siempre se vivió una convivencia (relativamente pacífica) y ahora existe una leve 'migración religiosa' entre los diferentes grupos religiosos, tanto de los católicos a otros grupos Protestantes o Evangélicos, como de manera inversa.

En *América Latina* hemos nacido cristianamente con la presencia de

una sola y única Iglesia en todo el subcontinente, y hemos tenido un monopolio religioso durante 500 años que se ha roto recién (de manera significativa) hace unos 50 años; existe una evidente campaña 'proselitista' de parte de la mayoría de los grupos evangélicos y la 'migración religiosa' existente es unidireccional, que se reduce exclusivamente a una 'emigración católica'. Por ende, como se podrá suponer, no podemos importar perspectivas o esquemas ecuménicos europeos o norteamericanos, ya que, a diferencia de los otros dos contextos, nuestras preocupaciones pastorales se centran, lamentablemente, más en el 'proselitismo' que en el ecumenismo.

Otro aspecto importante a resaltar es que en América Latina, a diferencia de Europa, todavía⁴ se vive un ambiente social y culturalmente religioso, en donde casi todo respira a religiosidad⁵. En Europa, por ejemplo, se cierran parroquias o se convierten en museos por falta de feligreses o párrocos, mientras que en América Latina se abren cada día más capillas y parroquias. En Europa se venden monasterios y seminarios por falta de personal, mientras que en América Latina se necesitan cada día mayores locales para las actividades pastorales. La religiosidad todavía está muy viva en Latinoamérica, a pesar de las advenedizas incursiones secularizantes. El problema latinoamericano, en nuestra opinión, no es precisamente el 'religioso', sino el 'eclesial'; es decir, el problema no es de 'demanda religiosa', sino de 'oferta eclesial'.

En América latina, no es que Dios haya pasado a un segundo plano, sino que es la Iglesia Católica la que parece que está pasando a un segundo plano. No es que la gente deje de creer en Dios (como en Europa), sino que se va a creer en otros lugares, y no precisamente en la Iglesia Católica. No es que los latinoamericanos hayan perdido la fe en un Dios, sino que el Dios que presentan los católicos muchas veces ya dejó de ser atractivo y actual. No es que no quieran pertenecer a una institución religiosa, sino que los

⁴ Si bien en este párrafo afirmamos que América Latina todavía sigue siendo profundamente religiosa, es necesario relativizar esta afirmación para los próximos años, ya que cada vez son más rápidos los cambios religiosos que se están produciendo en nuestro subcontinente; no sólo respecto a la fuga de católicos, sino a la progresiva transformación y pérdida de la tradicional religiosidad latinoamericana.

⁵ Un sacerdote jesuita, conspicuo antropólogo, se preguntaba, tratando de explicar los diferentes sustratos religiosos en Europa y en América Latina: ¿por qué un español o un italiano cuando se emborrachan se vuelven rabiosamente anti-eclesiales?, y ¿por qué un mexicano o un peruano cuando se emborrachan se vuelven profundamente religiosos?

grupos no católicos tienen mucho más acogida y sentido de comunidad que los fríos y masivos templos católicos. No es que haya falta de religiosidad, ya que la gran mayoría de la población latinoamericana sigue siendo todavía profundamente religiosa, sino que esa religiosidad y ansias de Dios no son satisfechas por la Iglesia Católica.

Como indica Samuel Huntington, al tomar como referencia el sugestivo libro de Gilles Kepel, *La Revancha de Dios*⁶: “Si las religiones tradicionalmente dominantes no satisfacen las necesidades emocionales y sociales, entran en escena otros grupos religiosos dispuestos a hacerlo, y en este proceso incrementan enormemente el número de sus miembros y la relevancia de la religión en la vida social y política”⁷.

Por otro lado, si analizamos las cifras de los no católicos en América Latina, concluiremos que, en todos nuestros países, los grupos más atractivos y numerosos son los grupos que podemos considerar, precisamente, ‘cristianos’; es decir, toda la gama de Iglesias Evangélicas, incluyendo las pentecostales. En el fondo, los latinoamericanos privilegian muchísimo más a los grupos cristianos que predicán y enfatizan la divinidad de Jesucristo; pero que ofrecen una vivencia y un compromiso cristiano mucho más atractivo y vivencial que el catolicismo tradicional. Con lo que podemos concluir que nuestro pueblo no sólo sigue siendo *eminente religioso* (a diferencia de Europa), sino que también sigue siendo *eminente cristiano*; solo que está pasando progresivamente de profesar un tibio ‘cristianismo católico’ a profesar un militante ‘cristianismo evangélico’, con formas de expresión religiosas mayoritariamente pentecostales. Como indica nuevamente Huntington: “La difusión del protestantismo entre los pobres de Latinoamérica no es principalmente la sustitución de una religión por otra, sino más bien un importante incremento neto del compromiso y la participación religiosos, ya que católicos nominales y pasivos se convierten

⁶ Cf. G. KEPÉL, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid tington, Samuelogrio Muchnik, 1995, 313 pp1995, 313. Título original: *La revanche de Dieu*, Editions du Seuil, 1991. Traducido por Marcelo Cohen. En este libro, Kepel explica el surgimiento de ciertos movimientos religiosos al interior del judaísmo, cristianismo e islamismo a partir de los años 70, debido, sobre todo, al desencanto de las ideologías y utopías seculares.

⁷ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires 1997, 116.

en evangélicos activos y devotos”.⁸ Y esta es precisamente la ‘Nueva Reforma Evangélica del siglo XXI’, el verdadero proceso de migración religiosa, el verdadero problema católico: el de la pérdida imparable de feligresía, pero no por problemas doctrinales, sino vivenciales; no por razones dogmáticas, sino pastorales; no por problemas estrictamente teológicos, sino metodológicos.

I. El innegable crecimiento evangélico

Dentro del nuevo pluralismo religioso en nuestro continente, no se ha diferenciado suficientemente a los creyentes que pertenecen a otras iglesias o comunidades eclesiales, tanto por su doctrina como por sus actitudes, de los que forman parte de la gran diversidad de grupos cristianos (incluso pseudos cristianos) que se han instalado entre nosotros, ya que no es adecuado englobar a todos en una sola categoría de análisis. (DA, 100)

Ciertamente, en todos los países de América Latina los grupos religiosos no católicos han crecido de manera significativa y están cambiando el panorama religioso latinoamericano. Pero debemos tomar en cuenta que las cifras son bastante dispares entre los diferentes grupos, y los evangélicos (que son la gran mayoría de no católicos en el continente) han crecido mucho más que los Testigos de Jehová o Mormones, por ejemplo; aunque, debemos reconocer que todos los grupos no católicos han experimentado un crecimiento en las últimas décadas, a costa del decrecimiento de la Iglesia Católica.

En los años 60, por ejemplo, se calculaba que en América Latina había 10 millones de evangélicos; mientras que para el año 2000 ya se registraban más de 100 millones; es decir, que en los últimos 40 años los evangélicos crecieron más de 10 veces en toda Latinoamérica. Incluso, el Padre Manuel Guerra Gómez afirmaba hace unos años que, si bien en 1960 eran 10 millones los evangélicos en América Latina, en 1992 llegaron a ser 65 millones, y ahora se calcula en más de 130 millones (incluyendo los hispanos en Estados Unidos y Canadá)⁹. Por su parte, el Padre Florencio Galindo afirma que

⁸ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones...*, o.c., 117.

⁹ M. GUERRA GÓMEZ, *Las sectas y su invasión del mundo hispano: Una guía*, EUNSA, Pamplona 2003, 11.

cada hora 400 católicos se pasan a los grupos evangélicos en toda América latina, y que, según fuentes católicas fidedignas, en 1960 los evangélicos eran 10 millones, en 1985 eran 33 millones, en 1990 eran 52 millones, y calculaba para el año 2000 una población de 137 millones de evangélicos en toda América Latina, 75% de los cuales de línea pentecostal¹⁰.

Saber estadísticamente cuál es el número exacto de evangélicos en el continente es una tarea harto difícil (ni siquiera podríamos determinar cuántos católicos hay), y cada vez se hace más difícil definir la 'identidad católica' de una persona; es decir: ¿bajo qué criterios objetivos y comunes podemos afirmar realmente que tal o cual persona es católica o no? (el bautismo no creo que sea suficiente para definir la catolicidad real de una persona); y más adelante se hará igualmente difícil definir a ciencia cierta la 'identidad evangélica', ya que usan criterios más relativos aún sobre su identidad (la aceptación a Cristo como 'Señor y Salvador' no creo que sea suficiente para definir realmente a un evangélico). Pero lo que sí podemos concluir de las cifras, es que si no hacemos algo realmente revolucionario en la Iglesia, el cambio religioso latinoamericano será irreversible. Lamentablemente, el continente latinoamericano, tradicionalmente religioso, tendrá en las próximas décadas una quinta parte de su población en la incredulidad; y se verá mermado, dentro de treinta años, en menos de la mitad de la confesionalidad católica que mantuvo durante cinco siglos. Ese es el reto actual que debe afrontar directamente la Iglesia Católica de nuestro continente, ese es el verdadero reto que debe tener presente la Misión Continental.

Aparte de esto, ni siquiera tomamos plena conciencia de que no estamos en nuestra Iglesia Católica en capacidad de atender pastoral y sacramentalmente a toda la feligresía que se nos ha encomendado. Todavía creemos que porque tenemos nuestros templos llenos los días domingo y un público cautivo suficiente para llenar nuestros salones parroquiales, ya estamos llegando adecuadamente a la feligresía, sin darnos cuenta que los que asisten dominicalmente a misa y regularmente a los servicios religiosos son, estadísticamente, una respetable, pero evidente minoría. Debemos caer en la cuenta de que en este nuevo siglo, los evangélicos movilizan, en

¹⁰ F. GALINDO, *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*, Verbo Divino, Estella 1992, 32.

la mayoría de países latinoamericanos, más gente que la Iglesia Católica los días domingo; y que la tradicional imagen del 'domingo de misa' (católica) se está convirtiendo cada vez con más fuerza en un 'domingo de culto' (evangélico).

Es por todo esto que debemos tomar plena conciencia que el problema de la Iglesia no son las llamadas 'sectas', sino la propia Iglesia Católica; el problema no está sólo ni principalmente en ellas, sino fundamentalmente en nosotros mismos. En realidad, el problema de las llamadas sectas no es más que la punta del iceberg, la parte visible del mismo, y al igual que éste, sus siete octavas partes, que no se ven con facilidad, están dentro de la propia Iglesia Católica. Por eso, el lanzamiento de la Misión Continental en América Latina tiene que tomar muy en cuenta el nuevo panorama religioso latinoamericano, las luces y sombras de nuestra Iglesia, y el nuevo y diverso sentir religioso de los y las latinoamericano/as.

En este sentido, la pregunta fundamental para la Iglesia Católica no tiene que ser ¿cuántas personas asisten a misa?, sino ¿cuántos católicos están dejando de asistir? No debemos contar los bautizos que tenemos al año, sino la gente que estamos dejando de bautizar. No debemos jactarnos del número de Primeras Comuniones que tenemos en nuestras parroquias y escuelas, sino calcular el número de niños que están dejando de hacer la Primera Comunión cada año, y posteriormente la Confirmación y el matrimonio religioso; y luego, preguntarnos ¿Por qué? En resumen, no debemos fijarnos solamente en lo que estamos haciendo, sino también en lo que nos falta hacer. Nuestra mirada tiene que estar puesta, ya no en ese reducido porcentaje de latinoamericanos que asiste dominicalmente a misa y participa devotamente de nuestras actividades, sino en ese inmenso porcentaje que por diversas razones deja de asistir. Tampoco debemos centrarnos en ese pequeñísimo porcentaje de férrea militancia católica que pertenece a los movimientos apostólicos y grupos parroquiales, sino en el gran contingente de católicos nominales que, como dice muy bien el Documento de Santo Domingo, "se sienten católicos, pero no Iglesia" (Nº 96).

Por eso, con mucha razón el mismo Cardenal Hummes, en su intervención en Aparecida sobre 'La Gran Misión Continental', afirmaba que "la gran mayoría de católicos en nuestro continente no participa más, o nunca ha participado, de la vida de nuestras comunidades eclesiales. Nosotros los bautizamos, pero por muchos motivos no hemos conseguido evangelizarlos

suficientemente”. Y más adelante añadía: “El Papa nos dice que nosotros no hemos evangelizado suficientemente a aquellos que hemos bautizado. Bien, aquellos a quienes nosotros bautizamos tienen el derecho de ser evangelizados por nosotros, porque en el momento de bautizarlos nosotros asumimos el compromiso de evangelizarlos y conducirlos a Jesucristo. De ahí el sentido de una Gran Misión Continental para ir en búsqueda de esos católicos poco evangelizados...”

Hace algunos años le preguntamos a 1.000 ex-católicos que se habían pasado a otras denominaciones religiosas, lo siguiente: *¿Si aquello que encontraron en estos nuevos grupos lo hubieran encontrado en la Iglesia Católica, se hubieran salido de ella?* Y el 92% nos respondió que no se hubieran salido de la Iglesia Católica. Lo que muestra que la gran mayoría de gente no está buscando salirse de la Iglesia; en todo caso está buscando a Dios, y al no encontrarlo en la Iglesia Católica van a cualquier otro grupo que les ofrezcan una experiencia religiosa que los llene realmente. Como bien afirma nuevamente Samuel Huntington, “si las necesidades religiosas de la modernización no se pueden satisfacer con la fe tradicional, la gente se vuelve a importaciones religiosas emocionalmente más satisfactorias.”¹¹

Cuando les preguntamos a estos mismos ex-católicos si anteriormente se sentían identificados con su Iglesia, el 75% nos respondió que no se sentían identificados con la Iglesia Católica, lo que nos indica una falta de identidad católica en un gran sector de la feligresía. Al mismo tiempo, es importante anotar que un 25% de los encuestados sí se sentía identificado con la Iglesia Católica, pero igual se fueron de ella; lo que indicaría también que el problema no se limita solamente a la falta de llegada católica de la gran mayoría de feligreses, sino también a la deficiente atención pastoral de quienes sí llegamos. Asimismo, cuando se les preguntó si recibieron el apoyo de la Iglesia Católica, el 83% respondió que no se sintieron apoyados por ella.

En este sentido, creemos que el problema del crecimiento de las llamadas sectas no es un problema estrictamente teológico-doctrinal; sino, fundamentalmente, metodológico-pastoral. Tal como hemos mencionado, no es un problema de doctrina, sino de vivencia; la gente no se va por lo que los otros grupos piensan, sino por lo que viven. Las razones del cambio

¹¹ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones...*, o.c., 118.

son vivenciales, no doctrinales. Ningún católico se pasa a los Adventistas porque ellos cambian el domingo por el sábado y no comen carne de cerdo; ningún católico se pasa a los Testigos de Jehová porque no aceptan las transfusiones de sangre y niegan la divinidad de Cristo; ningún católico se pasa a los Mormones porque ellos afirman que Jesús fracasó en su misión y José Smith es el nuevo elegido. La gran mayoría de católicos ni siquiera conoce bien la doctrina católica, menos aún va a conocer el pensamiento de los otros grupos y luego de un análisis concienzudo de sus doctrinas decide racionalmente pasar a uno de estos grupos porque tiene la 'auténtica verdad revelada'. El aspecto doctrinal no va al comienzo del proceso de migración religiosa, sino al final¹². Por eso nuestra Misión Continental tendrá que ser fundamentalmente vivencial y testimonial.

Debemos pensar nuestra Iglesia, debemos pensar la pastoral, debemos pensar esta nueva Misión Continental, tomando en cuenta que ya no somos los únicos evangelizadores en América Latina, ni tenemos como antaño el apoyo social y cultural que ayude a socializar el cristianismo (y menos aún el catolicismo) y transmitirlo generacionalmente (tal como afirma el Documento de Aparecida en el N° 49).

Creemos que es necesario tomar conciencia realmente de nuestros puntos débiles para poder superarlos, aprovechando al máximo nuestras ventajas comparativas; ya que, si no lo hacemos ahora, en las próximas décadas el nuevo rostro religioso latinoamericano será de perfil evangélico-pentecostal.

¹² Lo mismo sucede con la gran mayoría de vocaciones sacerdotales que acogen el llamado del Señor no por un 'convencimiento doctrinal' (ya que ni siquiera han comenzado a estudiar teología); sino por una profunda vivencia de fe que los hace ingresar a un seminario o congregación religiosa. Recién, entonces, aprenden la base doctrinal de nuestra fe; pero no es esta formación doctrinal la que los lleva a su determinación vocacional, sino que, en todo caso, consolida una decisión tomada previamente por razones 'vivenciales', muchas veces, a temprana edad.

II. ¿Por qué se van los católicos?

Según nuestra experiencia pastoral, muchas veces, la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los otros grupos 'no católicos' creen, sino, fundamentalmente, por lo que ellos viven; no por razones doctrinales, sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos, sino metodológicos de nuestra Iglesia. Esperan encontrar respuestas a sus inquietudes. Buscan, no sin serios peligros, responder a algunas aspiraciones que quizá no han encontrado, como debería ser, en la Iglesia. (DA, 225)

Durante las última décadas, desde la aparición notoria de otros grupos religiosos en América Latina, que generalmente llamamos 'sectas', hemos mantenido una visión maniquea respecto a ellas (las 'sectas' tienen la culpa) y triunfalista de la Iglesia (nuestra Iglesia marcha bien y el único problema que tiene son las 'sectas'). Pero en este comienzo de siglo, los análisis eclesiales son mucho más complejos y ya no se limitan sólo a criticar a las mal llamadas 'sectas', sino que también se hace ahora un análisis crítico de nuestra propia Iglesia. Si bien esta mirada realista de la situación religiosa y eclesial de nuestro continente es bastante tardía, y demuestra una gran ceguera y soberbia de cierto sector de la Iglesia (sobre todo jerárquico), creemos que es el paso necesario para retomar la comprensión de la realidad con una nueva mirada (visión), y realizar los cambios necesarios para poder cumplir adecuadamente nuestra Misión.

De hecho, echar una mirada a nuestra Iglesia y dar más importancia a los vacíos pastorales que tenemos, es una magnífica ocasión para tener una opinión más ponderada e integral del problema de la 'migración religiosa' en nuestro continente, ya que como dice Pietro Cánova respecto a esto: "Descalificar y anatematizar al adversario no es una actitud cristiana y no produce frutos duraderos"¹³. Por su parte, Chéry nos dice acertadamente: "Cuando la Iglesia en un plano local, experimenta algún retroceso o conoce una menor eficacia, nosotros tenemos una tendencia acentuada a considerar las 'causas exteriores' de nuestro defecto y no a buscar el remedio en nosotros mismos"¹⁴.

¹³ P. CANOVA, *Las sectas, un volcán en erupción*, Paulinas, Buenos Aires 1981, 142.

¹⁴ H. CHÉRY, *La ofensiva de las sectas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 197-198.

Ciertamente, hace unos años algunas personas preferían eludir el tema del crecimiento de los no católicos pretendiendo tapan el sol con un dedo; pero ahora esto es imposible, ya que el factor de 'visibilidad' hace muy difícil que se pretenda negar el crecimiento en todos los sectores sociales. Quizá esta 'visibilidad' de los grupos evangélicos nos permita ahora hacer 'visibles' nuestros propios problemas eclesiales; ya que, como mencionamos anteriormente, la gravedad de los datos cuantitativos no son más que la manifestación de la gravedad de los aspectos cualitativos.

Como se puede apreciar, el tema-problema-realidad de la 'emigración religiosa católica' no es para nada fácil de aprehender y, menos aún, comprender en toda su dimensión; ya que se trata de un 'hecho social total' y, por ende, complejo. Nuestra perspectiva se centrará más en resaltar los factores vivenciales y afectivos del cambio religioso. Hemos optado por este énfasis porque nos parece un factor muchas veces soslayado en los análisis religiosos de las llamadas 'sectas', y al mismo tiempo, fundamental a la hora de optar por la salida, pertenencia y permanencia en una institución religiosa. En este sentido, no nos parece gratuito que el Padre Manuel Marzal, uno de los mejores exponentes de la antropología religiosa latinoamericana, luego de 30 años de definir la religión como un "sistema de creencias, ritos, organización y normas éticas", en su último libro la defina como:

"Sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida"¹⁵.

Como es de suponer, el factor del 'sentimiento religioso', increíblemente desdeñado (no sólo por investigadores sociales, sino también por muchos sacerdotes al analizar el tema de las llamadas 'sectas'), nos parece un elemento fundamental en la comprensión de las conversiones religiosas y la posterior migración. La parte afectiva, no sólo personal sino también comunitaria, es tremendamente conmovedora y convincente para la gran mayoría de latinoamericanos que no sólo quieren 'pensar' en Dios, sino también 'sentirlo'; no sólo buscan 'conocer' a Dios, sino también 'experi-

¹⁵ M. MARZAL, *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta-PUCP, Madrid 2002, 27.

mentarlo'; no solo pretenden 'saber' que son Iglesia, sino y sobre todo, 'vivirla'.

Evidentemente, el sentimiento religioso no es el único factor interviniente en la experiencia religiosa global, pero sí un elemento indispensable y fundante; ya que las conversiones religiosas, que son el comienzo del proceso de migración religiosa, no son fruto del razonamiento teológico, sino, precisamente, del sentimiento religioso.

Por otro lado, al hablar del crecimiento de los grupos no católicos no podemos hacer mayores generalizaciones, ya que entre ellos existen hondas diferencias no sólo numéricas, sino también doctrinales, actitudinales y metodológicas. Asimismo, tampoco podemos afirmar que su desarrollo es absolutamente exitoso, ya que ellos también tienen deserciones y desencantos. Pero, lo cierto es que, a pesar de sus fracasos y problemas, siguen creciendo en todo el continente.

1. El procesos de migración religiosa

Mucho se ha dicho y escrito acerca de las razones por las cuales los católicos abandonan 'su' Iglesia para formar parte de otros grupos religiosos. Se han tratado de dar múltiples razones del porqué los católicos salen de la Iglesia; desde razones económicas hasta políticas, pero ninguna de ellas lo suficientemente convincente para todos los públicos. En esta parte del artículo (por razones de extensión) no nos detendremos a reseñar las razones más conocidas que se mencionan como causas del crecimiento de las llamadas 'sectas', ya que esto lo desarrollamos ampliamente en nuestro libro *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos* (ver págs. 289-381). Simplemente, queremos centrarnos (sin soslayar todos los factores intervinientes en este complejo tema) en los elementos que podríamos llamar más 'religiosos' e 'intra-eclesiales'. En todo caso, frente a las otras opiniones que quieren explicar la etiología de las llamadas sectas desde factores externos, nos quedamos con las palabras de Jean-Pierre Bastian, cuando afirma:

Quisiera descartar ciertos análisis reductores que atribuyen la multiplicación de las sectas ante todo a factores fundamentalmente exógenos [...].

Sospechar de alguna mano oscura de ciertos intereses ocultos sirve sólo para esclarecer algunos incidentes secundarios y marginales, o para crear algún chivo expiatorio con qué justificar la pereza intelectual y renunciar a la indagación sistemática de las causas¹⁶.

Por otro lado, en el presente artículo más que tratar de encontrar una razón por la cual se van los católicos, tratamos de explicar el 'cómo' se van los católicos (más que el 'porqué'); y descubrimos que no se trata de una razón o un acontecimiento particular, sino de todo un *proceso* que comienza por la experiencia religiosa y termina en la formación doctrinal, pasando por la vivencia comunitaria. A continuación queremos formular de manera breve las tres dimensiones que, en nuestra opinión, se da en un proceso de migración religiosa, y después las explicaremos más detenidamente.

La gran mayoría de católicos que migran a otros grupos religiosos pasa, fundamentalmente, por 3 momentos o etapas:

La Experiencia Religiosa: Las personas que ingresan a estos grupos, en primer lugar, lo hacen porque tienen un 'encuentro personal con Jesucristo', una experiencia religiosa tan profunda e intensa que nunca antes habían experimentado en la Iglesia Católica. Como ellos afirman, encuentran a Dios en esos grupos y les cambia totalmente la vida. Experimentan vivencialmente a un 'Cristo vivo', del cual habían escuchado tantas veces, pero jamás habían experimentado de esa manera. En este sentido, la prédica *kerigmática* y el testimonio personal de los evangelizadores es fundamental para que esos católicos, que no habían tenido mayor profundización en su fe (que son la gran mayoría), se sientan conmovidos frente a los incontrastables testimonios de experiencia religiosa, conversión personal y cambio de vida. En la mayoría de los casos estas experiencias de fe nos parecen válidas y auténticas, y los testimonios de conversión son muy parecidos a los testimonios de los que recién salen de un retiro de la Renovación Carismática, de Escoge, de Juan XXIII, de Emaús, etc., dentro de la Iglesia Católica.

¹⁶ J. P. BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de cultura económica, México 1997, 79.

La Vivencia Comunitaria: Aquellas personas que acaban de tener un acercamiento a Dios (a ‘un Dios vivo y verdadero’, según sus propias palabras) encuentran en estos grupos pequeñas comunidades cristianas, en donde son acogidos fraternalmente, y se sienten importantes, visibles y totalmente incluidos. Ahora ya no sólo tienen un ‘nuevo Dios’, sino también una ‘nueva comunidad’, en donde pueden profundizar su experiencia religiosa. Como sabemos, la gran mayoría de los grupos no católicos se reúne en comunidades pequeñas y tienen suficientes ministros, Pastores y guías, para atender a los recién llegados; incluso, tienen todo un ‘ministerio de acogida’ y de ‘pastoreo’ a los nuevos conversos. Lo más importante aquí es que las personas que recién entran a estos grupos se sienten realmente miembros de una comunidad religiosa, que contrasta con la sensación de ‘invisibilidad’ y ‘exclusión’ que tenían cuando pertenecían a la Iglesia Católica. Asimismo, se sienten co-responsables del desarrollo de su nueva comunidad religiosa, lo que les permite experimentar un mayor compromiso y entrega con ella.

La Formación Doctrinal: Luego de haber encontrado a Dios y sentirse miembros de una comunidad religiosa, los neoconversos sienten la necesidad de profundizar su fe, ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa y estar en sintonía con los demás miembros de la comunidad. Entonces, comienzan a estudiar, vivir y compartir lo que dice la Escritura, desde la interpretación y perspectiva de su nueva comunidad religiosa. Todos se sienten responsables de prepararse más para evangelizar mejor; ya que su único objetivo es que el mayor número de personas conozca el evangelio, al igual que ellos lo llegaron a conocer. Es por eso que la formación doctrinal no se ve como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en su crecimiento espiritual, personal y comunitario; es por eso también que todos los miembros de estos grupos se convierten en verdaderos evangelizadores. Cuando los neoconversos llegan a este punto, ya no sólo son personas ‘convertidas’, sino también ‘convencidas’; y, en la práctica, ya dejaron de ser católicos¹⁷.

¹⁷ Tal como especificamos en las páginas 345-355, de nuestro libro *Ecumenismo...*, este esquema es general y nos sirve para explicar el proceso global de migración religiosa; pero en cada grupo pesará más uno de los tres aspectos. Nuestro esquema se centra sobre todo en la migración de grupos evangélicos y adventistas, más que en otros grupos como los

2. Las dimensiones de la migración religiosa

Dimensiones	Procesos	
	1. Proceso Interno	2. Proceso Externo
a) Personal	a) 'Yo he encontrado a Dios'	a) Experiencia de conversión religiosa
b) Comunitaria	b) 'Dios está en este grupo'	b) Experiencia de comunidad religiosa
c) Doctrinal	c) 'Este grupo tiene toda la verdad revelada por Dios'	c) Experiencia de convencimiento doctrinal

En primer, lugar vemos que se trata de un cuadro de doble entrada con Procesos y Dimensiones. En la línea horizontal tenemos: 1) Proceso Interno y 2) Proceso Externo; y en la línea vertical: a) Dimensión Personal, b) Dimensión Comunitaria y, c) Dimensión Doctrinal.

El *Proceso* tiene dos niveles: El Proceso que hemos llamado 'interno', es decir, lo que la persona va sintiendo y pensando en su interior durante la migración religiosa, o sea, mientras está en ese tránsito de salir de la Iglesia Católica y pertenecer a esta nueva agrupación religiosa. El otro Proceso es el 'externo', es decir, lo que la persona va experimentando y manifestando como consecuencia del proceso interno. Cabe indicar que el proceso interno y externo, tanto horizontal como verticalmente, están estrechamente relacionados.

Las *Dimensiones* comienzan por la experiencia 'Personal' (a), luego por la experiencia 'Comunitaria' (b) y, finalmente, por la dimensión 'Doctrinal' (c). Como se puede apreciar, según nuestro parecer el proceso de emigra-

Testigos de Jehová o Mormones, que si bien pasan también por este proceso tienen otros factores más relevantes. Como se podrá suponer, tampoco nos referimos a las 'conversiones' a grupos no cristianos o pseudocristianos, sectas esotéricas, pseudofilosóficas, etc. que utilizan métodos muy cuestionables en su proselitismo.

ción católica comienza por la Dimensión Personal (es decir, vivencial), y no por la Dimensión Doctrinal, como muchas veces se cree.

Como se podrá suponer, las diferencias que planteamos en el cuadro entre Procesos y Dimensiones son meramente metodológicas. En realidad, en la experiencia religiosa holística del ‘migrante religioso’, se dan todos estos elementos juntos; pero hemos preferido separar intencionalmente los diferentes factores que entran en juego, para analizarlos puntualmente. Ciertamente este es un cuadro arbitrario y provisional, que hemos elaborado para analizar mejor el proceso de migración religiosa, pero no es un cuadro definitivo. Es más, en realidad, los Nuevos Movimientos Religiosos en sus campañas de evangelización o proselitismo no tienen tan esquematizado este proceso de ‘conversión y membresía’; incluso, puede ser que no estén de acuerdo con nuestro punto de vista.

2.1. Proceso Interno

a) Dimensión Personal: ‘Yo he encontrado a Dios’

Desde nuestro punto de vista, el primer paso de este proceso de migración religiosa es el encuentro personal con un Dios vivo y verdadero que no habían tenido la oportunidad nunca antes de conocer de esa manera. Por más que este ‘encuentro con Dios’ sea en un grupo concreto, lo cierto es que este encuentro es ante todo ‘personal’; es decir, se trata de una experiencia de fe profunda e intensa que estos católicos jamás habían experimentado en su Iglesia.

El comienzo del complejo proceso de migración religiosa es, pues, en base a una experiencia de fe, en base a una vivencia, y no en base a un conocimiento racional de una doctrina. Es importante señalar, por enésima vez, que en nuestra opinión las causas del cambio son vivenciales y no doctrinales. Como bien señala Chéry: “¿Serán estos motivos doctrinales? Dicho de otra forma, ¿un hombre se hace adventista porque los adventistas anuncian el retorno de Cristo para pasado mañana y cambian el domingo por el sábado? O, ¿un hombre se hace pentecostal porque los pentecostales tienen una doctrina particular sobre el ‘bautismo del Espíritu Santo’? Ciertamente, NO. Una vez unido a la secta, el neófito abraza las doctrinas.

Pero no son las doctrinas, descubiertas de repente, las que determinan su conversión”¹⁸.

En nuestra pastoral católica nos hemos esforzado por defendernos ‘doctrinalmente’ de estos grupos, pero no necesariamente de aumentar nuestras experiencias religiosas. Preparamos doctrinalmente a nuestros feligreses para que no se nos vayan, pero igual se van. Mientras que nosotros cerramos y aseguramos fuertemente la puerta de la doctrina, nuestros sencillos católicos se van por la otra puerta de la vivencia. Como bien señala Manuel Marzal: “Cuando las nuevas Iglesias buscan adeptos no pretenden ante todo una conversión de la cabeza, sino una conversión de corazón”¹⁹.

Hasta aquí el católico en proceso de cambio no conoce a ciencia cierta a qué grupo está ingresando, ni su doctrina, simplemente sabe que ha tenido un encuentro personal con Dios (‘he encontrado a Dios’, como ellos dicen) y quiere seguir profundizando esta experiencia.

b) *Dimensión Comunitaria: ‘Dios está en este grupo’*

Generalmente la gente tiene su experiencia de fe por la prédica testimonial de un amigo o conocido, o incluso dentro de una reunión evangélica, pero sabe realmente muy poco respecto al grupo al que ha asistido o al que este amigo pertenece. Luego de haber experimentado un encuentro personal con Dios, este católico en proceso de cambio (que, en principio, no está pensando salir de la Iglesia Católica) quiere ahondar su experiencia religiosa y, lógicamente, va a asistir al grupo donde ‘encontró a Dios’, o al grupo al que pertenece el amigo que le predicó a ese Dios vivo y verdadero. Entonces, hacen la ilación siguiente: “Si yo he encontrado a Dios en este grupo, entonces es innegable que Dios está presente y guía este grupo”.

Cabe indicar que, generalmente, la experiencia comunitaria es posterior a la experiencia personal; es más, una persona no es considerada como miembro de la comunidad si es que no ha tenido ese encuentro personal con Dios. Luego, esto se formalizará por medio del bautismo en su nueva comunidad. Si bien es cierto que el encuentro personal muchas veces se da

¹⁸ H. CHÉRY, *La ofensiva de las sectas*, o.c., 202.

¹⁹ M. MARZAL, *Tierra Encantada...*, o.c., 418.

dentro de una comunidad, la comunidad misma perderá su atractivo si es que no se logra una conversión personal; recién entonces él mismo sentirá que la comunidad es suya y que él es un nuevo miembro de ella.

c) Dimensión Doctrinal: 'Este grupo tiene toda la verdad revelada por Dios'

Como decíamos anteriormente, el neoconverso no sabe a qué grupo está ingresando, y menos aún qué es lo que específicamente piensa dicho grupo (nuestros católicos ni siquiera conocen bien nuestra doctrina, menos van a conocer la de los otros grupos); simplemente sabe que ha encontrado a Dios y ha encontrado una 'comunidad' de personas convertidas y creyentes como él que le brindan un ambiente de acogida y amistad sincera en el Señor. Luego que ya participa de este grupo es cuando va a comenzar a estudiar su doctrina, fundamentalmente, a través de cursos bíblicos. Entonces, recién en este momento, el nuevo miembro se va a enterar puntualmente de la doctrina específica y de sus diferencias con la doctrina católica, que por lo general desconocía.

El neoconverso, pues, no comienza conociendo la doctrina; esto va a ser posterior. Pero este conocimiento posterior va a ser visto subjetivamente desde una opción tomada con anterioridad: pertenecer a este grupo. Aquí es donde se hace la siguiente ilación: "Si Dios está presente en este grupo, este grupo debe tener la verdad revelada, ya que si Dios está presente no va a permitir que se equivoquen".

Algunas observaciones

Hemos dividido el Proceso Interno en tres partes o tres pasos; pero, en realidad, los recién convertidos lo viven como toda una unidad. Para ellos es igual su experiencia religiosa, su experiencia de comunidad, y su experiencia doctrinal; por eso, si nosotros atacamos su doctrina o su grupo, ellos lo sentirán como un ataque a su propia experiencia religiosa, y eso jamás lo van a aceptar. En ellos las cosas están coherentemente amalgamadas y su doctrina va a estar en estrecha relación con su vivencia de fe. Por eso, es muy difícil (casi imposible) convencer a los ex-católicos de que la doctrina del nuevo grupo al que han ingresado está equivocada; ya que ellos

inmediatamente apelarán a su experiencia de fe y, ciertamente, nosotros no podemos negar (en la mayoría de los casos) la autenticidad de su fe y de la conversión religiosa que ellos han experimentado en su vida.

Según lo visto hasta ahora, no podemos decir que nuestros católicos se van solamente porque los otros grupos tienen una verdad doctrinal sencilla y accesible, ya que la doctrina la aprenderán una vez que ya están dentro. Tampoco podemos decir que se van fundamentalmente porque tienen comunidades fraternas y solidarias ya que el ingreso a la comunidad es, generalmente, posterior a la experiencia religiosa o, en todo caso, la visita a la comunidad va a apuntar fundamentalmente a la *conditio sine qua non*: “encuentro con Dios”. Como dirían los evangélicos, a tener un “encuentro personal con Jesucristo y aceptarlo como Señor y Salvador”.

Si bien es cierto los católicos que emigraron (en su mayoría) fueron sinceros, y con buena fe y sed de Dios ingresaron a estos grupos, también es cierto que, una vez dentro, pueden pasar por un proceso de convencimiento doctrinal muy fuerte y convertirse en unos radicales ‘anticatólicos’.

2.2. Proceso Externo

a) *Dimensión Personal: ‘Experiencia de Conversión Religiosa’*

En el proceso externo, el primer paso es la conversión no sólo religiosa, sino consecuentemente moral, como resultado del encuentro con Dios. Hay que diferenciar el ‘encuentro con Dios’ (proceso interno) de la ‘conversión religiosa’ (proceso externo); la primera lleva a la segunda. Generalmente, nosotros vemos solamente la conversión de vida, ya que es lo más notorio en el neoconverso, pero hay que tomar en cuenta que esta *metanoia* es fruto de una experiencia religiosa.

El ‘encuentro con Dios’ en la mayoría de los Nuevos Movimientos Religiosos es algo casi inmediato, súbito, que inclusive tiene fecha y hora (para los evangélicos, por ejemplo, será el día y la hora en que aceptaron a Jesucristo como su Señor y Salvador en su ‘oración de entrega’); mientras que la ‘conversión de vida’ es todo un proceso más largo, que va a tener inicio justamente en su ‘encuentro con Dios’ y que jamás va a terminar. Algunos grupos sólo usan el término ‘conversión’, en general, para referirse al ‘en-

cuentro con Dios' y al 'cambio de vida'. Más adelante especificaremos otra diferencia entre la 'conversión a Cristo' (conversión religiosa) y la 'conversión al grupo' (conversión institucional).

b) *Dimensión Comunitaria: 'Experiencia de comunidad Religiosa'*

El recién convertido, que ha encontrado a Dios y que está experimentando su conversión de vida, ingresa a un grupo o comunidad donde encuentra gente que ha pasado por la misma experiencia religiosa que él. Al ingresar a la comunidad él siente realmente que todos están en la misma sintonía, todos hablan el mismo lenguaje, todos comparten las mismas inquietudes, todos leen la Biblia, todos predicán y cuentan su testimonio, y todos finalmente están ahí por los mismos ideales religiosos.

El neoconverso siente que en esa comunidad profundiza su experiencia personal. No existe un disloque entre su experiencia religiosa personal y su experiencia religiosa comunitaria; muy por el contrario, constata que esta segunda (la comunitaria) va a reforzar y profundizar la primera (la personal).

Como bien indica Lalive d'Épinay: "A la experiencia maravillosa de la conversión, se añade la integración en el seno de una comunidad. Cuando se pregunta a un neófito qué es lo que más le gusta en su iglesia, responde casi con seguridad: el compañerismo; el hecho de estar rodeado, de tener amigos, hermanos espirituales; en una palabra, de formar parte de una célula social"²⁰.

Por eso, al comienzo el neoconverso, por lo general, se aparta de todo su mundo anterior y sólo va a tener tiempo para su nuevo grupo. Asiste a reuniones todos los días de la semana, va a participar de todos los cursillos y charlas que le inviten, y va a querer entregarse completamente a la evangelización. Pero no es que este neoconverso vaya al grupo por el grupo, sino porque siente que el grupo va a reforzar y confirmar su encuentro personal con Dios. El día en que su grupo deje de hacerlo se cambiará de comunidad o denominación.

Hasta aquí vemos que existe un proceso integral y muy coherente entre su experiencia personal y su experiencia comunitaria: no sólo han encon-

²⁰ C. LALIVE D'ÉPINAY, *El refugio de las masas*, El Pacífico, Santiago de Chile 1968, 81.

trado a un Dios personal, sino que también han encontrado una comunidad religiosa en donde pueden seguir experimentándolo.

Por lo general, las comunidades que tienen los Nuevos Movimientos Religiosos son comunidades pequeñas e integradas; todos se conocen, todos se apoyan, todos son responsables de su buen funcionamiento, todos participan activamente. En estos grupos pequeños hay un espíritu de fraternidad en donde no sólo son amigos de la Iglesia, sino que son, fundamentalmente, ‘comunidades de vida’. Esta nueva experiencia de comunidad religiosa lógicamente satisface mucho más a la gente que nuestra masificada y muchas veces despersonalizante Iglesia Católica.

Otro aspecto importantísimo es la posibilidad de acceder a responsabilidades dentro del mismo grupo. Mientras que un feligrés de la Iglesia Católica se va a demorar años de preparación y participación en su parroquia para que el párroco le tenga cierta confianza y le delegue algún cargo de cierta responsabilidad, el miembro de una Iglesia evangélica, por ejemplo, desde que ingresa se siente parte integrante y corresponsable de la marcha de su Iglesia; asume responsabilidades rápidamente, situación que los hace sentir importantes, y sentir que la Iglesia es suya.

Lalive d’Epinay, tomando como ejemplo a las Iglesias pentecostales de Chile, hace este agudo comentario: “A diferencia de las parroquias católicas sudamericanas o protestantes europeas llegadas a ser inaptas, por su estabilidad y su estructuración interna para acoger al recién convertido; en la comunidad pentecostal, el neófito se ve asignar, inmediatamente un puesto, al cual van unidos derechos y deberes, en el seno de los departamentos de la organización... Pero el neófito interpreta estos deberes como señales de su efectiva pertenencia al grupo, de su participación en la responsabilidad común: así como él tiene necesidad del grupo, el grupo tiene necesidad de él: él es alguien”²¹.

c) *Dimensión Doctrinal: ‘Experiencia de convencimiento doctrinal’*

Una vez que el neoconverso ha tenido su ‘experiencia de conversión’ y su ‘experiencia comunitaria’, va a comenzar a prepararse doctrinalmente en lo que este grupo, al que ya pertenece, profesa.

²¹ *Ibidem*, 82.

Aquí descubre una doctrina sencilla, fundamentalista, basada por lo general sólo en la Biblia, accesible a todas las personas interesadas; pero, sobre todas las cosas, una doctrina totalmente 'vivable'. Conforme va aprendiendo más de la Biblia, se va dando cuenta que este conocimiento va a reforzar tremendamente su vida de comunidad y su experiencia personal; no es una doctrina ajena a la vivencia, sino, por el contrario, es una doctrina que va a colaborar decisivamente a profundizar la vivencia religiosa.

Quizá llame la atención que presentemos la 'experiencia doctrinal' como un paso necesario e ineludible dentro del proceso de migración, ya que la gran mayoría de católicos no está acostumbrada a prepararse idóneamente en su doctrina. En cambio, en la gran mayoría de los Nuevos Movimientos Religiosos, no sólo todos profesan la misma fe, sino que todos conocen muy bien esa fe que profesan; el conocimiento de la doctrina no es algo reservado o reducido a sus Pastores o Ministros, sino que es una obligación moral para el progreso de su comunidad y una necesidad vital para su personal desarrollo espiritual.

Aquí vemos otra vez todo un proceso muy coherente y eficaz: tienen un Dios con quien se han encontrado, tienen una comunidad que va a reforzar ese encuentro, y tienen una doctrina que va a profundizar las dos anteriores, su vida de comunidad y su encuentro personal con Dios.

En esta etapa tenemos a gente no sólo 'convertida' sino también 'convencida'; no sólo creen lo que viven, sino que también viven lo que creen. Una vez que se ha llegado a este punto de convencimiento doctrinal, es muy difícil rescatar a los católicos, porque prácticamente ya dejaron de serlo. Al final de esta etapa doctrinal es cuando se da el bautismo, con el que formalmente comienzan a pertenecer a este nuevo grupo.

Algunas observaciones

Lo más rescatable de este tránsito religioso es constatar que, de por sí, es muy coherente; cada etapa subsiguiente complementa y ratifica la anterior (la etapa comunitaria complementa la personal y la etapa doctrinal complementa la comunitaria y la personal), y al terminar el proceso se van a dar resultados admirables de compromiso religioso. Es decir: son convertidos, convencidos y comprometidos; y en ese orden. Una vez que el neoconver-

so experimenta estos tres procesos, podemos afirmar que el Movimiento Religioso ha logrado crear y brindarle lo que los sociólogos llaman una 'estructura de reemplazo'. Es decir, ha podido no sólo cambiar la vida interior de la persona a través del encuentro personal con Dios y su consecuente conversión religiosa, sino también ha podido cambiar todo (o casi todo) su entorno social y su red de relaciones. Por más que esta persona siga viviendo en el mismo barrio o siga trabajando en el mismo lugar, él se siente otro y siente que su realidad es otra. Su identidad primera y preponderante va a ser, a partir de ese momento, su identidad religiosa; finalmente, objetiva o subjetivamente, su nueva mirada religiosa es la que va a cambiar toda su vida y todo su entorno familiar y social.

Lógicamente, este esquema que estamos presentando se da sólo cuando el proceso de conversión religiosa funciona adecuadamente y sigue adelante; pero no siempre sucede así. No todo es color de rosa en estos grupos ni siempre funciona tan bien; sino, por el contrario, en ellos también se dan grandes desencantos y deserciones.

Otro aspecto importante de este proceso, es que responde inicialmente a razones de vivencia de fe y no a razones doctrinales. Por lo general, en sus prédicas estos grupos son sobre todo *kerigmáticos* y van a predicar, no tanto una doctrina, sino más bien a un Dios vivo y verdadero que ellos han experimentado en su vida y que también puede manifestarse a todo aquel que lo quiera recibir. Los primeros contactos con gente de estos grupos religiosos son, sobre todo, a nivel testimonial –Cristo cambió mi vida y también puede cambiar la tuya–, los aspectos doctrinales se verán mucho después, una vez que ya es miembro de la comunidad.

De acuerdo con esto, nos parece importante resaltar la diferencia entre lo que es la 'conversión religiosa' y la 'conversión institucional'. La primera se refiere a la conversión a Dios; es ese cambio profundo que uno experimenta como consecuencia del encuentro personal con Cristo. Mientras que la 'conversión institucional' es el cambio de grupo; es decir, de católico a evangélico, a mormón, a testigo, etc. Lo que vemos en este esquema es que generalmente la 'conversión institucional' es el resultado directo de la 'conversión religiosa'; es decir, la gente encuentra a Dios fuera de la Iglesia Católica y consecuentemente se cambia de comunidad.

En este sentido, creemos que lo que la Iglesia Católica tiene que procurar más en su feligresía es la 'conversión religiosa' (acercarse a Dios) sin que

sea necesario una ‘conversión institucional’ (que se vayan a otros grupos). Algunas personas critican a los católicos que han tenido una ‘conversión institucional’, es decir que se han ido de la Iglesia Católica para ser parte de otros grupos o Iglesias; pero no han ponderado suficientemente (en la mayoría de los casos) la ‘conversión religiosa’ que había de trasfondo y que, finalmente, es la que da inicio y sentido al proceso de ‘migración religiosa’.

3. Observaciones al proceso de ‘migración religiosa’

Luego de analizar estos tres momentos del proceso de migración religiosa y sus dimensiones, nos dimos cuenta que, en la mayoría de los casos, no se reducen sólo a etapas de una ‘campana de evangelización’ (o ‘proselitismo’) de parte de los grupos no católicos, sino que son 3 Ejes fundamentales de toda su estructura y funcionalidad eclesial. Es decir que estos tres factores (experiencia religiosa, vivencia comunitaria y formación doctrinal) se convierten en los elementos constitutivos y dinamizadores de su visión pastoral, y van a estar presentes en todo momento y en todos los ámbitos de su desarrollo eclesial.

Pero el descubrimiento mayor para nosotros fue que, sobre todo para los evangélicos, no se trataba de escoger entre uno u otro elemento de los tres, sino que los tres se encontraban estrechamente ligados, de tal manera que cada uno reforzaba y retroalimentaba al otro. La experiencia religiosa daba sentido a la vivencia comunitaria e incentivaba la formación doctrinal; la vivencia comunitaria profundizaba la experiencia religiosa y promovía la formación bíblica; finalmente, la formación doctrinal sustentaba la experiencia religiosa personal y el sentimiento comunitario eclesial. Es decir, como señalábamos, se trata de tres ejes fundamentales sobre los cuales gira, no sólo su dinámica evangelizadora, sino también el desarrollo de toda su vida eclesial.

Siguiendo esta línea, podemos ver que, generalmente, en el esquema de pastoral católica hemos descuidado gravemente el elemento de experiencia religiosa y vivencia comunitaria para centrarnos, básicamente, en la formación doctrinal. Presuponemos equivocadamente que la mayoría de los católicos ya ha tenido su encuentro personal con Jesucristo, y que sienten a su Iglesia como una verdadera comunidad; y hemos pensado, más equivo-

cadamente aún, que sólo se necesitaba la formación doctrinal. Hemos cambiado la evangelización por la catequesis, la comunidad por la institución, y la experiencia personal por la costumbre, sin darnos cuenta que, si no hay experiencia de fe fundante, de nada nos sirve la formación doctrinal; y si no se vive la Iglesia como una comunidad de comunidades, de nada nos sirve la catequesis. La experiencia de fe, el encuentro personal con Jesucristo, es fundamental e indispensable para que pueda tener sentido la pastoral y la catequesis.

Por otro lado, si bien esta experiencia religiosa se da, generalmente, dentro de un ambiente comunitario, lo importante es que se tiene que dar en un determinado momento y como una opción libre y personal; sin esto, la pertenencia a un grupo y la formación doctrinal no tendrían ningún sentido. Como bien nos decía un Pastor evangélico: “Dios no tiene nietos, tiene hijos. La fe no se hereda, es personal e insustituible. No porque una persona sea hijo de un Pastor evangélico quiere decir que es cristiano. Si no ha tenido su encuentro personal con Jesucristo, de nada le sirve”.

Esta fabulosa convicción de la necesidad de una opción personal frente a un Dios personal, que es Jesucristo, y de la necesidad de una verdadera conversión a él, es lo que refuerza en los evangélicos su constante espíritu evangelizador y *kerigmático*. Y, a pesar de su gran sentido de comunidad y su constante formación bíblica, a ellos les queda bastante claro que lo que da sentido a la vivencia comunitaria y a la formación doctrinal es, precisamente, la experiencia religiosa²².

Pero si analizamos con detenimiento este esquema tripartito, nos daremos cuenta que no es nada original ni exclusivo de los grupos no católicos, ya que responde a la herencia común del cristianismo. Es decir que, por un lado, no se trata de una estrategia misionera creada por los grupos evangélicos, ya que estos elementos han estado muy presentes en todo el cristianismo primitivo y a través de todo el desarrollo histórico de la Iglesia; y, por otro lado, tampoco es exclusivo de ellos, ya que en muchos ámbitos católicos también podemos encontrar estos tres elementos mencionados, y

²² Cabe indicar que los evangélicos no utilizan la expresión ‘experiencia religiosa’, ni les gusta la palabra ‘religión’ o ‘religioso’ para referirse al cristianismo. Fieles a su línea teológica cristocéntrica, ellos afirman que el cristianismo no es una religión; ya que la religión es el esfuerzo del hombre para llegar a Dios, mientras que el cristianismo es la manifestación de Dios al hombre, en Jesucristo.

son realmente la tríada dinamizadora de muchas parroquias y movimientos apostólicos. En este sentido, en nuestra opinión, el rotundo éxito pastoral alcanzado por muchos movimientos apostólicos católicos se debe a que siguen, a grandes rasgos, estos tres elementos fundamentales de una verdadera evangelización.

Por otro lado, lo más importante de resaltar en el esquema de 'migración religiosa' que hemos planteado, es que se fundamenta en una metodología netamente bíblica; ya que la Biblia va a ser la herramienta indispensable y suficiente para llevar adelante toda su evangelización, y la fuente doctrinal y vivencial más adecuada para su desarrollo espiritual. La indiscutible 'centralidad bíblica' en estos procesos de evangelización, y en todo el desarrollo eclesial de las Iglesias Evangélicas, es la esencia de su éxito evangelizador; es por eso que nuestra propuesta para la Iglesia Católica será una *Misión Continental Bíblico-Kerigmática*. Pero no se trata de preparar 'especialistas' en evangelización bíblica, sino que toda nuestra Iglesia se conciba como evangelizadora, que toda la Iglesia se muestre acogedora, que toda la Iglesia sea una verdadera comunidad formativa.

Finalmente, siguiendo la misma línea que hemos planteado en el análisis de las razones de salida de los católicos de la Iglesia, queremos terminar con las palabras de los Obispos Latinoamericanos en Aparecida, respecto a lo que debemos hacer para revertir esta situación:

Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

- a) **La experiencia religiosa.** *En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.*
- b) **La vivencia comunitaria.** *Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables en su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.*

c) **La formación bíblico-doctrinal.** Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe, ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino, acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.

d) **El compromiso misionero de toda la comunidad.** Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa por su situación, a fin de reencantarlos con la Iglesia e invitarlos a volver a ella.

(DA 225)

Bibliografía

- BASTIAN, J. P., *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- CANOVA, P., *Las sectas, un volcán en erupción*, Paulinas, Buenos Aires 1981.
- CHÉRY, H., *La ofensiva de las sectas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.
- GALINDO, F., *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*, Verbo Divino, Estella 1992.
- GUERRA GÓMEZ, M., *Las sectas y su invasión del mundo hispano: Una guía*, EUNSA, Pamplona 2003.
- HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires 1997.
- KEPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995.
- LALIVE D'ÉPINAY, C., *El refugio de las masas*, El Pacífico, Santiago de Chile 1968, 81.
- MARZAL, M., *Tierra Encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta-PUCP, Madrid 2002.
- PÉREZ GUADALUPE, J. L., *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Ediciones Paulinas, Lima 2002.

STROTMANN, N. – PÉREZ GUADALUPE, J. L., *La Iglesia después de 'Aparecida': Cifras y proyecciones*, Instituto de Teología Pastoral "Fray Martín", Chosica 2008.

Artículo recibido el 9 de mayo de 2011.

Artículo aceptado el 18 de agosto de 2011.

**LA CARIDAD EN LA VERDAD DEL TRABAJO
DESDE LA FENOMENOLOGIA DE LA PERSONA.
APROXIMACIÓN AL MAGISTERIO SOCIAL
DE JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI**

CHARITY IN THE TRUTH OF WORK. FROM THE
PHENOMENOLOGY OF PEOPLE. MOVE TOWARDS
SOCIAL TEACHING OF JOHN PAUL II Y BENEDICTO XVI

Ricardo Antoncich¹

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Lima-Perú

Resumen

La Encíclica *Caridad en la Verdad* del Papa Benedicto XVI invita al diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología. Hay un punto común en la doctrina social de la Iglesia, el tema del trabajo, que inauguró el magisterio social de Juan Pablo II en *Laborem exercens*. El artículo presenta el pensamiento de Karol Wojtyla sobre la fenomenología de la persona como una perspectiva hermenéutica para el aspecto subjetivo del trabajo que no fue respetado por la revolución industrial de signo capitalista. La dignidad de la persona como fin en sí misma tiene exigencias éticas que deben ser respetadas en las actividades de la economía y de la política.

Palabras clave: Doctrina Social de la Iglesia, fenomenología de la persona, conflicto social, capital, trabajo.

Abstract

The Encyclical *Caritas in Veritate* from Pope Benedict XVI invites to a dialog between social sciences, philosophy and theology. They concur with the meaning of work in the Social Teaching of the Church with the one presented by John Paul II in *Laborem exercens*. This article presents the thought of Karol Wojtyla about the phenomenology

¹ Doctor en Teología. Especialista en Doctrina Social de la Iglesia. Ejerce la docencia en esta especialidad en varios centros universitarios y de estudios de toda América. Correo electrónico: rantoncich@jesuits.net

of the person as the ethical perspective about the subjective meaning of work ignored by the industrial revolution under capitalist influence. The dignity of the person as a goal has ethical demands to be applied in economical and political activities.

Keywords: Social doctrine of the Church, phenomenology of people, social conflict, cardinal, work.

La Encíclica *Caritas in Veritate* es la más reciente de la Doctrina Social de la Iglesia. El principio de que la caridad sin verdad es ciega pero la verdad sin la caridad es estéril, es la gran intuición de Benedicto XVI que obliga a buscar la verdad como luz y la caridad como fuerza para transformar el mundo.

La Encíclica de Benedicto XVI señala la tarea del diálogo entre la teología, la filosofía y las ciencias sociales como una tarea urgente para nuestro tiempo. Sin este diálogo que busca la verdad de lo humano y de la sociedad en que vive, el dinamismo de nuestra caridad puede perderse o confundirse con mero sentimentalismo ineficaz.

Desde los inicios de la Doctrina Social de la Iglesia se hizo patente la búsqueda de caminos efectivos para la realización de la justicia. Esta búsqueda estuvo siempre condicionada y limitada por las circunstancias históricas. Si seguimos la historia del centenario del magisterio social observamos los distintos matices impuestos por los momentos históricos. El problema obrero que surge de la revolución industrial se expande desde los conflictos en las empresas hasta las dimensiones de las clases sociales que alcanzan niveles político-económicos a gran escala de conflictos ideológicos en los dos bloques del capitalismo y del socialismo que dividen el mundo en los últimos cincuenta años del siglo XX.

El magisterio social de Juan Pablo II registra estos cambios, desde la defensa del trabajo humano como el factor más importante para entender la economía y el bienestar de la sociedad, pasando por la búsqueda de modelos de desarrollo que sirvan de base a acuerdos internacionales, hasta las reflexiones surgidas en la década final del siglo XX que tiene su eje central en el año 1989 en la nueva situación del este europeo.

Juan Pablo II en su primera encíclica social *Laborem exercens* aplica ya una perspectiva densamente filosófica a la enseñanza social. La mayor parte de este artículo se refiere al pensamiento filosófico de Karol Wojtyła

antes de ser elegido Pontífice y esta fenomenología confiere a su magisterio un carácter particular que queremos destacar. Por otra parte esta perspectiva se ajusta a las exhortaciones de Benedicto XVI desde el horizonte de *Caritas in Veritate*.

En la historia de la DSI, Juan Pablo II es el único Papa que ha escrito tres encíclicas sociales. Nuestro objetivo es destacar el uso de su método filosófico en la acción docente y pastoral hasta el momento de su elección.

Karol Wojtyła se destacó como filósofo y profesor de ética en Cracovia y Lublín. Gran parte de su actividad pastoral antes de ser Obispo, Cardenal y Papa estuvo dedicada a la juventud universitaria, no sólo en los problemas del amor y el matrimonio a los que dedica su primer libro *Amor y responsabilidad* sino sobre todo en la comprensión del significado de la persona humana en cuanto tal, tema central de su gran obra, "*Persona y acción*"². Allí esboza un proyecto fenomenológico que ayuda a comprender mejor su magisterio social.

El Papa Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (CV) propicia un mayor diálogo entre ciencias sociales, filosofía y teología; y lo pone en práctica al explicar la Trinidad como comunión de personas cuya esencia es la pura relación. Para la tradición teológica católica la analogía entre personas divinas y humanas ha sido siempre una pista para la reflexión. Por eso la interpretación del magisterio social desde la fenomenología es ya un aporte a este diálogo.

La interpretación del magisterio social tiene su hermenéutica teológica que fundamenta las bases escriturísticas, patrísticas, de los grandes concilios de la antigüedad, de los grandes teólogos y, en tiempos más recientes, en el desarrollo y evolución del magisterio pontificio desde la *Rerum Novarum* hasta el *Concilio Vaticano II* y nuestros días. Por otra parte, al abordar un tema social, el magisterio entra en relación con las ciencias sociales, con las ideologías políticas y con los intereses económicos.

Sin embargo, a pesar del desarrollo filosófico que en la Edad Media acompañó a la teología, en los tiempos actuales el papel de la filosofía en este diálogo interdisciplinar no ha sido tan relevante. El magisterio social de Juan Pablo II logra armonizar la tradición de la filosofía tomista, con las modernas corrientes de la fenomenología, y este hecho marca muchos as-

² K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. En adelante PA.

pectos de su doctrina. Por ejemplo, la cristología que sustenta la *Laborem Exercens* no es, como el resto de sus encíclicas, una cristología descendente, sino ascendente. La experiencia de Jesús como trabajador es mirada “desde dentro”. Al Papa le interesa no sólo el hecho de que Jesús trabajó manualmente la mayor parte su vida, sino el significado de la conciencia del trabajador que se va a reflejar en las parábolas sobre la obra del Padre y su Reino con comparaciones del trabajo humano de la siembra, la pesca, el comercio y otras actividades de la vida cotidiana. Esta perspectiva manifiesta el interés de Karol Wojtyla por la fenomenología, por el estudio de la conciencia, como revelación de lo esencial del ser humano: su carácter personal.

Este trabajo tiene dos partes: la primera se dedica a la fenomenología de la persona y la segunda aplica el método a la *Laborem Exercens*. Es una divulgación parcial de una investigación mucho más amplia sobre las tres encíclicas sociales en vías de publicación.

La fenomenología de la persona en Karol Wojtyla

El objetivo de la primera parte es mostrar que por la fenomenología podemos comprender mejor el desequilibrio del progreso tecnológico frente al estancamiento de la ética, que se da en la moderna sociedad industrial.

Las encíclicas sociales de Juan Pablo II responden a estas preguntas en forma gradual, que desde el trabajo (LE), pasa por un desarrollo humano para todos (SRS) y acaba con un concepto humanista sobre la autorrealización de la persona en sus decisiones morales (CA). Por el método fenomenológico la experiencia de la conciencia de cada ser humano se abre a la humanidad vivida *en cada uno* y al mismo tiempo conocida en *todos*.

Wojtyla redacta su obra principal *Persona y acción* en los cuatro años del Concilio. En esta obra no identifica “ser humano” con “persona”, sutil distinción para comprender cómo el desarrollo industrial coexiste con el subdesarrollo ético. Las acciones humanas son personales si el uso de los adelantos técnicos permiten autorrealizar éticamente al ser humano. Por desgracia, en la revolución industrial moderna los trabajadores fueron “instrumentos para producir objetos”, pero no personas que se autorrealizan en objetivos y fines.

En la filosofía de Wojtyła se distingue pues “lo humano” de “lo personal”. La definición clásica por géneros y especies termina en el concepto del ser humano como “animal racional”. Para nuestro autor, este descenso desde el ser por géneros y especies hasta el individuo corresponde a una visión “cosmológica” que da un lugar al ser humano “dentro de todos los demás seres de la creación”. Lo que distingue al ser humano, como tal, frente al resto de animales es su razón y libertad.

Pero precisamente esta característica de su razón y libertad pone al ser humano “fuera” del resto de la creación. En tanto que es “persona” el ser humano es “irreductible” al resto del cosmos; comprensible desde sí mismo. Esto sucede porque, por su conciencia, se sabe no sólo parte de la creación, sino al mismo tiempo ser “aparte”, distinto de todo el resto. La experiencia de su conciencia lleva a conocerse a sí mismo, a decidir y determinarse sobre sí mismo y a buscar la realización de sí mismo, de su propio ser. El ser personal tiene conciencia del autoconocerse, autodeterminarse y autorrealizarse y esta conciencia de sí le acompaña en todo su conocimiento del resto del mundo.

Entrando más en el estudio de la conciencia, el ser humano percibe dos funciones, la del “reflejo” por la cual el mundo exterior se refleja dentro de sí como un espejo; y otra función mucho más rica y delicada, la de “reflexividad”, que le permite identificarse con el punto fijo y permanente de toda relación con lo exterior, es decir su propia subjetividad.

Comparando el conocimiento de todo lo exterior con el conocimiento de su interioridad, el ser humano distingue una “distancia” desde su ser sujeto, del conocer hacia y frente todo lo que puede ser “objeto” de su conocer. No hay conocimiento alguno que no esté caracterizado por la dualidad sujeto-objeto. Esta regla es vigente también en el “conocimiento” de los otros seres humanos.

Sin embargo, por la función de reflexividad a la que nos hemos referido, el conocimiento de “lo humano” como “propio” es un conocimiento privilegiado, que cada ser humano lo tiene como experiencia peculiar.

La conciencia revela a cada ser humano que no es solamente un sujeto que conoce al resto de los seres, sino que es un ser que tiene “experiencia de sí mismo”. El sujeto puede “objetivarse” a sí mismo, es decir tener dentro de su conciencia no sólo el ser sujeto del conocer, sino también objeto conocido, aunque ese objeto sea el “sí mismo”. En otros términos se sabe

“dos veces” en la conciencia, como sujeto y como objeto, porque se conoce a sí mismo.

La experiencia como punto de partida es el origen de la fenomenología. Ella manifiesta en la conciencia algo “interior” vivido sólo por mí. Yo *experimento* mi humanidad; aunque *conozco* la humanidad de otros, sin la experiencia “desde ellos”. Mi experiencia es de lo humano *interior*, mi conocer es de lo *exterior*.

Para Wojtyła la *conciencia* tiene tres sentidos: sustantivo (mi conciencia), adjetivo (hago esto a conciencia, conscientemente) y reflexivo (soy consciente de que actúo conscientemente). En el sentido reflexivo hay, pues, una “duplicación” en la conciencia, en cuanto pertenece a la “subjetividad” y en cuanto aparece en la “objetividad”. Todo conocimiento humano objetiva lo conocido, lo vuelve objeto para el sujeto del conocer y por tanto los distingue y opone. Pero por la función reflexiva me percibo a mí mismo como sujeto, como ego y también como objeto. La fusión de ambas funciones se da en el autoconocimiento, o conocer-se a sí mismo: lo conocido, en este caso (yo mismo), es objeto para el sujeto cognoscente (yo); la expresión correcta es el uso de la primera persona en nominativo para el sujeto y en acusativo para el objeto, entendido como “self”: “Yo me conozco a mí mismo”.

El autoconocimiento prepara el camino para la autodeterminación. El decidir sobre sí mismo abarca un abanico muy grande de decisiones. Las que más afectan al ser personal son aquellas en que se decide sobre el sentido de su vida. Se diría que la persona pone en sus propias manos toda su existencia, la proyecta hacia el futuro.

La conciencia de mi *autoconocimiento*, ser sujeto (que conoce) y objeto (que es conocido) a la vez, aclara mi experiencia de lo humano, porque como experiencia es algo absolutamente vivido por mí mismo, “por dentro”. Es “humanidad propia”. Cuando hablamos de nuestro conocer lo humano en los demás estamos partiendo de nuestro proceso cognoscitivo por los sentidos de la vista, del oído, del tacto. Este conocimiento se parece al que las demás personas tienen de ellas y entre sí.

Pero por íntimo que sea nuestro conocer de algunas pocas personas, ningún conocimiento puede compararse con el que tengo de mí mismo. El primer ser humano, cercano, al que conozco como nadie en el mundo, sobre el que dispongo en forma total, es el ser humano que “soy yo mismo”.

La capacidad de disponer de mí mismo es un privilegio y una responsabilidad excepcional.

La experiencia de autoconocerme y autodeterminarme nos pone en el camino del respeto a las otras personas, los “otros yo”. Por eso la regla de oro de la ética es comparar lo que desearía que fuera hecho por mí si yo estuviera en aquellas circunstancias en las que veo a mi prójimo.

Es importante comparar, en términos de criterios de ética, las obligaciones y prohibiciones que se desprenden de un código como el de los diez mandamientos de la tradición judía, con la respuesta que da Jesús al escriba que le pregunta por el mandamiento más importante (Lc 10, 25-36). Jesús resume en un segundo precepto, los mandamientos referidos al prójimo. Sustituye la lista de prohibiciones por la creatividad de acciones a ser realizadas con el único argumento de hacer aquello que me gustaría que fuera hecho a mí en esas circunstancias. Este texto del samaritano es sorprendente por la interpelación a una libertad creadora.

La autodeterminación va más allá del autoconocimiento porque vivo un proceso semejante al del orden cognoscitivo pero en el volitivo. Cuando quiero algo, en realidad “me estoy queriendo” como “el que quiere algo”; en la conciencia de autodeterminación, todas las representaciones (cognoscitivas) y voliciones (de lo externo a mí), aparecen en mi conciencia pero mediadas por “mí mismo” como objeto de mi conocer y de mi querer.

La acción voluntaria es la “acción consciente”. Esta acción supone *conciencia de la acción* y *conciencia del actuar mismo* de la persona. Sólo el ser humano, *como persona*, produce ese tipo de acciones. El acto voluntario es ya acto “humano” porque depende de la voluntad y libertad, pero sólo se vuelve “personal” si decide sobre sí mismo. Por tanto la distinción entre “ser humano” y “persona” revela en el primero la existencia del ser racional que conoce y vive su libertad ante objetos del cosmos; el concepto de persona va más allá porque la libertad se sitúa en la esfera de lo interpersonal.

Las dos *funciones* de la conciencia: reflejar lo conocido y volverse por reflexión hacia el sujeto, llevan a la experiencia de subjetividad, somos introducidos “hacia dentro”³. La espiritualidad de actos y acciones aparece

³ Ibidem, 51-56.

en la conciencia por la reflexividad; propiedad no de la materia sino del espíritu. Gracias a ella el sujeto se percibe a sí mismo como actor y autor responsable de sus actos y del sentido moral de ellos.

Cuando las acciones que hago a otros se realizan en el ámbito interpersonal se revisten de una significación moral que se aproxima mucho a la experiencia de la autorrealización. Las acciones buenas o malas no terminan en lo exterior, sino en la interioridad del sujeto. El bien y el mal se experimentan por la función de reflejo como *conocimiento objetivo* de lo bueno y lo malo; pero la función reflexiva interna convierte la bondad o maldad de las acciones en algo interior al propio sujeto, es decir *se experimenta a sí mismo como bueno o malo*⁴.

Por el autoconocimiento el ego se objetiva como un “yo mismo”, que lo define como *ser humano*. Pero la autodeterminación hace patente otra intencionalidad *volitiva*, que revela el *ser personal* (que implica autoposesión y autodominio porque sólo se puede decidir sobre lo que se posee y controla). Las decisiones no se limitan a “cosas” que se transforman por la técnica; sino también a personas y así se entra en el campo de la moralidad. En este caso por la autodecisión (o autodeterminación) se inicia una causalidad que manifiesta al ego como sujeto de una acción que es a la vez transitiva e inmanente; al decidir sobre alguien, la persona decide sobre sí misma dentro de un espacio entre lo que es y lo que está llamada a ser.

Los actos personales nacen de nuestra interioridad y se dirigen hacia la interioridad de los demás. A través de estos actos hacemos el bien o el mal a nuestros semejantes. Podría parecer que en el campo moral sucede lo mismo que en el campo natural de cualquier acción sobre objetos del mundo. Pero no es así. Las acciones de bondad o maldad dirigidas a otras personas revierten como calificaciones de nuestro propio ser. Nos realizamos como buenas o malas personas cuando nuestras acciones hacen el bien o el mal al prójimo. No son acciones meramente transitivas sino también inmanentes.

Dentro de todas las manifestaciones que tiene la autodeterminación, tal vez la más importante sea el disponer de sí como persona para la autodeterminación en gratuidad a otros seres personales; donación como acto de trascendencia. La persona decide sobre sí y otros en una relación fundada en la

⁴ Cf., *Ibidem*, 56-62.

común humanidad. Este es el fundamento más sólido del ser personal, la comunidad y la sociedad.

El tema de la gratuidad como expresión de la autodeterminación de un ser personal que se “vuelve don”, ha sido tratado brevemente pero con precisión por Benedicto XVI en su encíclica social. El Papa introduce así una temática que es comprensible desde el “personalismo”. El ser humano que dispone de sí en un mundo de iguales puede establecer parámetros éticos para sus conductas sociales, económicas, políticas. Pero la vida humana, la dignidad de los seres personales va más allá de los parámetros de equidad del dar y recibir. Hay segmentos de vida humana que esencialmente están confiadas a gestos de gratuidad de dar mucho y recibir poco, como son las etapas de la infancia o de la ancianidad.

El estudio de la relación con la acción supone que la persona es *eficaz*, que trasciende, sale de sí en la acción como proceso, devenir, con momentos e instancias. El autoconocimiento abre a la autodeterminación, y finalmente a la autorrealización, por ser ejercicio de la libertad que tiene una dimensión moral.

Para Wojtyła⁵, en el dinamismo de la voluntad hay referencia intrínseca a la verdad. La elección no es sólo de objetos, sino de la verdad en ellos. Los valores, los fines son objetos de la voluntad en cuanto que son *verdaderos*. Las potencias del espíritu se especifican por su objeto (la verdad para la inteligencia, el bien para la voluntad), pero ambas forman parte de un mismo ser, un “ego” que opta por un bien que juzga como verdadero. La voluntad se “rinde a la verdad” y así se explica la trascendencia de la persona en la acción. La verdad respecto al bien y el valor moral de las acciones hacen morales las elecciones. Para Wojtyła la verdad es la base para la trascendencia de la persona en acción. El momento de la verdad sobre el bien, convierte la acción en “acto de la persona”.

La serie de experiencias desde el conocimiento para pasar al auto-conocimiento, y a la autodeterminación, termina con la autoteleología. Todo actuar humano pretende una transformación. En la técnica se transforma un objeto en el orden fenoménico, la causa produce efectos en forma necesaria. Kant observa que la razón práctica conjuga causalidad y libertad en

⁵ Cf., K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 159,169.

el encuentro de la obligación. Precisamente en este punto Wojtyła sostiene que la causalidad de la libertad es experimentada fenomenológicamente *en el propio sujeto* como responsable de sus acciones. Desde allí puede pasarse a la acción no de un solo sujeto sino de varios, pero a condición de que los valores personalistas ya conseguidos (autodeterminación y autorrealización) no se pierdan al actuar con otros. Tal pérdida acontece por el individualismo que rechaza lo comunitario, o el totalitarismo del Estado o cualquier tipo de asociación humana que impida a la persona realizarse a sí misma en la acción común.

La integración de persona y comunidad en el actuar es calificada por Wojtyła como “participación” y se opone a “alienación”. La alienación separa al ser humano de la comunidad del vivir y actuar, desgarrando la humanidad que une a todos los seres humanos, miembros de una comunidad o simplemente “prójimos”. Próximo es toda persona portadora de dignidad humana; no reconocer ésta en sí mismo y no ser reconocida por otros es “alienación”, negación teórica y práctica de la persona como fin en sí, reducida a medio.

Para Wojtyła⁶, el *devenir de la acción* manifiesta la libertad del sujeto que transforma algo. El primer caso del devenir humano es llegar a existir. Este devenir le hace *alguien*. Pero el devenir moral es el que más profundamente afecta al ser personal y por tanto a su libertad. Las acciones hacen al hombre bueno o malo. La calidad moral de las acciones humanas se “imprimen” en el hombre por ser causa de ellas. El autoconocimiento y autodeterminación constituyen dentro de la conciencia la presencia del sujeto a sí mismo. La acción personal tiene efectos externos e internos; afecta al sí mismo por la autodeterminación. El devenir del hombre por sus acciones morales es decisivo para examinar los valores. El hombre no sólo concreta los valores por su acción, sino que se experimenta afectado por ellos moralmente. La conducta moral participa de la realidad de las acciones humanas que configuran a los sujetos. Es el devenir más ligado a su naturaleza, y a su persona. La libertad es la raíz de la bondad o de la maldad del ser humano como ser personal.

La conciencia de la responsabilidad, y la más dramática, de culpabilidad, son indudablemente hechos de experiencia inexplicables si no se re-

⁶ Cf., K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 115-118.

conoce un lazo causal de la libertad con los efectos. No se pueden explicar los efectos de la libertad como efectos de mecanismos psicológicos o sociológicos. Tal explicación desvirtúa el carácter del obrar personal porque permanece en lo fenoménico. Y Wojtyła parte precisamente de la unidad de persona y acción.

La comprensión del trabajo humano

La fenomenología de la persona distingue la persona del resto del cosmos porque es fin en sí misma. La persona no es comprensible por el tejido de relaciones que hacen a unos seres medios o instrumentos para los otros. Esta característica de autofinalidad en la autorrealización da sentido a la capacidad de autodeterminación porque se posee a sí misma. Pero, por otra parte, la persona no está aislada; no excluye que puedan existir formas de trabajo agrupado, “junto con otros”, como lo designa Wojtyła. La colectivización de tareas no puede negar el carácter de “fin en sí misma” de la persona, y por ello toda colaboración debe ser un acto de libertad por el que se busca el mismo fin y por los mismos motivos de la acción grupal.

El trabajo ha sido el eje del problema central de la revolución industrial. Esta afirmación puede chocar cuando se estima que es el capital el que determina el crecimiento de la economía. Pero el capital designa cosas, instrumentos. Es la actividad humana, y por tanto el trabajo, el que adquiere, invierte, produce, distribuye la riqueza, y esto incluso en una sociedad de producción robotizada. Reducir el trabajo a la actividad de un grupo de personas opuesto a otro que dispone del capital falsea el problema de fondo que es el reconocimiento de seres personales que colaboran de formas diferentes para objetivos comunes. El trabajo requiere “un puesto de trabajo” es decir un empleo, para que esa capacidad humana sea ejercitada; el capital supone su flujo y no su inmovilidad en un depósito, lo cual a su vez supone también una actividad humana.

Tanto los poseedores de fuerza laboral como de los recursos de capital deben encontrarse, pero no como meros sujetos que “poseen algo para intercambio” sino ante todo como personas que son “alguien” que desea vivir y perpetuar la vida de la humanidad. No habrá paz ni equilibrio social en tanto los participantes del mercado no comprendan que todos, tanto los

incluidos como los excluidos, son seres humanos que tienen que responder de la vida humana ante sí, y ante la sociedad; y para los creyentes, con mucha mayor vigencia, ante Dios autor y dueño de la vida.

La economía siguió desde el inicio de la revolución industrial el “dogma” de una ciencia económica no orientada por valores –es decir por finalidades de las personas–, sino por leyes objetivas del mercado que se regula por sí mismo. Se afirmaba que las cosas tienen en sí mismas fuerzas reguladoras pero suponen en las personas el aprecio de ellas y su fuerza corresponde a ese aprecio. El “valor” como aprecio es punto común para lo ético y lo económico, manifestaciones distintas del fenómeno de la “apreciación”. La civilización capitalista puso primero el valor económico y dejó el valor ético en lugar menos importante.

La jerarquía económica de valor rechazaba cualquier control del estado sobre el mercado. Este dogmatismo ha contribuido a uno de los fracasos más serios de la economía financiera a nivel mundial y se ha comprendido que las leyes del mercado no excluyen sino que exigen los controles del estado para evitar males mayores; en otros términos, el mercado no se regula por sí mismo.

La crisis financiera ha explotado después de terminado el magisterio social y el pontificado de Juan Pablo II, pero podemos retroceder al proceso anterior. Es aquí donde comprendemos la función de la fenomenología porque nos introduce a la comprensión del actuar humano en tanto que es actuar personal. La acción revela desde lo interior del ser personal su actividad y eficacia en el mundo. Pero la eficacia digna de un ser *personal* es aquella que une la *transformación exterior* del mundo a la *transformación de sí mismo* por la autorrealización de un ser responsable de sus decisiones.

La “revolución industrial” de los siglos XIX y XX disoció la eficacia hacia el mundo y el reconocimiento del ser personal, reducido a puro instrumento. El encuentro entre capitalistas y trabajadores no fue encuentro “entre iguales”, sino entre personas capaces de imponer condiciones de mercado en detrimento de los legítimos derechos de los trabajadores de ofrecer a sus familias condiciones dignas de vida.

Según *Laborem Exercens (LE)* el trabajo vale por el “aspecto objetivo” de la producción, y sobre todo por el “subjeto” de la persona. El trabajo es acción “del ser humano” por ser inteligente; pero no es “de la persona”

si en el trabajo no se autorrealiza en la libertad hacia los fines de su acción y vida. Produce el objeto pero *no es libre para crearse a sí mismo por su trabajo*. Lo objetivo bloquea lo subjetivo del trabajo, su responsabilidad personal y familiar.

El estudio de la eficacia del “yo actúo” *muestra al yo como causa de la acción*. Como agente, la persona se autodetermina y autorrealiza. Es *actus personae* si hay realización de sí mismo. Por la acción *personal* nos hacemos “alguien”. Si la acción se expresa en la eficacia, el autor debe verla como algo que le pertenece y, por tanto, sentirse responsable de ella. La responsabilidad es cualidad de la eficacia *de la persona en su acción*. La conciencia y eficacia muestran así la interioridad y exterioridad del actuar humano en el mundo. Si el trabajo es dato fundamental de la existencia porque con él la persona “llena su vida” (LE, proemio), debe ser también fuente de transformación, no sólo de objetos *sino de la misma vida humana*. Debe estar al servicio de la vida digna del trabajador y de todos los que de él dependen.

La acción humana como *acto de libertad* conduce a la responsabilidad. Wojtyla destaca en los estudios sobre la causalidad y la psicología, “que la actuación humana es, de hecho, la única experiencia completa de lo que Aristóteles llamaría causalidad eficiente”⁷. Esta observación distingue y a la vez une la metafísica con la fenomenología. No puede negarse que hay una *experiencia* de la relación entre el acto personal y los efectos en otros y en sí mismo como verdadera experiencia de causalidad, pero no exterior sino interior; en cuanto experiencia estamos en la fenomenología y no en la metafísica.

El trabajo como actuar humano une las dos causalidades, empírica y trans-empírica, eficiente y final, sobre todo de autorrealización. La empírica es patente en los objetos producidos por el trabajador, la trans-empírica es latente y puede ser percibida por la experiencia fenomenológica. El efecto patente del producto (que revela al ser humano como su causa) no se disocia del latente (que revela al ser personal que se autodetermina y autorrealiza). Pero si el trabajo es considerado sólo desde lo objetivo, entonces se lo mutila; es un error que destruye el aspecto subjetivo.

Por la eficacia del trabajo el fruto de la acción laboral es un “producto”.

⁷ Ibidem, 83.

¿Qué nos dice el producto sobre el “productor”? Por producto aquí entendemos un bien mercantilizable que une tres datos objetivos: naturaleza, tecnología, mercado. El *fin de la acción productiva* unifica la participación del capital –que proporciona materia y tecnología– y del trabajo obrero. Es el *finis operis*: fin *objetivo* para la unión del capital y trabajo. El producto se manifiesta en la conciencia como un objeto (gracias a la función de reflejar) ante un sujeto (gracias a la función de reflexividad). Las dos funciones se combinan de modo que el ego subjetivo se conozca a sí mismo, por el autoconocimiento y al conocerse de esta manera se percibe como creador de un objeto, pero también como creador de sí mismo; para lo primero es “medio” unido a otros seres humanos (procurando el mismo *finis operis*), para lo segundo es único e irrepetible, porque se conoce como un fin en sí y sujeto de acciones para la vida propia y de los que de él dependen. Es decir busca *finis operantis*.

La conciencia muestra la unidad de autoconocimiento con autodeterminación. En ésta la persona es a la vez sujeto (que gobierna y posee) y objeto (que es gobernado y poseído)⁸. Es un ser digno porque es “fin en sí mismo”. La autodeterminación va más allá de la determinación para “hacer algo”, es *determinarse a sí mismo para encontrar sentido* en lo que hace. El “sentido del trabajo” no se mide por el producto, sino por el valor de la acción para *realizarse a sí mismo como persona*. El trabajo reducido sólo a dimensiones objetivas deja de ser trabajo personal. La comprensión de la acción del trabajo debe incluir el aspecto objetivo de la producción y el subjetivo de la realización de las personas como sujetos libres en una acción común.

Por tanto, el objeto más próximo de la autodeterminación es el propio sujeto; al ser persona, el hombre es alguien, y ser alguien es ser bueno o malo. En la autorrealización se revela la dimensión moral⁹. La autorrealización es el imperativo más profundo del ser humano: su vocación a la realización como “ser en sí mismo” valioso. La vinculación entre autodeterminación y autorrealización lleva a entender mejor que la persona es para sí misma el *telos*, que se constituye en causa final, no última y absoluta, que es Dios, pero sí causa en sí misma honesta, jamás mero medio útil ni bien deleitable.

⁸ Cf., *Ibidem*, 128-129.

⁹ *Ibidem*, 173-176.

En la acción humana está implícito el principio: “*omnis agens agit propter finem*” que en la acción humana exige la conciencia de sí y de la acción hacia ese fin. La autoteleología del hombre indica que el hombre es siempre una tarea para sí mismo¹⁰.

La libertad humana se realiza cuando la persona se rinde a la verdad, aunque ésta limite su autonomía. La libertad moral constituye el dinamismo espiritual de la persona, el dinamismo de su realización. Por la dependencia de la verdad la persona trasciende las condiciones existenciales. La autorrealización como misión sagrada de la persona humana surge de la raíz misma de su libertad. Su tarea autoteleológica es su verdad fundamental y por este motivo es tan importante el “momento de la verdad” como revelación de la libertad y de las normas que la interpelan. La verdad de estas normas y la verdad de la libertad se encuentran en el momento en que la obligación se revela como acogida de las normas en las acciones de libertad. Obligación y libertad se funden. Esto sucede cuando la persona es verdaderamente fin en sí misma. Persona, libertad, obligación se manifiestan como la verdadera autorrealización de la persona por una verdad que la hace libre en el momento en que se rinde a la verdad de lo que la interpela como obligación.

La conciencia de nuestros actos cuando son de relación interpersonal manifiesta no sólo los fenómenos de la conciencia en sí, sino su carácter moral en relación con bien y mal, valores y fines. El autoconocimiento es un dato de experiencia. Aplicado a la comprensión de LE vincula el conocerse a sí mismo con ser autor de una acción eficaz que trasciende la conciencia. Este fenómeno lleva a la persona si la acción se mantiene desde el iniciar el proceso de causa eficiente, hasta terminarlo por la finalidad; pero no como sentido del objeto (como un útil), sino como sentido del ser personal que se realiza en la acción. La acción laboral termina en productos, organiza cosas en el espacio, pero sobre todo termina en la persona que se realiza, se construye y se sitúa en el eje del tiempo. Los robots producen objetos que permanecen en el futuro material pero no se autorrealizan como sujetos cuyo futuro es vida humana.

La fenomenología aplicada al trabajo contrasta posibilidades de la revolución industrial y fracasos. Posibilidades de multiplicar productos, pero

¹⁰ K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 143-145.

también de autorrealización de las personas. En lo primero fue un éxito, en lo segundo, fracaso total porque se degradó el trabajo. Lo explicaremos estudiando las dos dimensiones, la técnico-objetiva y la ético-subjetiva.

El trabajo y la dimensión técnico-objetiva

Es innegable el progreso aportado por la revolución industrial. Lo lamentable han sido las condiciones del trabajo y su escasa remuneración debido a la primacía dada al capital, poseído en forma individualista, sin control del Estado para impedir la explotación del trabajo. Se perdió la primera oportunidad histórica de unir desarrollo técnico y ético, de valorar al ser humano no sólo por lo que tiene de capital, sino por lo que hace como trabajador.

El trabajo es expresión antropológica de una correcta relación del ser humano con el mundo; es centro del problema social. En efecto, por el trabajo los recursos de la naturaleza son puestos a disposición de los seres humanos agrupados en familias y tribus. El núcleo familiar descansa en el trabajo de sus miembros y constituye el primer espacio de la vida social más amplia.

Durante siglos la transformación de los bienes de la naturaleza en bienes culturales se realizó por medios artesanales cuya experiencia se transmitía por generaciones en la familia, y en los gremios laborales vinculados también a manifestaciones religiosas.

Este esquema tradicional es transformado desde el momento en que la técnica supera la tradición artesanal y ofrece instrumentos para multiplicar productos y hacerlos más baratos para favorecer a muchos. Una revolución que aparentemente sólo tocaba la acción de producir más y mejor (revolución tecnológica) evoluciona y se transforma rápidamente en una revolución social cuestionando los esquemas de vida y trabajo tradicionales. Era el momento de encaminar la revolución social por caminos de justicia y bienestar para todos.

Los cambios tecnológicos, tales como se usaron, frenaron las posibles vías de desarrollo ético, social, político. Y originaron, por el contrario, tensiones, conflictos y crisis (LE 1 b, 6 f). Desde el inicio de la industrialización se imponen “el materialismo y economismo” (LE 7 a), que reducen el trabajador a mercancía, fuerza anónima, o instrumento (7c) y antepone lo material a lo espiritual (LE 13).

El análisis del proceso industrial señala una civilización materialista y economicista, pero –no lo olvidemos– esta civilización era la que aparentemente se definía como cristiana, heredera de una cultura europea que se extendía en todas las naciones y en sus colonias respectivas a lo largo del mundo. La revolución industrial y la social tienen su sede en países europeos, con una herencia cristiana explícitamente manifestada y confesada.

Algo sucedía cuando la herencia cristiana de Europa podía mostrar expresiones religiosas y al mismo tiempo adhesión a valores materialistas y economicistas. Y algo serio acontecía cuando los movimientos laborales que en la edad media tenían fundamentos religiosos se van apartando de la Iglesia siendo conquistadas por movimientos obreros ateos. Y algo muy grave sucedía cuando la Iglesia parecía favorecer a los ricos con sus propiedades intocables y alejarse del mundo obrero.

Sin embargo, no en toda Europa existía el alejamiento del mundo obrero de la Iglesia. Por factores históricos y nacionalistas, Polonia podía mostrar una fidelidad al movimiento obrero a toda prueba y al mismo una herencia espiritual que la unificaba como nación católica.

Juan Pablo II en su primera encíclica social, más que una crítica de la revolución industrial, diseña una utopía social que pone al sujeto sobre los objetos y que hace del trabajo sobre la materia del mundo, la oportunidad de relaciones humanas solidarias. La fenomenología da a la causalidad final de sujetos libres su lugar sobre la causalidad eficiente del trabajo. La solidaridad de trabajadores tiene esa misión histórica.

El verdadero sentido del trabajo implica la prioridad del ser humano sobre las cosas, de la ética sobre la técnica. Incluso los elementos “neutros” objetivos como naturaleza e historia, se reciben como “dones” y las cosas se recolocan en relaciones, del creador y de generaciones humanas que nos preceden. El aspecto subjetivo del trabajo es la clave de este cambio de significación.

Los datos objetivos del trabajo (capital, materia prima, tecnología) son los mismos y pertenecen a la ciencia económica. Pero la objetividad del trabajo cambia de signo, cuando se afirma la dignidad de la subjetividad. Es fruto de una conciencia renovada en personas y en estructuras de la sociedad.

Las dimensiones *objetiva* y *subjetiva* del trabajo se comprenden desde las causas: la eficiente del *valor objetivo de los productos* y la final, del

valor subjetivo de los fines. El producto aparece como efecto de dos causalidades, la eficiente-objetiva y la final-subjetiva. Si la primera es conocida por una categoría a priori (Kant), la segunda es objeto de una experiencia fenomenológica que explica la acción. La totalidad del producto remite a la totalidad de la persona como causa eficiente fenoménica y sujeto con fines de su libertad. El trabajo es acción exclusiva de la persona, “lo distingue del resto de las criaturas”; sólo él “revela toda la riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra” (LE, 1, a), fatiga por “el daño y la injusticia que invaden la vida social” (LE 1, b).

Desde el inicio de la Doctrina Social hay una inspiración de estos dos aspectos. León XIII en *Rerum Novarum* define el valor del trabajo por dos dimensiones: a) *personal*: el trabajador es libre para aceptar un contrato con la empresa; b) *social*, el trabajador es *responsable de mantenerse a sí mismo y su familia lo cual exige justo salario*, “justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes”. “Por tanto, el obrero, si obligado por la necesidad y acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia contra la cual reclama la justicia” (*Rerum Novarum*, RN, 32). León XIII destaca la subjetividad del trabajador y familia para el justo salario.

Pero la referencia a la familia es válida tanto para el capital como el trabajo. Las personas sometidas al contrato laboral son seres individuales con responsabilidades familiares. El Estado que garante la propiedad privada ha protegido los derechos de las familias del capital (expresados en su “tener”), pero no los de las familias del trabajo (derivados de su “hacer”). Hay una “violencia original” cuando se fuerza al obrero a aceptar un salario insuficiente para sus obligaciones familiares; se viola una justicia “superior y anterior a las partes contratantes”. La violencia del trabajador explotado con frecuencia ha sido respuesta a otra violencia previa, la degradación de la subjetividad del trabajo ante la cual los “estados liberales” no reaccionaron.

La Iglesia ha señalado repetidas veces las dos dimensiones, objetiva y subjetiva. Pablo VI la esboza (*Populorum Progressio*, PP, 27), el Concilio la formula (*Gaudium et Spes*, GS; 30c). LE 5-6 la aborda, *en sentido objetivo* de la *técnica y economía*; *en sentido subjetivo* de la *ética*. La dimensión objetiva del trabajo interesa a la economía pero es el *aspecto menos impor-*

tante pues el ser del sujeto es “absorbido” por lo que hace. Para el capital interesa su “hacer” en lo que produce y no su “ser”.

Por la objetividad, la persona se abre al *mundo de los objetos*: recursos naturales, instrumentos de trabajo y productos ofrecidos en el mercado; tres tipos de relaciones objetivas con “cosas”.

La objetividad de la naturaleza

La dimensión objetiva realiza el dominio sobre objetos, sean físicos o sociales. En los primeros, la naturaleza está en estado original; en los segundos, es transformada por la cultura. La vida se nutre del pan que mantiene vivo el cuerpo, y también del pan de la ciencia y del progreso, de la civilización y de la cultura (LE 1, b). Los objetos físicos son recursos naturales y tecnológicos. Pero hay otra objetividad, cultural; objetos sociales como “realidades objetivas”, estructuras sociales que sirven a las relaciones intersubjetivas por una cierta “objetividad social”. LE, al mencionar dos tipos diferentes de “panes” para la vida, presenta, por un lado, el carácter de exterioridad de esos bienes para servicio del sujeto y, por otro, la necesidad de esfuerzo, a veces arduo, para producir los alimentos del cuerpo y del espíritu. El “pan de la ciencia y del progreso, de la civilización y de la cultura” no se produce en forma inmediata y directa transformando el mundo físico, también requiere mediaciones institucionales (escuelas, institutos de investigación). El trabajo de ganarse el pan tiene, en LE, sentido universal: todo tipo de trabajo.

El sujeto confronta recursos, instrumentos y mercancías. El capital controla el producto para el mercado; el trabajador usa recursos e instrumentos. Pero ambos son “dados” por el Creador y por la herencia del patrimonio científico y técnico de la humanidad. El “capital” no compra el mundo ni la historia, nos acerca a esos dones. Recursos y técnica son propiedad del capital pero desde el “patrimonio histórico del trabajo humano” (LE 12, d).

El trabajo acompaña al ser humano en su historia, no es posible sin herencias del pasado de incontables generaciones de trabajadores y consecuencias para el futuro. Pero ese trabajo ha sido ejercitado sobre los recursos de la naturaleza. Los aspectos económicos del trabajo deben respetar el orden natural de la *ecología*. Verdaderamente, la naturaleza va más allá del

lucro de una generación; es un don que acompaña la vida por generaciones. Disponer de ella sin medir consecuencias en la vida de generaciones futuras, es “irracionalidad”, que niega la característica del ser humano en cuanto tal de ser racional y libre, e “insolidaria” porque se ignoran la degradación ambiental y sus impactos en la vida de la población. Su meta es el lucro sin límites éticos. Tal economía es inhumana por irracional e insolidaria.

Es motivo de profunda tristeza la actitud de algunos gobiernos en países en vías de desarrollo que ofrecen a las multinacionales todas las facilidades (incluso las de reprimir legítimos movimientos de reivindicación de sus propios ciudadanos, como las tierras reservadas para indígenas o los controles sobre impactos nocivos de la explotación de minerales). Las decisiones políticas de hoy traerán consecuencias negativas para el futuro, pero este modo responsable de pensar está ausente en gobernantes que buscan riquezas inmediatas dejando la herencia de graves problemas ecológicos para el futuro. Tales gobernantes van más allá de la legitimidad dada por sus electores. Una generación no tiene poder alguno sobre generaciones futuras deteriorando el ambiente como don de la naturaleza y del Creador.

La objetividad de la tecnología

La tecnología pertenece a la dimensión objetiva. Los avances tecnológicos son índice de progreso de la humanidad. El paso decisivo ha sido la industria (LE, 5). El significado de la tecnología es ambiguo, depende del uso. Puede ser aliada o adversaria, aporta beneficios, pero también amenazas. La técnica no sustituye *al hombre como sujeto*. (LE 5 d). La subjetividad es fuente de dignidad y valor del trabajo. El mundo de las cosas “dominadas” se vuelve contra el ser “que domina” porque el orden objetivo anula el subjetivo. El ser humano es visto *tan sólo como productor*. Esta inversión es el resultado del capitalismo (LE 7, 13).

La objetividad del mercado

El mercado es visto desde la “objetividad” por analogía con recursos naturales e instrumentos tecnológicos como “cosas”, *distintas* de las personas

que las usan. El mercado es una relación institucionalizada, pero con cierta objetividad “absoluta”, “idolátrica”.

Varios autores han puesto de relieve el carácter “religioso” del mercado. Para Hinkelammer y otros¹¹, el mercado es un ídolo que sacrifica la vida de muchos pobres. Dussel¹² cita a Adam Smith para quien los intereses personales en el mercado producirían la autorregulación de agentes guiados por su interés. El “deber ser” se suspende, el “ser” ya tiene su ética.

Recursos y tecnología sólo funcionan en tanto son usadas por las personas. En contraste, el mercado parece funcionar “por sí mismo” sin depender de deseos y acciones de los participantes. Se convoca a las personas para el intercambio de cosas en función exclusiva de la producción y consumo. No interesa la subjetividad de las personas, de sus vidas e intenciones, sino entrar en el mercado por la oferta y la demanda. Lo demás está excluido. Sin embargo Juan Pablo II nos recuerda que el mercado regula bienes mercantilizables (que son tan sólo parte de los bienes y no todos) que el ser humano necesita para realizarse como tal (*Centessimus Annus*, CA, 40, b).

El mercado produce distorsiones señaladas por Pablo VI: “una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de libre competencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica” (PP 58-59). Juan Pablo II critica la absolutización del mercado: el mercado es eficaz pero “esto vale sólo para aquellas necesidades que son ‘solventables’, con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son ‘vendibles’, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente”. Hay necesidades humanas no atendidas por el mercado. “Es un estricto deber de justicia y verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas” (CA 34, a).

Las relaciones objetivas con naturaleza, tecnología y mercado son siempre unidireccionales y no recíprocas; nacen de las personas y terminan en los objetos pero repercuten en un entorno social y económico que afecta la vida de todos. Junto a afirmaciones positivas sobre el progreso técnico

¹¹ Cf., F. HINKELAMMERT, “Economía y teología: las leyes del mercado y de la fe”, *Reflexión y Liberación* 6 (1991) 13-32; H. ASSMANN - F. HINKELAMMERT, *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989; V. CODINA, “Teología del neoliberalismo”, *Reflexión y Liberación* 10 (1991) 11-19.

¹² Cf. E. DUSSEL, “El mercado en la perspectiva ética de la Teología de la Liberación”, *Concilium* 120 (1997) 129.

“surgen interrogantes esenciales que se refieren al trabajo humano en relación con el sujeto, precisamente el hombre” (LE 5, f). Es necesario atender al aspecto subjetivo.

Dimensión subjetiva desde la causa final

Las dimensiones objetivas y subjetivas tienen diferentes niveles de percepción. La dimensión objetiva es objeto de experiencia *sensible*. En cambio la subjetiva es incomprendible sin la experiencia *inteligible* de ciertas vivencias como las de responsabilidad que suponen una causalidad metaempírica de libertad.

Vinculamos la causalidad final con la dimensión subjetiva del trabajo. El “producto” no sólo responde a la pregunta *¿cómo se produce?*, sino también *¿para qué?* Los objetos producidos no tienen inscrita en su ser la finalidad, pero sí lo tienen sus autores, las personas. La causa final abre a las vivencias del espíritu.

Aristóteles clasificó las causas como objeto de la metafísica; causas *material* y *formal* (intrínsecas) y *eficiente* y *final* (extrínsecas). Define la causalidad como “*quod influxum quemdam ad esse causat*” (Metafísica, lec.1 n.51). Para la acción humana, la eficiente y la final son las importantes porque inician el devenir de las realidades causadas y muestran su razón de existencia. Para Santo Tomás¹³, el fin es la causa de las causas: “*Finis est causa causarum*”.

La metafísica aporta las causas y explica los procesos de cambios por el acto y la potencia¹⁴ y además unifica la diversidad de contenidos de la conciencia por un *suppositum*, un “alguien”. La fenomenología aporta las vivencias de la conciencia entre causas y efectos pero sobre todo de una causalidad “libre” de la que tenemos *experiencia en la conciencia*. La causalidad fenoménica, según Kant, necesita una categoría a priori para ser conocida; la causalidad noumenal es objeto directo de la experiencia en la conciencia manifestada por el sentido de responsabilidad de los efectos que nacen de la propia libertad.

¹³ S.T. I, q.5, a.2, ad. 1.

¹⁴ Cf., G. REALE, *História da filosofia (II)*, Paulus, São Paulo 1991, 340-341, 349-350.

Ante el problema del ser, la fenomenología aporta el método: la experiencia de la unidad de Persona y Acción, como un todo vivido y a ser explicado. En ese todo, la acción aparece como *efecto* de la persona y también como *revelación* de la persona misma. Aplicada la unidad “Persona-Acción” al tema del “trabajo productivo” (en LE), el producto aparece como *fruto* de la acción y la persona *agente productora* como causa eficiente. Pero la explicación más profunda se encuentra en la causa final de la autorrealización de la persona, a través de la acción inmanente.

La teoría de las causas explica la distinción del Papa entre la *dimensión objetiva* y la *subjetiva* del trabajo. Pero hay que unir eficiencia con finalidad. Más allá del “*finis operis*” que unifica la cooperación entre el capital y el trabajo en forma objetiva, se presenta el “*finis operantis*”, que aparece como conflicto entre clases sociales como realidad intersubjetiva. La *cooperación* para el producto se vuelve *conflicto* de intereses de personas y clases. Las dos causalidades se encuentran en la unidad fenomenológica entre Persona y Acción.

La fenomenología del actuar “junto con otros” lleva a lo social de la libertad, que en *Sollicitudo Rei Socialis*, son modelos de desarrollo. La voluntad humana es “causa” de los actos humanos, opuesta a los determinismos (psicológicos, sociológicos), que son condiciones y no *causas*. El ser humano al iniciar una relación causa-efecto se sitúa en el orden de la naturaleza. En cuanto pone una causa final, se encuentra en el orden de la libertad. *La acción es de la persona movida por la intención del fin*, que en último término es la persona como fin en sí misma.

La causa final permite recuperar el signo personal del quehacer industrial. Cada ser humano que participa de la producción tiene su propia finalidad. Wojtyła considera el conflicto social, no sólo como económico, social o político, sino como violación de la dignidad del sujeto personal como fin y no como medio. “La finalidad del trabajo [...] permanece siempre el hombre mismo” (LE, 6, f). Por la causa final, la persona humana es fin en sí misma. Ambos aspectos finalísticos se vinculan, porque la persona *es un fin en sí*, por eso ella *puede fijar fines para sí*, incluso por la opción fundamental que engloba toda su existencia. Para Chiavacci¹⁵, por la capacidad humana

¹⁵ Cf., E. CHIAVACCI, “Acto humano”, en: L. PACOMIO (ed.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982.

de fijar fines a su acción, la revelación tiene sentido, pues Dios busca una libertad capaz de acoger su Reino.

El conflicto social surge de finalidades opuestas de sujetos entre sí: el lucro del propietario en la empresa, y los salarios de los trabajadores. Las finalidades contrapuestas pasan de las personas, a las clases sociales y los “mundos”. LE toma en cuenta el hecho de la subjetividad violada, pero va más allá hacia su recuperación desde la solidaridad, es decir, la auténtica participación en la producción gracias a fines comunes, y no desde el uso del trabajo como mero instrumento. Y el fin común de toda actividad humana es la misma vida humana vivida con dignidad de personas en familias y comunidades.

Juan Pablo II parte de la perspectiva bíblica: el sujeto que trabaja lo hace como *imagen de Dios*, como persona, “es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo” (LE 6 b). Las acciones del ser humano realizan su humanidad. El trabajo perfecciona su ser y vocación.

Para Wojtyła el *actus personae* va más allá del *actus humanus* por incluir la autorrealización, el disponer de sí. La realización de sí mismo como persona, es tarea de todos, en ella el trabajo tiene su función, más allá de lo objetivo de su acción.

Por el dominio realiza su subjetividad frente a la objetividad del mundo; es un ser abierto al mundo, “para el mundo”, “es un ser que domina”. Pero como persona de carácter racional y libre, vive su vida inserto en la solidaridad con otros. Si “el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, un sujeto” (LE 6 f), el trabajo tiene sentido en función del hombre, y no al revés. Su “hacer” debe ser evaluado desde su “ser”. El *fin del trabajo* no acaba en cosas. El ser humano es autor, centro y fin de las actividades económicas (GS 63, a).

Para Scannone¹⁶, el trabajo es mediación en relaciones de intersubjetividad. Es “momento de creación de valores humanos propios del trabajo y de la custodia y búsqueda de valores humanos (persona, familia, nación), que motivan al trabajador. Aún más [...] la espiritualidad intrínseca al trabajo se hace teologal, y puede ser fuente de su redención y evangelización,

¹⁶ J.C., SCANNONE, “Trabajo, cultura y evangelización. Creación e identidad de la enseñanza social de la Iglesia”, *Stromata* 41/2 (1985) 21.

de modo que desarrolle sus potencialidades humanas y cristianas en todos los niveles de existencia, aun en los estructurales”. Las posibilidades abiertas por la acción del trabajo son positivas y humanizadoras. Sólo por la codicia humana una actividad que puede ordenarse hacia la felicidad y entendimiento universal puede volverse casi en una maldición y fuente de sufrimiento.

El fin digno del ser personal es otro ser personal. Sólo la persona finaliza la persona. Para Wojtyła¹⁷, la dimensión subjetiva se explica desde la subjetividad del actuar humano, de sus fines, objetos y valores; el hombre “no puede en su acción consciente, no dirigirse a sí mismo como fin, no puede relacionarse con los distintos objetos de su obrar y escoger distintos valores sin decidir sobre sí mismo y su propio valor (en razón de lo cual se convierte en el primer objeto del mismo sujeto)”¹⁸. El acto personal es “autoteleológico”.

La inversión que antepone el capital al trabajo es el centro mismo del problema ético-social. Para recuperar el lugar prioritario del trabajo es necesaria una profunda conversión. Juan Pablo II parte de la solidaridad creada en torno al trabajo, y de otras solidaridades que se van extendiendo hasta abrazar el mundo entero. La *primera solidaridad, inmediata*, es la fundada en el hecho mismo del trabajo (LE 8). Pero a esta solidaridad se van agregando otras *solidaridades mediatas*, como la del sustento y educación de la familia y la construcción de las redes sociales más amplias de la sociedad, de la nación, del mundo (LE, 10).

Solidaridad inmediata en el trabajo

La solidaridad expresa el carácter autoteleológico del actuar humano, como personal y social. La “solidaridad inmediata”, es decir la solidaridad de los propios trabajadores entre sí, nace como reacción “*contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo* y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de

¹⁷ K. WOJTYŁA, *La persona, sujeto y comunidad*, 1976. Reproducido en: *El Hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 61.

¹⁸ *Ibíd.*

previdencia hacia la persona del trabajador. Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad” (LE 8, b)¹⁹. El liberalismo considera el trabajo humano como mero instrumento de producción y el capital como fundamento, factor eficiente, y fin de la producción (LE 8,c). Ese sistema, al separar el finis operis (único interés de la producción) del finis operantis (los motivos del trabajador para el trabajo) ha deshumanizado el trabajo y provocado abusos. Protestar contra salarios injustos es expresar los fines justos del trabajador “como sujeto”: la vida digna de su familia y las condiciones justas de la sociedad. Se trata de un humanismo que no tiene por qué ser ateo.

Se niega el carácter ético cuando la lucha a favor de la justicia se reduce sólo a intereses de clase. Para Pío XI, tal conflicto podría ser el principio por donde se llegue a la mutua “cooperación profesional” (*Quadragesimo Anno* 114). Juan Pablo II distingue entre “conflicto social entre el capital y el trabajo” y “lucha de clases” trabajadora y capitalista (LE 11). El marxismo en alguno de sus aspectos fue una protesta humanista. Pero no tomó en cuenta los fines del trabajo; de trabajar “para” alguien pasa a ser “contra” alguien, el fin sería la victoria gracias al poder. Aquí se impone una distinción: el “trabajo-para” suscita un “poder de actuar juntos”, el “trabajo-contra” busca un “poder sobre otros” por dominación. El pensamiento del Papa lo recoge Tischner²⁰, al decir que el Sindicato Solidaridad trabaja la conciencia interior: el mayor poder del ser humano es ser él mismo. La solidaridad fundamental es la de las conciencias que integran la totalidad de lo humano; es experiencia de comunión en un mismo fin. Solidaridad significa “estamos juntos” porque “deseamos juntos”, es consenso en la verdad, autenticidad, sinceridad. El sindicato se aparta de la lucha de clases y ahonda el sentido del trabajo solidario: “Quien trabaja crea, no lucha; crea junto con otros y para los otros y no contra los otros”. El hombre auténtico es dueño de sí mismo; poseerse y poseer el fruto del trabajo. Así sirve a la sociedad. La Solidaridad expresa un cambio en la conciencia de las personas.

La solidaridad del mundo del trabajo como “indignación ética” tiene

¹⁹ Las cursivas son del texto citado.

²⁰ Cf., J. TISCHNER, “Solidariedade e trabalho”, en: *Congreso internacional de Antropologia e Praxis no pensamento de Joao Paulo II*, Lumen Christi, Rio de Janeiro 1985, 185-189.

un valor antropológico universal. El ser humano no es simplemente *una causa eficiente* racional y libre en el proceso productivo, es ante todo un ser *personal* con *causas finales* que justifican y motivan su entrega al trabajo. Juan Pablo II entiende la solidaridad con el trabajo como respuesta ética a la degradación del mismo (LE, 8). Esta solidaridad debe redefinir el papel del Estado como servidor del bien común, meta que se puede obtener por la no-violencia.

La perspectiva antropológica permite a Juan Pablo II reconocer la justicia de las reivindicaciones obreras, sin desviarse al marxismo. Va a lo humano más allá de ideologías. Los capitalistas, *en cuanto trabajan*, pueden comprender esta indignación ética ante la violación de la subjetividad humana, pues también ellos tienen “*finis operantis*”: el bienestar de sus familias y otras personas. Se pierde el carácter ético cuando la indignación es “*contra los trabajadores*” y se convierte en “*indignidad ética*” cuando no se reconoce la justa finalidad de los trabajadores. El capital no supo reconocer que “fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño que pedía venganza al cielo” (LE 8,b). No ve la unidad de los que trabajan, ni percibe que *el valor universal del trabajo, como humano, existe en las dos clases*. Allí está el peligro de confundir “lucha por la justicia” con “lucha de una clase contra la otra”. Ambas clases tienen en común el trabajo humano realizado; en ambos casos se busca el bienestar de las familias. La vida humana digna debería ser *finis operantis* que un trabajo-capital; esa dignidad se viola, si la “dignidad” es bienestar solamente para una clase social y no para la otra.

La solidaridad inmediata de los trabajadores, por el hecho de serlo, ha tenido en Polonia un carácter muy especial que ha permitido afirmar con mucha claridad la doctrina eclesial sobre el trabajo y el sindicalismo basado en el poder de los trabajadores como tales. En ese país los que se oponían a las reivindicaciones laborales no eran los *propietarios privados* de las empresas sino *el propio estado que profesaba el ateísmo como doctrina fundamental*. Muy pocas veces se ha dado este conjunto de factores donde la explotación del trabajo era promovida por un “estado de los trabajadores” y en donde la solidaridad con los trabajadores era expresión de comunión de fe unida al sentido de dignidad del trabajo.

Las solidaridades mediatas

La solidaridad del movimiento obrero rebasa su origen; hay que descubrirla en otros sectores, como el agrario (LE, 21); o el desempleo de intelectuales por el desajuste entre formación profesional y empleos disponibles (LE, 18). Juan Pablo II amplía la “solidaridad *de*” a la “solidaridad *con*” los hombres del trabajo. Más aún, “La Iglesia [considera esta causa] como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la “iglesia de los pobres” (LE, 8, f).

Poner el tema de los pobres, por los cuales la Iglesia debe sentirse solidaria es un dato significativo por ser afirmado casi al inicio del pontificado de Juan Pablo II. Dos décadas después, con motivo del nuevo milenio que se inicia, aparece la misma idea: la solidaridad de la Iglesia con los pobres es exigencia de su propio ser eclesial. El Papa recurre a la eclesiología espousal de Pablo en la Carta a los Efesios: la Iglesia como Esposa tiene que “verificar” su fidelidad a Cristo Esposo presente entre los pobres (cf. *Novo millenio ineunte*, 49).

De la *solidaridad inmediata* se pasa a las “solidaridades mediatas”, desde la familia, hasta la nación. En primer lugar la familia porque ella es “escuela de laboriosidad” y por ello es el primer núcleo social de valores de una nación (LE 10, a-b). Si el trabajo es sistemáticamente explotado, el mensaje que llega a los hijos es que la condición obrera es más un castigo que una meta a ser buscada con dignidad. En tanto que si es una actividad con sentido humano y digno, es una vocación a desempeñar una tarea que la sociedad requiere para el bien común.

El otro polo de las solidaridades mediatas es la gran *sociedad* (LE 10,c) puesto que es la reproducción orgánica de células familiares como historia de generaciones precedentes. El trabajo es un núcleo articulador de la conciencia de la propia identidad.

El valor del trabajo funda derechos y origina movimientos de solidaridad. El capítulo IV de LE recuerda que los derechos vienen del trabajo no en su vertiente objetiva, sino subjetiva. El trabajo es fuente de *derechos y deberes* para el trabajador. Deber que nace de la voluntad divina y de la propia humanidad (LE 10 a-b). Cada trabajador hereda un patrimonio laboral.

Los deberes y derechos se implican. El Papa distingue deberes y dere-

chos de empresarios, sean directos o indirectos (LE 17). Corresponde a los empresarios directos el fijar las condiciones laborales de sus trabajadores. Pero estas mismas condiciones están definidas o limitadas por los empresarios indirectos que corresponden a la sociedad y al Estado.

El Papa menciona tres derechos:

a) *el derecho al empleo y responsabilidades de deberes* en torno a este derecho. Las categorías de LE, 17 (empresario directo e indirecto) vinculan *el derecho al empleo*, con el “empresario indirecto”, pero, a su vez, éste se encuentra dentro de límites y posibilidades a nivel nacional e internacional. (LE 17-18);

Otro derecho fundamental es: b) *Derecho al salario justo*. Si *el derecho al empleo* corresponde más al empresario indirecto, *el derecho al salario justo* corresponde al empresario directo. “El problema-clave de la ética social es el de la justa remuneración por el trabajo realizado” (LE 19,a). “No existe en la actual situación otro modo mejor para cumplir la justicia en las relaciones trabajador-empresario que el constituido precisamente por la remuneración del trabajo” (ibidem). El salario justo es “la *verificación concreta de la justicia* de todo el sistema socioeconómico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es la única verificación, pero es particularmente importante y es, en cierto sentido, la verificación clave” (ibid). La justicia salarial es el “lenguaje ético” *dentro* del económico; representa el valor atribuido al trabajo, tanto en lo subjetivo como objetivo, en unidades monetarias. El “valor ético” del trabajo y su “valor económico” deben corresponderse como signo de una sociedad que respeta la subjetividad del trabajo.

El salario justo se extiende sobre todo a los derechos de la mujer trabajadora, responsable de la educación de sus hijos. Sería injusto no diferenciar los salarios de acuerdo a responsabilidades (LE 19,d). La promoción de la mujer es la que le permite ser tal, y cumplir sus deberes, entre los cuales, la maternidad es de los más sagrados.

Juan Pablo II retoma las ideas de Pablo VI en PP 14-20: pero tal progreso tiene un índice de *verificación* constituido por la revalorización del trabajo humano. El verdadero progreso es el realizado mediante el sujeto humano, por él y para él (LE 18 d). Tal verificación se concreta en reconocer la finalidad del trabajo y respetar los derechos del trabajo.

Finalmente otro derecho: c) *Derecho al sindicalismo*: de gran impor-

tancia para el mundo del trabajo. En la Doctrina Social de la Iglesia aparece el tema del derecho de asociación y defensa de asociaciones obreras (RN 40), incluso promovidas por la Iglesia. Pío XI en *Quadragesimo Anno*, QA, 140; Juan XXIII en *Mater et Magistra*, MM, 22; y *Gaudium et Spes*, GS, 28 lo reafirman. Pablo VI dice: “La Iglesia reconoce el derecho de asociación sindical, lo defiende, lo promueve, superando una cierta preferencia teórica e histórica por la forma corporativa y la asociación mixta”²¹. Los trabajadores reclaman que no se les trate como objetos, sino como personas en la sociedad, economía, política y cultura (PP 40). La Iglesia reconoce incluso el derecho de huelga (GS 68, *Octogesima adveniens*, OA, 14) y tiene una doctrina sobre el sindicalismo: LE, 20, g. La solidaridad del trabajo no divide la humanidad, sino la unifica en rescate de su dignidad (LE 20, c-d). Es colaboración “política”, por el bien común (LE 20, e-f).

LE señala tres grupos afectados por la era industrial: el sector agrícola, (LE 21) al que Juan XXIII dedicó atención; el de los minusválidos (LE, 22) y el de los emigrantes (LE 23). En los tres se puede perder de vista la subjetividad del trabajo, abusando de situaciones de debilidad o transitoriedad de residencia.

El derecho al trabajo es derecho originario y primordial, es verdadero derecho natural (como lo afirmó Pío XII, Radiomensaje 1/6/1941, n.11): “Al deber natural del trabajo, impuesto por la naturaleza, corresponde y sigue el derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio para proveer a la vida propia y de los hijos”. Los dos últimos grupos humanos, minusválidos y emigrantes, tienen el derecho natural (por tanto superior a su condición de ciudadanos o emigrantes) de acceder al trabajo, porque de él depende su sustento y el de la familia.

Dimensión subjetiva y finalidad en el Ser Absoluto trascendente

La Doctrina social de la Iglesia articula datos de fe y de razón. De allí la referencia al aspecto teleológico de autorrealización, tarea de toda persona, único ser en el cual es inseparable el “ser” y “deber ser”, distinto de otros seres no-humanos. Se trata de un ser dado originariamente por la naturale-

²¹ Pablo VI en una alocución al mundo del trabajo del 22/5/1966.

za, que va modelando la existencia de su propio ser personal como exigencia ética. Por la libertad el proceso de “humanización” puede ser positivo por humanizarse más, o negativo de deshumanizarse. Un perro no actuará jamás “imperrunamente”. El ser humano tiene la posibilidad de crecer en humanidad o disminuir e incluso destruir su propia humanidad.

La dimensión intersubjetiva, de persona entre personas, pone en el producto del trabajo los fines del espíritu. La causalidad final revela en la persona, autora de sus acciones, la capacidad de encuentro con otros seres personales y, sobre todo la apertura al Ser Infinito Trascendente.

La dignidad del trabajo humano es plenamente acogida por el Creador porque corresponde a la contribución humana de la obra divina. La creación es obra sagrada, porque es obra de Dios. No pierde el carácter sagrado cuando el ser humano interviene en sus procesos. Usar de la creación para la vida digna de las personas es poner la voluntad humana del trabajo en sintonía con la voluntad divina del creador. Ese fue el destino del cosmos al servicio de la humanidad.

Lo único que quiebra el carácter sagrado de la creación es usarla contra los designios de Dios. Es el instante de la “profanación”. En la fenomenología de la religión se opone lo sagrado a lo profano como realidades contrapuestas. Pero desde una religión monoteísta de Dios como creador, existe sólo lo creado que es sagrado porque el orden de las cosas y de las personas tienen el mismo origen y el mismo fin. En realidad podemos afirmar que la profanación existe sólo a partir de la voluntad humana que profana lo sagrado de la creación; porque la usa contra el designio querido por Dios. Al concepto restringido de lo religioso como relación del ser humano con Dios, se puede contraponer no lo profano sino lo “secular”, el trabajo en el mundo.

El reconocimiento de la dignidad de la persona que por su trabajo transforma el mundo tiene su cumbre en la acogida de Dios al trabajo humano. Dios acoge tal trabajo porque expresa el aspecto subjetivo y no sólo el objetivo. No agrada a Dios el ser humano convertido en puro medio para la producción. La predilección de Jesús en el evangelio por los débiles y los pobres tiene en los tiempos modernos un sentido colectivo en los trabajadores explotados.

El “Evangelio del trabajo” es buena nueva en la globalización económica. La vocación de dominar el mundo se funda, desde la fe, en el man-

dato de Dios, antes y después del pecado. El trabajo no es un castigo por el pecado. Cuando se habla del “sudor del rostro”, se confirma el mandato de dominar el cosmos, pero por un trabajo que se ha vuelto penoso por la desobediencia.

La prioridad del trabajo frente al capital es índice de una civilización espiritualista. No basta *asegurar los derechos del trabajo* dentro de la producción, sino *el valor antropológico* amenazado por el materialismo, el cual se encuentra tanto en las versiones marxistas como en las capitalistas que coinciden en un objetivo común: el consumismo. La prioridad del trabajo frente al capital es un signo que permite discernir entre materialismo y espiritualismo (LE 12).

La “evangelización del trabajo” proclama esa prioridad. Juan Pablo II eleva el trabajo, del nivel del conflicto industrial, al nivel antropológico, de “expresión” del ser personal del sujeto humano. Hay un “desnivel” entre lo humano del “ser” y del “tener”. Los sujetos de la producción “trabajan”, unos por el *esfuerzo personal*, otros por *su tener económico*. El principio de la prioridad del trabajo sobre el capital marca diferencias. “Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el ‘capital’, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental” (LE 12,a). Capital y trabajo deben confluir en la misma causa final: servir a la vida. La finalidad de la acción humana son seres humanos, en el horizonte de trascendencia del Ser Divino.

La fenomenología de la Persona-Acción ofrece datos de experiencia que pueden ser examinados desde una antropología filosófica y teológica. Karol Wojtyła permanece fiel a dos tradiciones filosóficas, al tomismo y a la fenomenología moderna. El trabajo en la era industrial ha sido el centro de filosofías, de sistemas políticos y sociales. Entre ellos, el marxismo es el que más cuestionó la reducción del trabajo a una mercancía. El trabajo como autorrealización humana fue el eje del humanismo marxista. De allí la crítica al capital y a la religión. Juan Pablo II acepta la autorrealización del trabajo pero desde la filosofía cristiana de la persona. El marxismo histórico no superó la explotación del trabajo por su “capitalismo de Estado” (LE 14, d-e).

La afirmación de que el régimen comunista no deja de ser capitalismo de estado se fundamenta en que tanto en el capitalismo como las econo-

mías socialistas el control económico-político se concentra en “pocas manos” y esto sucede tanto en las pocas manos de propietarios privados como en las pocas manos de un sistema estatista. En ambos casos, los trabajadores no llegan a ser los auténticos dueños y gestores del proceso productivo.

La fenomenología orientada hacia el estudio de la persona y su acción pone de relieve la inteligencia y la libertad que conjugan el dominio científico-técnico y las exigencias éticas de sus valores, fines y bienes. Desde una perspectiva teológica el trabajo se realiza dentro de una historia con un comienzo y un fin, es decir, una “protología” y una “escatología”. En esta historia, el trabajo llena la existencia de individuos y pueblos. Es, por tanto, un tema importante de la antropología.

Pero la revelación añade: el centro de esa historia es la persona de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. La antropología debe abrirse a un dato inesperado: la humanidad que compartimos los seres humanos es también compartida por el Hijo de Dios. La vida histórica del “hecho carne” como nosotros transcurrió en el trabajo “llenando su existencia”. El trabajo manual del carpintero y el moral y espiritual del profeta llenaron la existencia histórica de Jesús. En los dos tipos de trabajo aparecen “resistencias”, las de las maderas, y las de los corazones endurecidos que rechazan el anuncio del Reino. Las resistencias a la actividad profética son más lamentables porque niegan el sentido mismo de la creación, la colaboración humana en la realización del Reino.

El trabajo humano bien realizado une la acción transeúnte del producir y la inmanente del transformarse humano. El trabajo es obra de la cultura en la medida en que el ser humano se hace a sí mismo, y lo subjetivo se desarrolla en lo objetivo de la realización de su acción. El trabajo humano realizado por alguien que es imagen y semejanza del Creador llegó a ser también una obra de Dios.

Bibliografía

- ASSMANN, H. - Hinkelammert, F., *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989.
- Codina, V., “Teología del neoliberalismo”, *Reflexión y Liberación*, 10 (1991) 11-19.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, Roma 2009.

- DUSSEL, E., "El mercado en la perspectiva ética de la Teología de la Liberación", *Concilium* 120 (1997) 129-142.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Laborem exercens*, Roma 1981.
- HINKELAMMERT, F., "Economía y teología: las leyes del mercado y de la fe", *Reflexión y Liberación* 6 (1991) 13-32.
- PACOMIO, L. (ED.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982.
- REALE, G., *História da filosofia (II)*, Paulus, São Paulo 1991.
- SCANNONE, J. C., "Trabajo, cultura y evangelización. Creación e indentidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41/2 (1985) 17-31.
- TISCHNER, J., *Solidariedade e trabalho*, en: Congreso internacional de Antropología e Praxis no pensamento de Joao Paulo II, Lumen Christi, Rio de Janeiro 1985, 185-189.
- WOJTYLA, K., *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002.
- WOJTYLA, K., *La persona, sujeto y comunidad*, 1976. Reproducido en: *El Hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 61.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

Artículo recibido el 8 de abril de 2011.

Artículo aceptado el 6 de junio de 2011.

CRÍTICA AL SUJETO MODERNO DESDE HEIDEGGER Y APERTURA AL PROBLEMA DE DIOS

CRITIQUE OF THE MODERN SUBJECT FROM HEIDEGGER AND OPENING UP TO THE PROBLEM OF GOD

Diego Marulanda Díaz¹

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín-Colombia

Resumen

En este trabajo se presenta la crítica que realiza Heidegger al sujeto moderno, basándose en tres textos (*Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo* y *Tiempo y ser*), y en su lugar plantea una visión del hombre desde las categorías de ‘apertura’, ‘manifestación’ y el ‘darse del ser’ para concluir con una posible interpretación teológica heideggeriana que permite una nueva visión antropológica de tipo no esencialista.

Palabras clave: Heidegger, sujeto moderno, antropología filosófica, antropología teológica, ser.

Abstract

In this work one presents the critique that Heidegger realizes to the modern subject, based on three texts (*Being and Time*, *Letter on Humanism*, and *Time and Being*), and in his place it raises a vision of the man from the categories of ‘openness’, ‘manifestation’ and ‘to be given of the being’ to conclude with a possible theological interpretation of Heidegger’s theological vision that allows a new anthropological vision of non essentialist type.

Keywords: Heidegger, modern subject, philosophical anthropology, theological anthropology, being.

¹ Diego Alonso Marulanda es Magister en Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, doctorando en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Actualmente es Decano de la Facultad de Teología de la misma Universidad. Correo electrónico: diego.marulanda@upb.edu.co

1. Un acercamiento a la antropología heideggeriana: crítica al sujeto moderno

Para Heidegger, el hombre sólo se puede 'decir' desde la verdad del Ser. La verdad es aquello que se da. El hombre es, en tanto 'apertura' a este darse del Ser. Dicha apertura al ser es constitutiva a la realidad 'Ek-stática'- 'horizónica' del hombre; que de suyo, no es reducible a 'esencia' ni definible su existencia.

El hombre sólo se comprende dentro del 'darse' del ser (*'es gibt'*). Esta categoría ontológica es también una categoría ética y teológica desde donde vale la pena establecer una línea crítica con las antropologías modernas caracterizadas por su estado blindado ante la 'donación'. El autor concibe al hombre como aquel que *recibe* y *acoge* la donación dada por el Ser. Esta donación determina su ser ontológico. Su *esencia* permanece abierta, está "fuera", y por ello el hombre no se puede definir como algo acabado. El 'pensamiento' no alcanza a tocar los límites de la esencia del hombre, y la técnica, desplazando al 'pensamiento', ha hecho que el hombre se olvide del Ser. Este es el ángulo crítico desde donde Heidegger asume su posición frente a la Modernidad.

Heidegger es un gran observador del contexto en el que vive, y constata que el hombre de su época vive en una situación de desplazamiento, en tanto que ha perdido su 'patria', y no sabe habitar el 'mundo', porque la 'técnica' ha ocupado el lugar del Ser. La Modernidad se caracteriza por elaborar una concepción técnica del mundo y del hombre. El 'pensamiento' ha sido desplazado por la técnica. Razón por la cual, el hombre no se interesa por conocer su 'inicio' ni mucho menos la historia de su destino.

El hombre moderno difícilmente se encuentra en lo conforme a esencia, porque, en otro respecto, conoce demasiadas cosas e incluso cree que lo conoce todo. Para él, todo lo anterior es cosa pasada, algo que puede ser aclarado a conveniencia por lo posterior y propio. Como lo anterior no es experimentado en tanto que lo inicial de la historia acontecida, no tiene aquí poder alguno de decisión. Pero el inicio, en tanto que inicio, sólo es experimentable allí donde nosotros mismos pensamos inicialmente, en conformidad con la esencia. Este inicio no es lo pasado, sino que, al

haber decidido previamente todo lo por venir, es siempre lo adveniente; así es como tenemos que pararnos a pensar el inicio².

En esta misma línea afirma el autor: “la técnica es un destino, en la historia del ser, de la verdad del ser que reposa en el olvido”³. El hombre moderno no sabe ni sobre su origen ni sobre su destino, por haberse encerrado en su concepción técnica del mundo y de sí mismo. “Lo que propiamente aleja al hombre moderno del inicio de su historia acontecida no es, ni única ni primeramente, el ‘lenguaje’, que ciertamente es otro, sino el modo transformado de la interpretación del mundo y el emplazamiento fundamental en medio del ente. El emplazamiento fundamental de la modernidad es lo ‘técnico’”⁴.

Continúa Heidegger su crítica a la modernidad afirmando que “eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta [...] es esa técnica un modo decidido de interpretación del mundo [...] esto significa que la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión metafísica a la técnica”⁵. Para el autor, la técnica “tiene su fundamento en la historia de la metafísica”⁶, en tanto que la ‘razón’ ha sido la fuerza del pensamiento metafísico. El hombre moderno es un ‘producto’ construido por la empresa de la metafísica.

El filósofo de *Messkirch* abandona la determinación subjetivista (trascendental) del ser y lo levanta a una trascendencia superior. Heidegger supera su época y la subjetividad trascendental señalada por Husserl, en tanto que para él no existe un “yo” trascendental puro o vacío, una vacía posibilidad de constitución, porque el hombre se encuentra ya determinado por su modo de ser, aquel de una existencia proyectada y trascendente. Asombrado porque la Modernidad había agotado la esencia del hombre concebido como ‘sujeto’, dice: “Sin embargo todavía habría que preguntar

² Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 44.

³ Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in Segnavia, Milano 2002, 293 [Traducciones propias].

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Op. cit., 45.

⁵ Ibid.

⁶ Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in Segnavia, Milano 2002, 293. Ver también V. TERCIC, *La dimensione dell’es gibt nella ontologia di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 165.

si el hombre es sin más y sólo un 'sujeto', si su esencia se agota en ser un sujeto. Quizá sólo el hombre moderno, 'el hombre más moderno' sea un 'sujeto' y quizás esto tenga sus fundamentos propios; pero dichos fundamentos en absoluto garantizan, ni que el hombre históricamente acontecido y en cuya historia acontecida nosotros mismos nos encontramos, haya sido con necesidad esencial y siempre un 'sujeto', ni que tenga que seguir siéndolo⁷. Por otra parte, Heidegger toma distancia de la posibilidad de definir el significado profundo del hombre afirmando que las 'ciencias' llamadas 'antropología' no presentan –de forma agotada– la verdad sobre el hombre⁸. Téngase presente que Heidegger, ya desde *Ser y tiempo*, habría propuesto la superación del *Ego* cartesiano por la comprensión existencial del hombre como *Dasein*.

El 'primer' Heidegger declararía que la pregunta realmente profunda es la que hacemos por la esencia del hombre, porque éste es el único 'ente' consciente de ser apelado (llamado) permanentemente por el ser. Llamamos la atención sobre las afirmaciones del 'primer Heidegger', porque el objeto de este texto es mostrar la evolución de su pensamiento. Esto afirmaba al inicio de su pensamiento filosófico: "el ser ha hecho estallar de una manera peculiar nuestra esencia propia de hombre. Pertenece al ser y sin embargo no somos de su presencia"⁹.

Centrándose en su preocupación por el hombre –Heidegger– advierte sobre el peligro de una razón divinizada que lo absorbe en la mera 'calculabilidad' de su vida. Declara que el hombre debe darse cuenta de la profundidad de su vida, en tanto que no "es un objeto que se le enfrenta ni algo que transcurre a su lado"¹⁰. Esto le exige al hombre un nivel de interiorización de su ser en el Ser. Al respecto afirma: "se trata entonces de que interioricemos nuestra instancia, con forme a esencia, en el ser y por ello, ante todo y propiamente, interioricemos el ser"¹¹. Esta es una crítica directa al sujeto moderno, que tuvo inicio en el planteamiento del *cogito* cartesiano¹².

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 118.

⁸ Cf. *Ibid*, 124.

⁹ Cf. *Ibid*, 130.

¹⁰ Cf. *Ibid*, 132.

¹¹ Cf. *Ibid*, 134.

¹² La polémica con la modernidad, desde el punto de vista antropológico, tiene su inicio en Descartes, pero más directamente con Kant y el sujeto trascendental kantiano tal cual lo releen en época de Heidegger el neokantismo, que Husserl trata de retomar para defender,

Una vez abordadas estas consideraciones generales del *Dasein*, conviene estudiarlas a la luz de la fenomenología heideggeriana del ‘darse’ (es Gibt).

2. El “Darse” dentro de la fenomenología de Heidegger

En el ‘primer’ Heidegger –escritos autobiográficos– existe un interés hacia la ontología (significado del ser), sin embargo, su filosofía se inscribe como fenomenología, como ciencia originaria pre-teorética, que garantiza la validez absoluta del conocimiento humano. El autor, cuando afronta la pregunta sobre qué cosa sea la filosofía, responde que ella no puede ser reducida a ‘una visión del mundo’, sino que ella debe tener en cuenta las ‘experiencias vividas’ por el hombre. La vida vivida es irreducible a la objetividad. Para Heidegger “tales experiencias vividas constituyen el ámbito concreto de la vida y con ello el terreno originario e indispensable en el cual se radica y por la cual emana la esfera teorética”¹³. La vida vivida es aquello que se muestra por sí mismo a partir de la experiencia del ser y de la vida. Razón por la cual la filosofía debe ser, sobre todo, fruto de intuiciones hermenéuticas. La fenomenología heideggeriana –en oposición a Descartes– muestra que un acto del pensamiento o de reflexión no es originariamente donante en el sentido de producir objetos o cosas. Para Heidegger, el pensamiento por excelencia es el ser mismo; luego, lo más originario no es el pensamiento sino el ser¹⁴; que no es, sino que se da. Esta es una crítica, también, directa a Descartes. Sin olvidar que el filósofo de *Messkirch* será criticado, a su vez, por Lévinas quien se atreve a remover el horizonte del Ser, y en su puesto coloca la ‘relación con el otro’ (responsabilidad ética). Lévinas, también, es susceptible de superación, según Marión quien piensa el ‘don’ como Amor, más que como responsabilidad.

mientras que Heidegger ataca desde su analítica existencial. Un punto esencial para terminar de redondear el planteamiento heideggeriano sobre el sujeto trascendental es leer la polémica que este tenía con el neokantismo imperante en su época.

Un segundo tópico es el tema de la técnica, que para Heidegger es una consecuencia de la mentalidad metafísica. Heidegger ve con ojos negativos la técnica, en cuanto que le impide al ser humano pensar, en tanto ella, ofrece una mentalidad calculadora, cuantificable, medible, etc.

¹³ Cf. V. TERCIC, *La dimensione dell'es gibt nella ontologia di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 38.

¹⁴ Cf. *Ibid*, 83.

Pero, volvamos a Heidegger. Según él, las ‘experiencias vividas’ por el hombre son eventos (*Er-eignisse*) en cuanto éstas viven de aquello que es propio. De esta forma, la fenomenología sirve para descubrir el elemento originario y vital constitutivo de la esfera pre-teorético, del cual surge el teorético. Este elemento originario y vital es la vida misma con sus fenómenos. La vida que no puede ser asumida si no en su mismo ejercicio. Para Heidegger, la fenomenología –como ciencia del origen– no es más la ciencia que tiene como objeto investigar la vida, sino la explicitación de aquello que se muestra por sí mismo, por los fenómenos que están ‘allí’ en cuanto ellos mismos sin necesidad de ser representados ni objetivados. La vida misma está caracterizada por una cierta auto-comprensibilidad en el sentido que toda pregunta encuentra en ella misma la respuesta, en virtud de su estructura, independientemente del hecho si sea o no buena.

Esta forma de comprender la vida ‘muestra’ que realmente siempre hay ‘algo nuevo’ que será siempre iluminante. En este caso, la fenomenología se ofrece como la oportunidad para una ‘nueva’ mirada de la vida, como el lugar –el mundo del hombre– donde todo se da. Este ‘darse originario’ de la vida marca profundamente la misma, en tanto que este ‘darse’ transcurre sin parar. Llegar a estas conclusiones significa entrar en el campo de la ‘radicalidad’ del darse de la vida misma, según Heidegger. Así, el ser significa la presencia particular del hombre que no es obtenido ni deductivamente ni inductivamente. En el pensamiento heideggeriano se identifica claramente su lucha para que ni el ‘ser’ ni el ‘hombre’ (*Dasein*) sean objeto de objetivación o reducción a conceptos, porque sólo a partir del “darse” (*Es gibt*) es posible decir al hombre. No olvidemos que este “darse” del Ser se entiende dentro de una trascendencia inmanente, propuesta por Heidegger. Esta posición encontrará más tarde unas voces de confrontación en otras formas de comprender la trascendencia, aquella que excede la fenomenalidad, tales como el “rostro” de Lévinas; el “don” de Derrida; el “ícono” de Marión y la “carne” de Michel Henry. El objetivo que nos hemos propuesto con este trabajo no nos permite ahondar en estas críticas al pensamiento de Heidegger. Por esta razón, concentrémonos en algunas características de este “darse” del Ser en la obra *Ser y tiempo*, y luego en las otras dos, arriba citadas.

2.1. El “Darse” (Es gibt) en “Ser y tiempo” (parágrafo 44)

El título mismo del parágrafo 44 sugiere la pregunta: ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad? Heidegger para designar la esencia del ser recurre, repetidas veces, a la expresión ‘darse’ (*es gibt*) que encuentra su origen en el modo de presentarse de las ‘cosas’ delante de nosotros o en nosotros, en tanto ellas son dadas o se dan (*Gegebenheit*). Este problema fenomenológico ya nos advierte sobre una diferencia existente –en el discurso heideggeriano– entre los conceptos ‘dar’, ‘donar’, ‘don’ y ‘donación’. No entraremos detalladamente en los límites de la diferencia. Basta subrayar que “el ‘donar’ tiene un significado más específico con respecto al ‘dar’, porque se dona dando, pero no necesariamente el transferir o consignar simplemente”¹⁵.

Con el ánimo de responder a la pregunta ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad?, creemos oportuno identificar algunas afirmaciones dentro del parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, orientadoras de la reflexión sobre el “darse”: “La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser [...] el ‘ser verdadero’ como ‘ser descubridor’ es un modo de ser del ‘ser ahí’ [...] el ‘descubrir’ es un modo del ‘ser en el mundo’ [...] el estado de abierto’ es la fundamental forma del ‘ser ahí’ [...] el ‘estado abierto’ está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al ‘ser en’ y al ‘sí mismo’ [...] *el ‘ser ahí’ es ‘en la verdad’*”¹⁶.

De este texto (*Ser y tiempo*), en un primer lugar, nos parece oportuno entresacar la categoría ‘encuentro’ (encontrarse), porque la pregunta que se hace Heidegger sobre el ‘sentido del ser’ es la pregunta sobre esta dimensión originaria del *encuentro*, en tanto “espacio de la mutua pertenencia entre el hombre y el ser [...] ‘País’ de la verdad del ser, lugar de su acontecer”¹⁷.

También dentro del parágrafo 44, aparece una estrecha conexión entre el ser y la verdad; ambos están implicados en un ‘evento’ de donación que pone en cuestión el rol del hombre en su vivir y decir la historia. La pregun-

¹⁵ Cf. *Ibid*, 18.

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Ediciones FCE, España 1980, 233-241 (478p).

¹⁷ Cf. V. TERCIC, *la dimensioe...*, Op. cit., 89. Desde esta categoría del ‘encuentro’ valdría la pena establecer un diálogo crítico con la teología revelada.

ta sobre el ser que se dona pone en juego el mismo hombre y la dimensión que más allá de eso determina su ser concreto.

Heidegger, al definir la idea que la filosofía es ante todo ciencia del ser, es decir, ontología y no ciencia de los entes ni ciencia como visión del mundo, afirma que “ella se interroga sobre el ser del ente, o sea sobre la misma donación del ente, el ser es un exceso de significado”¹⁸. Para el filósofo alemán el ser es donación y la filosofía es su comprensión y manifestación. De igual manera, afirma que esta donación del ser es necesaria para comprender al hombre y las cosas en general, en tanto que aquello que viene ‘primero’ se debe dar necesariamente. La filosofía, la única “cosa misma” que debe pensar es el ser en cuanto fenómeno. No olvidemos que asistimos al primer período heideggeriano, y que más adelante se dará un cambio significativo en su forma de pensar, sobre todo, en *Carta sobre el humanismo* y en la conferencia *Tiempo y ser*.

De otra parte, en Heidegger, se precisa la idea del vínculo que existe entre la verdad y el tiempo en relación al ‘darse’. Esta perspectiva nos aleja de la consideración meramente lógica de la verdad y nos acerca a su consideración ontológica. El ‘darse’ (*es gibt*) significa el manifestarse de la verdad, en tanto que ella es *un fenómeno que se da*. En este sentido, para Heidegger, ‘el tiempo se da’ en cuanto condición de posibilidad para el darse del ser, y el hombre se encuentra en esta determinación del tiempo, que lo afecta previamente en sus experiencias. Por esto, el autor comprende el ‘tiempo’ como un existencial. El ‘tiempo’ de igual manera que el ‘ser, no ‘es’ sino que ‘se da’.

En *Ser y tiempo*, Heidegger declara que el ‘ser’, la ‘verdad’ y el ‘mundo’ no son entes como tales sino que ‘se dan’. En nuestro caso, no es menester entrar en todo el análisis metafísico de *Ser y tiempo*; sólo nos interesa centrarnos en la reflexión heideggeriana que se ocupa directamente del hombre (*Dasein*). El autor habla de una distinción entre ‘ente’ (determinado por su ser-descubierto) y ‘ser’ (determinado por la apertura) implícita en la *existencia* del hombre (*Dasein*)¹⁹.

¹⁸ Ver nota 20 en: V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 94 donde aparece señalado todo el camino realizado por Heidegger en el intento de definir la filosofía, en el que se pueden constatar los diversos cambios de dicho camino.

¹⁹ Tercic, resume muy bien el pensamiento de Heidegger cuando afirma: “la existencia del *Dasein* es ‘e-xistencia’ es-tática (Ek-sistenz), porque es pro-yecto y superación trascen-

Ahora, analicemos brevemente –haciendo uso de los elementos que separamos del párrafo 44 de *Ser y tiempo*– el concepto de ‘verdad’ (‘el darse de la verdad’) teniendo presente que en Heidegger este concepto ocupa sin duda la centralidad de su itinerario filosófico. No sin antes recordar que el ‘ser’ es su *gran preocupación* (fenómeno por excelencia), en tanto que es el más cercano y al mismo tiempo el más lejano para el hombre²⁰.

La *apertura* del hombre al ser –como el espacio del movimiento de la donación– podría ser entendida con la forma explícita del pensar del hombre que sabe escuchar. Apertura como ‘escucha’. Desde Heidegger se puede afirmar que el hombre es esencialmente su *apertura*, en la que juega un papel significativo el *lenguaje*, en tanto que “el lenguaje auténtico no se agota en sí mismo, en el puro hablar, sino que envía a un más allá que es el ser mismo”²¹. Tanto la escucha como el lenguaje manifiestan la apertura del hombre al ser. Pero no se trata de una apertura racional, consciente, en el sentido del hombre que sabe de sí mismo. A nuestro modo de ver, dicha ‘apertura’ del hombre –según Heidegger– constituye la crítica más radical al pensamiento de Descartes y sus herederos dentro de la Modernidad.

Siguiendo con el interés de responder a la pregunta ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad?, es oportuno entrar en el tema de la ‘verdad’. Para el filósofo de *Messkirch* la verdad no *es*, porque ella sólo puede “darse”. Heidegger critica la tradición filosófica por haber desplazado la ‘verdad’ al solo campo de la lógica y de la gnoseología, definiéndola como adecuación entre el intelecto y la cosa. La ‘verdad’, para el autor, se establece al interno del *logos* filosófico –como el ‘ser’– porque “el *logos* deja ver algo (*Aletheia*)”²². De esta forma, el *logos* no es un juicio de verdad o falsedad, sino el acontecimiento del venir *fuera de algo* –*Aletheia* para los griegos–, en contraposición al concepto de verdad como adecuación. La verdad, así planteada, acontece descubriéndose. ‘Ser verdadero’ significa ‘ser descubierto’. Según Tercic, Heidegger, apoyándose en el pen-

dente en dirección del ser”. Ver V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 105 “L’esistenza del *Dasein* è “e-sistenza” es-tatica (Ek-sistenz), perchè pro-getto e oltrepassamento trascendente in direzionedell’essere”.

²⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 55.

²¹ Ver nota 73 en V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 111: “Il linguaggio autentico non si esaurisce in se stesso, nel puro parlare, ma rimada aun oltre che è l’essere stesso”.

²² Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 43.

samiento griego, afirma: “el *logos* no es el *lugar* de la verdad, sino el *modo* de la verdad, en el sentido de dejar-aparecer algo”²³. Esta afirmación, y las dos siguientes, se convierten en provocación para el diálogo con el ‘*Logos*’ cristiano de la teología revelada. También afirma el pensador alemán: “la esencia del hombre (‘ser ahí’) ‘está’ en su existencia”²⁴; “En tanto el ‘ser ahí’ es esencialmente su apertura, en cuanto en sí mismo abierto, abre y descubre, es esencialmente verdadero. El ‘ser ahí’ es en la verdad”²⁵. Estas dos afirmaciones le dan forma a la crítica desde donde Heidegger hace de la definición tradicional filosófica del hombre en Occidente, porque para él la ‘verdad’ es un existencial, un carácter del ser del hombre, y parte de su constitución ontológica fundamental. Según Tercic, por esta vía Heidegger describe la ‘verdad’ como algo en la que el hombre siempre se encuentra, como el ser-descubierto y des cubriente del *Dasein*²⁶.

Es extraño, sin embargo, que Heidegger en su crítica frontal al subjetivismo moderno, deje abierta la posibilidad de caer en la tentación de favorecer un subjetivismo o un relativismo de la ‘verdad’ misma. Dicha posibilidad aparece en la siguiente afirmación: “Verdad sólo ‘hay’ hasta donde y mientras el ‘ser-ahí’ es”²⁷. No obstante, él mismo se pregunta: ¿la verdad es subjetiva? Y responde que no, “si por subjetivo se entiende aquello que está en el libre arbitrio del sujeto”²⁸.

Para Heidegger el hombre no es quien produce la verdad, porque la ‘verdad’ es un ‘darse’ al hombre mismo que se encuentra dentro de este ‘darse’ (donación). Estar ‘dentro’ de la verdad es lo que posibilita que el hombre pueda presuponerla.

La verdad la suponemos, ‘nosotros’, porque ‘nosotros’, siendo en la forma del ser del ‘ser-ahí’, *somos* ‘en la verdad’. La verdad la suponemos como algo ‘exterior’ y ‘superior’ a nosotros con lo que entramos en relación al lado de otros ‘valores’. No somos nosotros quienes suponemos la ‘verdad’, sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que

²³ Cf. V. TERCIC, , *La dimensioe...*, Op. cit., 114.

²⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 54.

²⁵ Ibid, 241.

²⁶ Cf. V. TERCIC, *La Dimensioe...*, Op. cit., 117.

²⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 247 (las cursivas son del autor).

²⁸ Cf. Ibid, 248.

*seamos de tal manera que ‘supongamos’ algo. La verdad es quien hace posible toda ‘suposición’*²⁹.

Estas afirmaciones sobre el ‘ser’, la ‘verdad’ y el ‘hombre’, abren el camino para comprender al Heidegger del cambio (*kehre*). Su nueva forma de pensar se expresará, específicamente, en la *Carta sobre el humanismo*. Ya para el ‘segundo’ Heidegger, la ‘verdad’ es la que toma la iniciativa sobre el hombre y no al revés. El *Dasein* es consciente de que su actuar está determinado previamente por la verdad que lo habita. La ‘verdad’ no puede concebirse más desde el punto de vista idealista o puramente teórico, porque ella es un ‘existencial’ para el hombre, en tanto que “nosotros estamos en la verdad”³⁰. La ‘verdad’ no se puede probar porque se trata de una *efectividad* en la cual el hombre siempre se encuentra. La ‘verdad’ está estrechamente unida al ser del mismo hombre. La ‘verdad’ se da al hombre. Veamos esta relación entre la ‘verdad’ y el hombre dentro de la dinámica del ‘darse’ en la *Carta sobre el humanismo*.

2.2. EL ‘Darse’ (*Es gibt*) en la “Carta sobre el humanismo”³¹

En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger declaró que el ser *se da* en la forma de una donación dinámico trascendente más allá del hombre. Tercic, adentrándose en el pensamiento del autor, se pregunta: “¿Qué cosa es ‘hoy’ del ser? ¿Cómo se presenta la época ‘actual’ de su destino? ¿Cómo el ser se dona ‘hoy’? ¿Cuál tarea le espera al hombre?”³². Por nuestra parte, nos preguntamos: ¿De dónde viene el darse? ¿Quién cumple la donación?

²⁹ Cf. Ibid, 249 (cursivas del autor).

³⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 47.

³¹ La *Carta sobre el humanismo* es una de las obras más conocidas y más incisivas de Heidegger en la que profundiza y renueva la manera de acercarse al problema de la verdad del ser pensada en el horizonte del tiempo como evento-acontecimiento (*Ereignis*), la esencia del hombre, a partir de la claridad del ser, el problema del lenguaje, la importancia de la poesía, la esencia de la técnica y del nihilismo y la temática religiosa. Empeñado en la idea de que la metafísica ya ha cumplido su papel en la historia, relee a Nietzsche como en el autor en el que se cumple dicho cumplimiento; e interpreta a Hölderlin (poeta) a quien considera precursor de lo que él llama “otro inicio”, es decir, la otra alternativa a la metafísica de la lógica calculante. Para Heidegger la poesía es el lugar de manifestación y la primera expresión del destino del ser dentro del cual el ser permanece velado.

³² Cf. V. TERCIC, *La dimensione....*, Op. cit., 163: “Che cosa ne è “oggi” dell’esser? Come si presenta l’epoca “attuale” del suo destino? Come l’essere si dona “oggi”? Quale compito spettal’uomo?”.

En *Carta sobre el humanismo*, la forma del ‘darse’ (‘se da’) del ser viene expresada a partir de estas cuatro características: la dimensión del destino, del tiempo, de la historia y del evento. Téngase presente que la dimensión del “evento”³³ (*Ereignis*) es la palabra clave de todo el pensamiento de Heidegger³⁴. La dimensión de *destino* del ser es aquella que marca esencialmente el *e-xistir* del hombre, en cuanto ‘recibidor’ del don del ser. Para Heidegger, “la *ex -sistencia* no se identifica con el concepto tradicional de *existentia*, que significa realidad, a diferencia de *esencia* entendida como posibilidad”³⁵, porque la “*ex -sistencia* significa estar-fuera (*Hin-ausstehen*) en la verdad del ser. *Existentia* (*existence*) significa en cambio *actualitas*, realidad en contraposición a la mera posibilidad como idea. *Ex -sistencia* nombra la determinación de aquello que el hombre es en el destino de la verdad [...] de hecho la *ex -sistencia* no es ni la realización de una esencia, ni produce y pone aquello que es esencial”³⁶, porque la “*ex -sistencia*” es en una fundamental diferencia de toda *existentiae* de *existance*, el habitar ex-tático en la cercanía del ser. Ella es la guardia, es decir, el cuidado del ser”³⁷.

Si *ex -sistir* se dice sobre todo del hombre, ¿Cuáles serían las características de este ‘hombre’ en el segundo Heidegger? Recordemos que la *Carta sobre el humanismo* se construye a partir de una idea vertebral: “el ser es quien se da al hombre y no el hombre quien produce el ser”. En otras palabras, no es el ser el que viene comprendido a partir del hombre, sino el hombre comprendido en el movimiento del ‘darse’ del ser. El hombre está por sí mismo constituido por la referencia al ser, por la apertura del ser; él es guardián del ser.

De allí que la definición metafísica del ‘hombre’ como ‘animal racional’, sin ser falsa, es insuficiente, porque siendo un “ser viviente” es distinto a

³³ Estaremos atentos al concepto “evento” heideggeriano, dada la importancia del mismo como lugar de encuentro o desencuentro con el “evento” que ofrece la revelación cristiana.

³⁴ Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in *Segnavia*, Milano 2002, 270, nota *a*.

³⁵ *Ibid*, 278: “L’esistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità”.

³⁶ *Ibid*, 280: “e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-ausstehen*) nella verità delle ssere. *Existentia* (*existence*) significa in vece *actualitas*, realtà in contrapposizione nella mera possibilità come idea. E-sistenza nomina la determinazione di ciò che l’uomo è nel destino della verità”.

³⁷ *Ibid*, 295: “E-sistenza’ è in una fondamentale differenza da ogni *existentiae* d’*existance*, l’abitare e-statico nella vicinanza dell’essere. Essa è la guardia, cioè la cura dell’essere”.

los demás seres vivientes, en cuanto es el único ser abierto (llamado) al ser y llamado por el ser. “La esencia del hombre pertenece a la verdad del ser³⁸, y “su esencia es su ex-sistencia”³⁹; comprendida esta última como ‘estar en la claridad del ser’. Por tanto, el hombre es el único ser que está –es-tático– “dentro de la verdad del ser” que lo llama⁴⁰. El carácter es-tático del hombre dentro del ser hace referencia al “lenguaje”, desde donde se define –a diferencia de todos los demás seres vivientes– como el ser más cercano a Dios⁴¹. Pero, ¿Qué es el lenguaje? “es la casa del ser, habitando por la cual el hombre ex-siste, perteneciendo a la verdad del ser y custodiándola”⁴². El lenguaje “es la casa del ser hecha venidera [*ereignet*] y dispuesta por el ser”⁴³, como casa del ser humano. El ‘lenguaje’ es el lugar donde el hombre se proyecta, o mejor dicho, donde él se concibe como proyecto ‘dado por el ser’, en tanto el hombre como ‘proyecto’ “no crea el ser”⁴⁴.

Heidegger sabe que el hombre es un proyecto dentro de la historia, como un ser arrojado, no auto arrojado –producto de la subjetividad–, sino que es arrojado por el ser mismo. El hombre está dentro del destino del ser. Arriba señalábamos –según el autor– que este destino del ser marca la existencia del hombre, en tanto, que lo ‘toca’.

Pero, volvamos a la pregunta fundamental: ¿qué es el ser?⁴⁵ Heidegger afirma que el ser “es” sí mismo, que no es ni Dios, ni el fundamento del mundo, que es esencialmente lo más lejano de toda cosa, pero el más cercano al hombre, porque “el ser es lo más cercano”⁴⁶, en tanto que “se da”, se

³⁸ Ibid, 276.

³⁹ Ibid, 278.

⁴⁰ Ibid, 283.

⁴¹ Ibid, 279.

⁴² Ibid, 287.

⁴³ Ibid, 286.

⁴⁴ Ibid, 290.

⁴⁵ Véase la línea de continuidad en el pensamiento de Heidegger en las siguientes afirmaciones: “ser es lo que no hay una segunda vez. Hay modos y maneras bien diferentes del ser, pero justamente *del* ser, el cual nunca, como ocurre con el ente, es cada vez esto o aquello, siendo así continuamente reiterado. La unicidad del ser tiene como consecuencia la incomparabilidad [...] El ser es por doquier lo *Mismo*; a saber: él mismo” (88) “el ser se rehúsa a todo concepto determinación o aclaración, y ello en todo respecto y para todo intento apresurado de explicación. El ser se substraer sin más a todo intento de concebirlo desde el ente [...] el *ocultarse* pertenece al ser mismo [...] El ser es la extrema proximidad [...] el ser nunca dista de nosotros porque es aquello a lo que estamos traspuestos”. Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 87.97.147.

⁴⁶ Cf. “*Lettera sull’umanismo*”..., Op. cit., 284.

destina y se envía. *Darse* es destinarse, en tanto que “el destino es destino gracias al darse del ser y el darse del ser indica que el ser es destino”⁴⁷. Pero ¿qué significa este *destino* del ser en relación con el hombre? Que el hombre, también, es destino dentro de su *ex-sistencia*⁴⁸. Y, *ex-sistiendo*, el hombre “está en el destino del ser”⁴⁹. El destino del hombre está determinado por el ser mismo, que ‘se da’, y a su vez, ‘se retira’.

Si bien el pensamiento de Heidegger no busca llegar a conclusiones filosóficas, su fenomenología antropológica llega a buen puerto al encontrarse con el concepto ‘*Ereignis*’ (evento) como aquella ‘llamada’ radical y permanente que lo destina a ser. Veamos, ahora, la lógica de este “evento” a la luz de la conferencia *Tiempo y ser*.

2.3. El ‘Darse’ (Es gibt) en la conferencia “Tiempo y ser”: ‘Ereignis’ (evento)

En *Tiempo y ser*, Heidegger aclara de modo más amplio la función y la finalidad de la expresión *es gibt* (‘se da’) del ser.

Tanto en la *Carta sobre el humanismo* como en *Tiempo y ser*, Heidegger sugiere⁵⁰ la comprensión del ser como ‘evento’ (*Ereignis*)⁵¹. En palabras de Tercic, el concepto de ‘evento’ es la última ‘palabra’ de todo su recorrido filosófico⁵². El ‘Evento’ radicaliza la llamada que convoca y destina al hombre (*Dasein*). En su nueva manera de pensar (*Khere*), Heidegger pone a disposición la idea de que es el don el que hace al recipiente (hombre) y no al contrario. La esencia del hombre está dentro del ser que ‘se da’. Este estar ‘dentro’, significa estar dentro de una presencia:

⁴⁷ Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 158.

⁴⁸ Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, Op. cit., 277.

⁴⁹ *Ibid*, 289.

⁵⁰ Utilizamos la expresión ‘sugiere’, porque de alguna manera –como lo afirman muchos autores– describe la obra y el pensamiento de Heidegger, en tanto que no debe ser entendido como una tautología, sino como un camino siempre abierto y provocante.

⁵¹ Para profundizar en el análisis de las dos categorías que describen bien el ‘cambio’ del pensamiento de Heidegger (*Kehre*), o lo que otros llaman el segundo y último Heidegger, ver: “*Es gibt*” y “*Ereignis*” en, S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice, Assisi 2004, 101-165.

⁵² Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 182, ver cita 6.

Estando-dentro en este ser con relación a la presencia, el hombre recibe como don el ser presente de *ello* da, percibiendo aquello que aparece en el dejar ser presente. Si el hombre no fuese aquel que continuamente recibe el don de parte de ‘*aquello* que da presencia’, o sea si aquello que en el don es ofrecido para enriquecer [*das Gereichte*] no alcanzaría el hombre llegando así a enriquecerlo [*erreichte*], entonces a falta de este don el ser no permanecería solo oculto, pero sin embargo solamente cerrado en sí, sino el hombre mismo permanecería excluido de la rica y amplia oferta [*Reichweite*] de *aquello* que da el ser. El hombre no sería hombre⁵³.

El ‘evento’ es un donar presencia. Pero, ¿qué significa ‘presencia’? “Presencia’ es “el continuo permanecer, que mirando el hombre, le es ofrecido para enriquecerlo y alcanzándolo llega a enriquecerlo”⁵⁴.

En *Tiempo y ser* aparece una nueva característica antropológica en Heidegger, diferente de las que ya enumeramos en *Ser y tiempo* y *Carta sobre el humanismo*, que resulta provocante para la presente reflexión. El hombre es el ser mirado por la presencia presente. El autor, al preguntarse ¿quiénes somos nosotros?, afirma que la respuesta debe ser cautelosa, “ya que podría ser que aquello que contra distingue al hombre en cuanto hombre se determine propio a partir de aquello sobre lo cual debemos reflexionar: el hombre, aquel que es mirado por la presencia, aquel que en virtud de tal mirada es a su modo presente *en* todo aquello que está presente o ausente”⁵⁵. Téngase en cuenta que más adelante afirma Heidegger: “no todo ser presente es necesariamente actual presente”⁵⁶. Este es un problema que queda abierto para ulteriores reflexiones.

⁵³ Cf. C. Badocco, (A cura di), M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, 17: “Stando-dentro in questo essere riguardo dalla presenza, l’uomo riceve come dono l’essere presente che esso dà, percipendo ciò che appare nel lasciare essere presente. Se l’uomo non fosse colui che continuamente ricive il dono da parate di “*ciò* che dà presenza”, ovvero se ciò che nel dono è offerto per arricchire [*das Gereichte*], allora in mancanza di questo dono l’essere non rimarrebbe solo velato, ma neppure soltanto chiuso in sé, bensì l’uomo stesso rimarrebbe escluso dalla ricca e ampia offerta [*Reichweite*] di *ciò* che dà essere. L’uomo non sarebbe uomo”.

⁵⁴ Ibid, 17: “Presenza” vuol dire: il continuo permanere che, riguardo l’uomo, gli è offerto per arricchirlo e raggiungendolo arriba ad arricchirlo”.

⁵⁵ Cf. Ibid, 16: “Già ch’è potrebbe esser che *ciò* che contraddistingue l’uomo in quanto uomo si determini proprio a partire da *ciò* su cui dobbiamo riflettere: l’uomo, colui che è riguardato dalla presenza, colui che è in virtù di tale riguardo è a suo modo presente a tutto *ciò* che è presente o assente”.

⁵⁶ Ibid, 18.

La categoría 'presente' no es utilizada aquí por el autor en un sentido temporal, como aquello distinto del pasado y del futuro, sino en cuanto tiempo que se da. No olvidemos que para Heidegger, el ser en cuanto presencia es tiempo⁵⁷. Pero, ¿qué significa 'tiempo' en *Tiempo y ser*? ¿Existe algún avance de lo ya expresado en su obra *Ser y tiempo*? Por ahora, en términos de respuesta remitimos a cuatro afirmaciones: "el tiempo no es nada de temporal"⁵⁸. "El tiempo no es. Se da el tiempo"⁵⁹. "El tiempo, de hecho, permanece eso mismo el don de un 'se da', cuyo dar custodia el ámbito en el cual es ofrecida la presencia"⁶⁰. "No se da tiempo sin el hombre [...] el hombre no es un producto del hombre hecho por el hombre, el hombre no es un producto hecho por el tiempo"⁶¹.

Volvamos a la categoría 'Evento' (*Ereignis*). Con ella, el autor se atreve a comprender la verdad del ser. Pero, ¿qué significa 'evento' (*Ereignis*)? Es aquello a través de lo cual viene a configurarse la donación del ser. El 'evento' indicaría una nueva interpretación del ser. El 'evento' dona, pero al mismo tiempo custodia la verdad del ser en la ausencia que es condición del ser presente. El 'evento' custodia la verdad del ser porque en él descansan el tiempo y el ser y, a partir de éstos, 'se da' la presencia del hombre. "En la medida en la cual ser y tiempo se dan solamente en el hacer advenir, este último tiene la particularidad de conducir al hombre –entendido como aquel que percibe el ser estando– dentro en el tiempo auténtico –a aquello que le es propio. Así apropiado [*geeignet*], el hombre pertenece al evento"⁶². Heidegger relaciona 'evento' y hombre. Según él, nunca podemos representarnos el 'evento' como algo de frente a nosotros, ni mucho menos aquello que todo lo abraza y engloba⁶³. Marassi asume una posición crítica frente a este último modo de pensar heideggeriano, afirmando que "el hombre es aquel que acoge el don de la presencia, aquel que permite a la presencia devenir-en-presencia y de no permanecer escondida, aunque sustraída en la diferencia"⁶⁴.

⁵⁷ Ibid, 104-105.

⁵⁸ Ibid, 19.

⁵⁹ Ibid, 21.

⁶⁰ Ibid, 23.

⁶¹ Ibid, 22.

⁶² Ibid, 29.

⁶³ Ibid, 29.

⁶⁴ Véase la nota 151 de V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 222.

En *Tiempo y ser* se afirma que el ‘Evento’ (*Ereignis*) no “es” ni “se da” porque eso significaría invertir el estado de las cosas en cuestión. El autor dice que sólo se puede decir del ‘Evento’ esto: “El ‘evento’ hace suceder. Con esta expresión decimos lo mismo, a partir de lo mismo y en vista de lo mismo”⁶⁵. Dicho de otra manera, el Evento es aquel ‘lugar’, pre-espacial, misterioso y crucial que pone en juego toda cosa y del cual todo depende.

En consonancia con lo anterior –siguiendo a Tercic– se puede afirmar que el hombre tiene su lugar en el ‘Evento’ y pertenece a él. No es el hombre quien elige al ‘Evento’; es el ‘Evento’ mismo que hace el hombre tal, en tanto que lo lleva al ‘Evento’⁶⁶.

Heidegger, por su parte, deja abierta la cuestión del ‘se da’ o del ‘darse’ del ser, cuando se pregunta de dónde viene y para quién va el don en él (‘se da’), y cuál es la forma del donar⁶⁷. Afirma que el don es ofrecido al hombre para enriquecerlo⁶⁸.

Una pregunta abierta para el diálogo entre filósofos y teólogos que leen a Heidegger podría ser la siguiente: si el ser, como ‘Evento’ es lo que enriquece al hombre, ¿dónde ubicar a Dios en el pensamiento de Heidegger?

3. Heidegger y el concepto de Dios

Heidegger afirma que el ser “es” sí mismo, que no es ni Dios, ni el fundamento del mundo, porque “el ser es lo más cercano”⁶⁹, y en tanto que “se da”, se destina y se envía.

En el horizonte del quiebre de la tradición ontoteológica y del repliegue de una filosofía de la finitud, Heidegger da por liquidada cierta concepción de Dios, pero no el problema de Dios. Sin olvidar que el autor comienza sus andaduras intelectuales por los caminos de la teología, hay que decir que este camino marcará el destino de su obra, a pesar de las distintas fases que atraviesan su pensamiento. Es así, que el ateísmo de Heidegger –antes de la *Kehre*– es fundamentalmente metodológico. Su gran intento fue el de alumbrar una nueva apertura a lo sagrado y a Dios en una época caracteri-

⁶⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Op. cit., 30.

⁶⁶ Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 222.

⁶⁷ Cf. “*La tesi di Kant sull’essere*”, *Tempo e essere*, Segnavia, Op. cit., 426.

⁶⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere...*, Op. cit., 17.

⁶⁹ Cf. “*Lettera sull’umanismo*” ..., Op. cit., 284.

zada como no religiosa; llena de resonancias religiosas y teológicas provenientes de la tradición cristiana y de otras experiencias religiosas.

Pero, ¿en qué consiste la búsqueda de Dios por parte de Heidegger? Según Arsenio, “la búsqueda de Dios por parte de Heidegger es la búsqueda de un Dios postmetafísico, lo que significaría para Heidegger la búsqueda de un Dios más ‘divino’, que el que nos habrían transmitido tanto la tradición metafísica como el propio cristianismo”⁷⁰.

Si la metafísica se olvidó del ser –crítica de Heidegger– el problema de Dios se presenta así como solidario con el problema del ser. La búsqueda de Dios para el autor se muestra inseparable de una nueva aproximación al problema del ser, en tanto que se inscribe dentro de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Más abajo dejaremos abierto este problema al confrontarlo con la posición crítica de Marión en su obra *Dios sin el ser*.

El marco conceptual de esta búsqueda de Dios, por parte de Heidegger, está referenciado por el pensamiento de Nietzsche –a quien considera un apasionado buscador de Dios y consumidor de la metafísica– y, también, por el pensamiento y el magisterio poético de Hölderlin –el poeta del segundo comienzo– que marca la apertura de Heidegger a lo sagrado y al problema de Dios, a tal punto que va a sugerir una superación del nihilismo más allá de la intentada por Nietzsche⁷¹.

Educado desde joven en el marco de una religiosidad tradicional, elige estudiar la teología católica. Dentro de esta experiencia el joven estudiante tomó conciencia de la tensión entre la ontología y la teología especulativa como la armazón de la metafísica. Pero, por otra parte, su interés por la literatura teológica protestante lo lleva a conocer más de cerca el pensamiento de Lutero de quien recibe la forma de asumir el problema del conocimiento de Dios. Sin embargo, este acercamiento a la teología tanto católica como protestante irá menguando en el autor –sin que desaparezca– en el momento en que decidió pasarse al campo de la filosofía. Este cambio lo conduce a dirigir su atención al problema de una nueva aproximación al pensamiento y a la mística medieval que lo lleva a distanciarse del optimismo racional de la escolástica, especialmente la de orientación tomista, en cuanto posibilidad racional de acceso a la divinidad. En *Los fundamentos filosóficos de la*

⁷⁰ Cf. A. GINZO FERNANDEZ, “El problema de Dios en El pensamiento de Martín Heidegger”, *Revista agustiniana*, vol. CC. XXII/ 2 (2009) 403.

⁷¹ *Ibid*, 405.

mística medieval escribe enfáticamente que la escolástica supuso un serio peligro contra la 'inmediatez de la vida religiosa' y que se habría olvidado de la religión a causa de la teología y de los dogmas⁷². No obstante, Heidegger no sólo va a intentar desmontar la constitución ontoteológica de la metafísica, sino que protestará contra lo que considera intromisión indebida de la filosofía en el ámbito de la fe religiosa. De esta forma, ofrece un modo de pensar totalmente contrario al de Hegel quien aspiraba a volver a poner a Dios en el centro de la filosofía, procurando llevar a su consumación la tradición ontoteológica mediante el desvelamiento de lo Absoluto en el que interfieren en el mismo proceso el Ser, Dios y el Logos.

Heidegger, en su búsqueda de Dios, tiene manifiesta y abiertamente la voluntad de separar la filosofía de la fe cristiana. Para tal empresa se apoya en la primera Carta a los Corintios 1, 22. San pablo subraya el carácter escandaloso de la fe, a partir de Cristo crucificado. Seguramente, esta forma de pensamiento paulino influye en Heidegger, quien se aleja de la línea teológica que tiene como lema la *fides quaerens intellectum*. Manifiesta un afán por volver a los orígenes de la fe cristiana, e intenta valorar fenomenológicamente la concepción paulina de la fe, en su deseo de recuperar la originalidad de la misma, que, según él, había sido deformada por la intromisión de la filosofía griega. Lutero marcará, durante un tiempo significativo, el pensamiento heideggeriano, en quien se apoya para llevar a buen término la tarea de debilitar la tradición filosófica dominante hasta su época. Pero, este referente protestante se ve opacado en el período que escribe *Ser y tiempo*; período en el que no aparecen planteamientos teológicos ni religiosos en el autor. Más tarde, declarará, por influencia de Overbeck (amigo de Nietzsche), su juicio sobre el antagonismo insuperable y constante entre la fe y el saber⁷³. A partir de este juicio, Heidegger construye la idea de la existencia real del 'ateísmo filosófico', que en su caso particular se entiende como un ateísmo metodológico, comprendido como la imposibilidad del pensamiento filosófico para abordar abiertamente el problema de Dios, dado que quien hace filosofía está condicionado por su radical experiencia de finitud (*Dasein*). Dicho ateísmo metodológico afecta significativamente al autor para aproximarse al problema de Dios.

Su abstinencia teológica en *Ser y tiempo* contrasta con las veces que

⁷² Ibid, 409.

⁷³ Cf. Ibid, 417.

trata el tema de la *theologia crucis*. En *Fenomenología y teología* señala la teología de la cruz como una ciencia positiva, cuyo contenido es apropiado mediante la fe, y su fundamento es Cristo crucificado. Para Heidegger la revelación divina es donada a los hombres mediante el hecho de la muerte de Cristo en la cruz.

El segundo Heidegger, período en el que Nietzsche y Hölderlin lo conducen a una apertura a lo sagrado en un tiempo de indigencia espiritual, se aleja de la abstinencia teológica. Las características de este período se pueden enumerar así: la manifestación del hombre, la sospecha discrepante contra todo lo creado y libre, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses y la destrucción de la tierra. Dichas características dan cuenta del desenlace –como aparece también en el pensamiento de Nietzsche– de la larga historia del pensamiento occidental, cuya metafísica –según Heidegger– había conducido al olvido del ser y a la huida de los dioses.

Recordemos que Heidegger considera a Nietzsche un ‘apasionado buscador de Dios’⁷⁴, y no un a-teo por el hecho de haber proclamado la ‘muerte de Dios’. Dicha proclamación constituye –para Heidegger– más bien la muerte de una determinada concepción de Dios, en cuanto que es muestra de la afirmación del primado por la pregunta de Dios como rechazo al carácter demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios, sin desconocer que dicho primado, en la obra de Nietzsche, sigue “prisionero del lenguaje y de la conceptualidad de la metafísica y por ello incapaz de captar la verdad del ser y en definitiva de abrir un espacio adecuado para lo sagrado y para la divinidad”⁷⁵. Este espacio abierto lo encontrará Heidegger de forma novedosa en la poesía de Hölderlin, quien denuncia la situación espiritual en que se encuentra el hombre moderno, como aquel ser incapaz de percibir la ausencia de Dios como ausencia. Esto trae como consecuencia un mundo desprovisto de fundamento, es decir, sin una base que lo sostenga. Heidegger, al poner su mirada en la poesía de Hölderlin –nuevo espacio para lo sagrado y la divinidad–, comprende que no se puede poseer lo sagrado de la misma manera que se posee un objeto material. La manifestación y el encubrimiento simultáneo de lo divino –dentro de la poesía– obedece a un movimiento fugaz del mismo. Para Hölderlin, lo celeste pasa rápidamente

⁷⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Entrevista del Spiegel, Tecnos, Madrid 1989,11.

⁷⁵ Cf. A. GINZO FERNÁNDEZ, *El problema...* Op. cit., 428.

y el Dios mismo sería ‘tiempo’ que contrasta con la consistencia y el carácter objetivante de la metafísica⁷⁶.

Por influjo de Hölderlin, también, en el pensamiento de Heidegger se gesta la idea del ‘último Dios’, que no se refiere al último de una serie, sino al Dios definitivo, como algo que vendría a significar el *comienzo más profundo*, más radical y con mayor alcance de una aproximación más satisfactoria a lo divino. Este ‘nuevo comienzo’ propende por la dimensión divina de Dios en contraste con la concepción de Dios como objeto sometido a una explicación de carácter representativo. Para Heidegger es en la metafísica donde se produce el fenómeno de la desdivinización de Dios, por ello, para él sólo es posible una aproximación postmetafísica al Dios divino, insistiendo en la necesidad de ir más allá de las determinaciones metafísicas de Dios; sin olvidar que de lo que se trata es de recuperar la verdad del ser para plantear desde allí –de nuevo– el problema de Dios. El hombre, por su parte, juega un papel preponderante en la dinámica de esta recuperación, en la medida que se disponga a preparar el terreno en el que Dios pueda hacerse presente a través de sus señas en su paso fugaz⁷⁷, según Heidegger. Se trata del ‘último Dios’, como ya dijimos, se opondría a la vez al Dios de la metafísica y al Dios de las tradiciones religiosas, especialmente al del cristianismo, en tanto que, para el autor, no ha sido fiel a sí mismo y a su vocación originaria⁷⁸.

Su tesis consiste en avanzar desde la verdad del ser hasta la apertura al problema de Dios, pasando por la apertura a lo sagrado y a la divinidad⁷⁹. Esta posición se inscribe dentro del problema del mundo moderno, caracterizado por el mismo autor como un mundo técnico *plano y cerrado*. Para Heidegger, la mayor amenaza de este mundo técnico consiste en que al

⁷⁶ Ibid, 432. Recordemos que la metafísica con su concentración en el ente habría conducido al olvido de la verdad del ser, de forma que cuando habla del ser, ello habría de entenderse más bien como el ser del ente, como una especie de abstracción del ente. El mundo moderno es la consumación de todo ello, transparentado en el marco de la metafísica de la subjetividad, con su doble desplazamiento del ser al objeto y de la verdad a la certeza.

⁷⁷ Ibid, 436.

⁷⁸ El lector de Heidegger deberá recordar que la nueva etapa en la aproximación al problema de Dios se encuentra con mucha claridad en la *Carta sobre el humanismo*.

⁷⁹ Así lo firma en la Carta sobre el humanismo: “Sólo a partir de la verdad del ser cabe pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado cabe pensar la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de significar la palabra ‘Dios’.”

hombre se le cierre la posibilidad de un acceso a una verdad más profunda y originaria, en tanto que este hombre se contenta con el simple hecho de que todo 'funciona'.

En la entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger se refiere al hecho de que sólo nos quedan puras relaciones técnicas que arrancan y desarraigan cada vez más al hombre de la tierra⁸⁰. La crisis consiste en que al hombre se le olvidó habitar su mundo. Frente a esto, Heidegger propone como salida una nueva forma de habitar el mundo, es decir, habitarlo en las cercanías del ser y de lo sagrado, sin tener que pensar que hay que eliminar el mundo técnico sino más bien de mostrar su insuficiencia, su limitación. Para Heidegger, el hombre actual debe alcanzar la capacidad de habitar en el ámbito de lo esencial⁸¹. Se propone el pensamiento meditativo como aquel capaz relativizar el mundo técnico, y como el lugar desde donde se puede pensar algo más superior y más profundo. Es así que la apertura al *misterio* debe ser aquella característica inherente al hombre, a través de la cual pueda mantenerse abierto al sentido; el mismo que permanece oculto al mundo técnico que lo circunda⁸².

Concluamos este apartado diciendo que la búsqueda de Dios ha acompañado todo el camino del pensar heideggeriano, por más ambigüedades, insuficiencias y vacilaciones que se presente. Pero, sin olvidar que su gran preocupación es el *Dasein* arrojado-en-el-mundo, es decir, arrojado hacia sus posibilidades. Para Heidegger el hombre antes que *ser realidad* es *posibilidad* como aquello que lo constituye. El hombre se pasa la vida ocultándose que es un ser para la muerte.

¿Cuál es el fundamento de la vida auténtica? Heidegger dice que dicho fundamento es el enfrentar su finitud (ser para la muerte). Al hombre, le es inminente el morir. La posibilidad de todas las posibilidades del hombre es su muerte. Para Heidegger, lo que funda al *Dasein* es su posibilidad de morir. Esto constituye un problema serio para la teología de la revelación que afirma el fundamento del hombre, a partir de su posibilidad de vivir después de morir. Esto lo niega radicalmente Heidegger. Para él, el hombre en su muerte dejar de ser.

⁸⁰ *La auto afirmación de la universidad alemana...*, 70.

⁸¹ Cf. A. GINZO FERNÁNDEZ, *El problema...*, Op. cit., 444.

⁸² Cf. M. HEIDEGGER, Op. cit., 528-529.

Bibliografía

- BADOCCHIO, C., *Heidegger. Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007.
- GINZO FERNÁNDEZ, A.; “El problema de Dios en El pensamiento de Martín Heidegger”, en: *Revista agustiniana*, CC. XXII/2 (2009).
- HEIDEGGER, M., *Lettera sull’umanismo*”, in *Segnavia*. Adelphi, Milano 1987.
- HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid 2006.
- HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Entrevista del Spiegel, Tecnos, Madrid 1989.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Ediciones FCE, España 1980.
- LABATE, S., *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporáneo*, Cittadella editrice, Assisi 2004.
- TERCIC, V.; *La dimensione dell’es gibt nella ontología di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

Artículo recibido el 25 de mayo de 2011.

Artículo aceptado el 23 de agosto de 2011.

RETOS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA A LA UNIVERSIDAD CATÓLICA

CHALLENGES OF CONTEMPORARY SOCIETY TO CATHOLIC UNIVERSITY

José Manuel Sánchez Caro¹

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca-España.

Resumen

Las universidades católicas en la formulación de sus proyectos educativos requieren conjugar, tanto la identidad cristiana católica como la apertura a la sociedad en la que viven y con cuya cultura dialogan. Desde este punto de partida, el presente ensayo propone cinco desafíos desde los cuales las Diversidades Católicas sirven a la sociedad: Ofrecer un saber de calidad; Instar a la búsqueda de la verdad; Procurar el diálogo entre la fe y la razón, la fe y la ciencia; Educar ciudadanos y cristianos críticos; finalmente, ser un instrumento de evangelización en el ámbito universitario.

Palabras clave: Universidades católicas, calidad educativa; diálogo fe y razón; educación cristiana.

Abstract

Catholic universities in the formulation of educational projects require combining, as much the Catholic Christian identity, as the opening up to the society we live in and whose culture talks. From this starting point, the current essay proposes five challenges through which Catholic Diversities serve society: Offering information of quality; Urging the search for the truth; Securing a dialogue between faith and reason, faith and science; Educating citizens and Christian critics; finally, being an instrument of evangelization in the university environment.

Keywords: Catholic Universities, educational quality, faith and reason dialogue, Christian education.

¹ Doctor en Teología Bíblica, catedrático de Biblia en la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor visitante en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. El texto publicado corresponde a la clase inaugural del año académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, pronunciado en el aula magna el 8 de abril de 2011. Correo electrónico: jmsanchezca@upsa.es

Un paradigma para la Universidad Católica

Hace algo más de diez años, en un encuentro organizado por la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC) en la Saint Paul University de Ottawa, en Canadá, participé en un simposio internacional de rectores y expertos de universidades, bajo el título genérico “A la búsqueda de un nuevo paradigma para la Universidad Católica”². No es fácil decir en pocas palabras qué se encierra tras la palabra paradigma, especialmente cuando lo aplicamos a las universidades católicas, pensando además que puede ser preciso sustituirlo por otro. El término “paradigma” nos ha llegado desde las ciencias del lenguaje, pasando por la sociología, y nos sirve para formular un modelo o tipo de realidad capaz de orientar nuestros esfuerzos por acercarnos a ella³.

En realidad, la búsqueda de un nuevo paradigma o modelo en el que situar y con el que identificar a la Universidad Católica nos viene exigido por la situación actual de nuestras sociedades, altamente secularizadas, en países como España y Chile, donde la religión y, concretamente, la religión cristiana católica, aunque sigue teniendo importancia, ya no ocupa el puesto de relevancia que en épocas anteriores de la historia tuvo. Por otra parte, la formulación de cualquier paradigma para nuestras universidades católicas se mueve siempre en el ámbito de la conjugación eterna de dos elementos que le son propios: la identidad cristiana católica y la apertura a la sociedad en la que vive y con cuya cultura dialoga. Quienes ya peinan canas, como me sucede a mí, y tenían responsabilidades de gobierno en alguna Universidad Católica ya a finales de los años ochenta, es decir, hace casi treinta años, saben de las largas sesiones de diálogo y discusión, incluso de las mismas tensiones y dificultades que hubo a la hora de formular los contenidos de la constitución *Ex corde Ecclesiae*, esa carta magna de

² Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, “Comentario: Las Universidades católicas españolas entre las francesas y las romanas”, en: P. HURTUBISE (ed.), *Université, Église, Culture. D'un paradigme à un autre, l'Université catholique aujourd'hui. Actes du premier symposium. Université Saint-Paul, Ottawa, 20-23 avril 1999*, FIUC, Paris 2001, 63-84.

³ Algo se aproxima a nuestro concepto de paradigma la nueva acepción segunda propuesta para la vigésimo tercera edición del Diccionario de la Real Academia, ya consultable en internet: “Teoría cuyo núcleo central se acepta sin cuestionar y que suministra la base y modelo para resolver problemas y avanzar en el conocimiento; p. ej., en la ciencia, las leyes del movimiento y la gravitación de Newton y la teoría de la evolución de Darwin”.

las Universidades católicas, regalo de Juan Pablo II y de nuestra Señora, en cuya fiesta de la Asunción del año 1990 está firmada. Este mismo hecho, por todos conocido, es ya un ejemplo de la dificultad que muchas universidades católicas sienten cuando tienen que formular su propia definición y su manera de estar en el concierto de las demás universidades y en medio de una Iglesia y una sociedad a la que pretenden servir. Efectivamente, si se acentúa por exceso la identidad católica, la universidad es perfectamente reconocida por su singularidad entre otras, pero corre el gran riesgo de convertirse en ghetto, de aislarse y de sufrir el rechazo de la sociedad, haciendo en gran parte estéril –a veces incluso imposible– su presencia en ella. Si, por otra parte, se acentúa demasiado la apertura a la sociedad y cultura de nuestra época, la Universidad Católica se integra bien en el mundo en el que está y se sienta de igual a igual con otras universidades, pero corre el riesgo de perder su razón de ser, sus mismas señas de identidad, es decir, pierde todo sentido el llamarse católica y, por ello mismo, corre el peligro de dejar de serlo, o serlo sólo formalmente y de manera in-significante. Ejemplos de una y otra situación, naturalmente con elementos más complejos, podrían ponerse sin demasiada dificultad.

Por supuesto, en cada país, en cada cultura esta tensión se vive de manera distinta, porque distinta es la historia, el carácter de sus gentes y las relaciones que en él existen entre cultura ciudadana y cultura cristiana. No es exactamente igual el problema español y el holandés, el planteamiento indio o libanés y el belga o polaco, ni son iguales los problemas en los Estados Unidos de América o en Chile. Por tanto, considero necesario que cualquier reflexión sobre este asunto, aun compartiendo la mayor parte de los rasgos de un paradigma propio de las universidades católicas en un momento determinado de la historia, debe tener en cuenta muy de cerca la condiciones de la sociedad en que cada universidad está enmarcada. Sólo desde aquí, mediante un estudio concreto de esas circunstancias, se puede intentar descubrir y expresar los elementos comunes al mejor paradigma de las universidades católicas en el siglo XXI.

Lo que acabo de decir, aparte de situar el problema en su marco más amplio, es una clara explicación del papel limitado que necesariamente ha de tener mi reflexión acerca de los retos que la sociedad contemporánea presenta a la Universidad Católica, a cualquier Universidad Católica, en Chile. Sería un atrevimiento irresponsable por mi parte ofrecer consejos y

recetas a quienes son los que únicamente pueden ir buscando las respuestas necesarias. Pero creo que hay una serie de elementos básicos comunes que todas las Universidades católicas, con más o menos intensidad y variantes, compartimos; además de vivir en un mundo altamente globalizado, en el que se comparten al menos tantas cosas como aquellas que nos distinguen. Por eso, mi exposición debe limitarse modestamente a presentar alguno de los elementos comunes a todas las universidades católicas en este momento, algunos de los retos con que nuestra sociedad global moderna desafía a la Universidad Católica en general. Retos que orientan hacia respuestas concretas, capaces de modular el paradigma de referencia para una Universidad Católica en las actuales circunstancias. Estoy seguro de que no pocas de estas reflexiones, con las puntualizaciones imprescindibles para el caso, pueden ser compartidas por quienes participan en un proyecto tan interesante, tan vivo y tan apasionante como es el de la joven Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Algunos retos de la sociedad actual a la Universidad Católica

No son pocos los retos o desafíos que una sociedad compleja, como es la actual, plantea a la Universidad Católica y a los que se debe responder, si queremos elaborar un paradigma eficaz y operativo de Universidad Católica. No hablo de retos generales, planteados a la institución universitaria como tal, retos ya de por sí difíciles de enfrentar. Así lo muestra, por ejemplo, el cambio de paradigma general que supone la reorganización de viejas y clásicas universidades, como son muchas de las europeas, a la hora de poner en marcha en medio de infinitas discusiones el modelo llamado “de Bolonia”. A lo que ahora me refiero es a los retos específicos que nuestra sociedad plantea a la Universidad Católica. ¿Cuáles son? O, al menos, ¿cuáles son los que podemos considerar como más relevantes en este momento?

No cabe duda de que el primer reto es un reto compartido con cualquier otra universidad, pero que, como enseguida diré, tiene un especial significado para la Universidad Católica. Se trata del reto del saber, concretamente, del reto de ofrecer un saber de calidad. En segundo lugar, uno de los retos más importantes y decisivos en este momento es el de apostar por la búsqueda de la verdad. En un tercer momento, se espera de una Univer-

sidad Católica que no renuncie a la formación educativa de sus alumnos, lo que supone en su comunidad académica cuidar el cultivo y la transmisión de determinados valores ligados al evangelio y comprensibles para la sociedad. Por otra parte, un papel que se asigna específicamente a nuestras universidades católicas, y al que tampoco se puede renunciar, es el de ser capaz de establecer un verdadero diálogo entre fe y conocimiento, entre fe y cultura, entre fe y ciencia. Finalmente, el reto de hacer presente el evangelio de Jesucristo en la sociedad y de constituirse por tanto en instrumento de evangelización, dentro de la naturaleza propia de la universidad, es, me parece, el último de los retos que se le plantean a las universidades católicas hoy. Estos son, a mi modesto entender, los cinco desafíos más importantes que la sociedad actual hace a la Universidad Católica. Un elenco de cuestiones, que dan para muchos estudios, mucho trabajo y mucha imaginación. Pero, como ya he dicho al principio, el objeto de este sencillo ensayo es mucho más modesto. Por ello, me limitaré a exponer por qué estos me parecen retos importantes y decisivos para la Universidad Católica hoy, y en qué dirección puede buscarse, a mi juicio, el camino para encontrar una respuesta adecuada.

Un saber de calidad

Parecería inútil dedicar siquiera unos minutos a lo que en principio es el objetivo de cualquier universidad, esto es, ofrecer un saber de calidad. Sin embargo, esta cuestión, que parece obvia, merece unos minutos de reflexión, aunque sólo sea porque es asumida como punto de partida en la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, carta magna, según he dicho, de las universidades católicas. Efectivamente, lo primero que subraya este documento es que toda Universidad Católica debe ser, ante todo y antes de nada, universidad. Así se dice en su parte expositiva:

La Universidad Católica, *en cuanto Universidad*, es una comunidad académica, que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural mediante la investigación, la enseñanza y los diversos servicios ofrecidos a las comunidades locales, nacionales e internacionales (n. 12).

Y, por si quedase alguna duda, a pie de página se cita el lugar de donde se ha extractado esa definición de “universidad”. Se trata de la sección de “principios fundamentales” de la *Carta Magna de las Universidades Europeas*, firmada por todas ellas en Bolonia, Italia, el 18 de setiembre de 1988. Y es que en un mundo plural como es hoy el chileno y el de cualquier país moderno, donde abundan las ofertas universitarias de todo tipo, la primera obligación, el primer desafío de una Universidad Católica, es el de ser una universidad con calidad, capaz de hacer bien, es decir, con excelencia, lo que hace.

Dicho de otra manera, cuando se habla de Universidad Católica, lo primero y esencial, como no podía ser de otra manera, es el sustantivo: “Universidad”. Ésta, según la antiquísima tradición hispana y europea, y de acuerdo con lo ya prescrito en las Partidas de Alfonso X el Sabio y lo aceptado recientemente en la Carta Magna de las Universidades, firmada en Bolonia, consiste en una comunidad de estudiosos, profesores y alumnos, representantes de varias ramas del saber humano, consagrados a lo que son las tres grandes tareas de cualquier institución universitaria, a saber, la investigación, la enseñanza y las diferentes formas de servicio que corresponden a su misión cultural. Esto, que con toda claridad se expresa en el artículo 2,1 de la parte dispositiva de la constitución *Ex corde Ecclesiae*, es lo sustantivo, que siempre es previo y base de lo adjetivo. Es decir, que no se es Universidad Católica, si antes no se es de verdad Universidad.

A este punto, permítanme que aluda a la pedagogía de la obra bien hecha, según expresión de Eugenio d’Ors, un notable escritor y pensador español de la primera mitad del siglo XX, de “la generación del 14”, según sus propias palabras. En medio de los jardines del Paseo del Prado, en Madrid, casi enfrente del universal Museo del Prado, tiene este pensador un sobrio y solemne monumento. En él, grabadas en piedra, están las palabras de sabor sapiencial, que resumen su pensamiento sobre este punto:

Todo pasa. Pasan pompas y vanidades, pasa la nombradía como la oscuridad. Nada quedará a fin de cuentas de lo que hoy es la dulzura o el dolor de tus horas, su fatiga o satisfacción. Una cosa sola, Aprendiz, Estudiante, hijo mío, una sola cosa te será contada, y es tu Obra Bien Hecha⁴.

⁴ La frase es el colofón a la conferencia titulada “Aprendizaje y heroísmo”, que d’Ors pronunció en la madrileña Residencia de Estudiantes en 1915; cf. E. d’Ors, *Trilogía de*

Lo contrario de la obra bien hecha es la “chapuza”, que el Diccionario de la Real Academia describe, en su segunda acepción, como “obra sin arte ni esmero”. La chapuza, así entendida, está reñida no solamente con el espíritu universitario, sino también, no podía ser de otra manera, con el espíritu evangélico. Al fin y al cabo, el apóstol Santiago nos enseña que todo don perfecto viene de Dios (cf. Sant 1, 16), quien quiso hacer las cosas no a medias sino bien hechas y buenas, como repite insistentemente el viejo relato de la creación con el que se abre la Sagrada Escritura (Gn 1). Por eso se puede y se debe interpretar este primer artículo de la constitución sobre las Universidades Católicas como una condición previa y necesaria. Porque no se presta ningún buen servicio a la Iglesia ni a la sociedad con universidades católicas incapaces de llevar adelante su tarea universitaria con seriedad, con calidad, con afán constante de superación. Ello es tan necesario para una Universidad Católica como su propia identidad religiosa institucional, pues, si un centro universitario no tiene la calidad suficiente, se desprestigia la Universidad Católica y la misma Iglesia.

La búsqueda de la verdad

Una vez establecido lo anterior, es necesario constatar que las Universidades Católicas no aportan necesariamente en los campos propios universitarios algo específico y original. A este nivel todas las Universidades –católicas, no católicas, estatales y privadas– están en las mismas condiciones y se mueven en el terreno de la necesaria y leal competencia, intentando lograr cada día una mayor calidad. Es más, con frecuencia habrá otras Universidades con más medios que las católicas y, por tanto, con más posibilidades, capaces de destacar en diversos menesteres universitarios, especialmente en el de la investigación. Y, sin embargo, hay algunas cualidades que otorgan personalidad propia a las Universidades Católicas. Aquí entramos en el adjetivo que define a este tipo de universidades, es decir, el adjetivo “católica”. Y aquí nos enfrentamos con retos específicos y a los que nuestras universidades deben intentar responder.

la “Residencia de Estudiantes”, Eunsa, Pamplona 2000, 89-90; sobre la “pedagogía de la obra bien hecha” de Eugenio d’Ors (1881-1954), puede verse C. VILANOÚ TORRANO, “Eugenio d’Ors y la pedagogía de la obra bien hecha”, *Estudios sobre educación* 14 (2008) 31-44.

El primero nos lo marca igualmente la constitución *Ex corde Ecclesiae*:

Es un honor y una responsabilidad de la Universidad Católica consagrarse sin reservas a la *causa de la verdad*. Es ésta su manera de servir, al mismo tiempo, a la dignidad del hombre y a la causa de la Iglesia, que tiene «la íntima convicción de que la verdad es su verdadera aliada... y de que el saber y la razón son fieles servidores de la fe»⁵ (n. 4).

Aparentemente, esto no tendría que ser un reto específico para la Universidad Católica, sino para cualquier Universidad, pues es propio de quien cultiva el conocimiento buscar la verdad. Sin embargo, en las actuales circunstancias esta propuesta del papa a las universidades católicas es, a mi modo de ver, uno de los más difíciles y complejos retos actuales que ella tiene. En efecto, nunca como ahora cobra actualidad la pregunta escéptica y sin espera de respuesta que Pilato hizo a Jesús: “¿Qué es la verdad?” (Jn 18, 38).

Un filósofo español, no precisamente católico, Fernando Savater, opina sobre este asunto de manera bien interesante:

No hay educación, si no hay verdad que transmitir, si todo es más o menos verdad, si cada cual tiene su verdad igualmente respetable, y no se puede decidir racionalmente entre tanta diversidad⁶.

Sin embargo, sabemos bien que la filosofía contemporánea, heredera de las reflexiones de Kant, Heidegger y Nietzsche desemboca en lo que G. Vattimo ha dado en llamar “filosofía del pensamiento débil”⁷, y en una serie de conclusiones que nos conducen casi inevitablemente a renunciar al conocimiento de la verdad por imposible y por inconveniente. Aun a riesgo de simplificar el proceso de pensamiento, y con la indulgencia de mis colegas de filosofía, quisiera exponer brevemente el círculo de pensamiento que está en la base de muchos de nuestros modos actuales de vivir y pensar, y

⁵ La Constitución cita aquí la obra de J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Longmans, Green and Company, Londres 1931, XI.

⁶ F. SAVATER, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona 2009, 125.

⁷ G. VATTIMO - P. A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán 1986; ed. española de L. AMOROSO, Cátedra, Madrid 2006.

que toman su punto de partida de los filósofos de la postmodernidad o de los mismos presupuestos de donde ellos parten.

La primera afirmación que escuchamos con frecuencia es que la verdad, tal como se ha planteado desde Sócrates, Platón y Aristóteles, y tal como con entusiasmo la acogió la Ilustración, no es posible. Es más, la verdad absoluta es dañina. Por ello, la afirmación frecuente de la no necesidad de religiones con verdades absolutas, especialmente de los monoteísmos. Una fe absoluta en Dios –se dice– llevaría necesariamente a la negación de la cualidad de verdadera de cualquier otra religión o ideología sobre el hombre, lo que hace surgir inevitablemente la intolerancia, primero; el fanatismo, con frecuencia, después; y, finalmente, la violencia. Todas las guerras humanas habrían tenido, desde este punto de vista, un componente religioso.

Pero, además, es imposible conocer la verdad absoluta, se afirma con rotundidad. Nuestros pensamientos, nuestras afirmaciones, las fuentes que usamos para discurrir, todo ello está inevitablemente transido de subjetivismo. No podemos ver lo que realmente es, sino que las cosas son para nosotros como las vemos. La única forma de convivencia, por tanto, es la transacción, el consenso, que se expresa en una forma concreta de vivir la tolerancia: todas las opiniones son igualmente válidas, pero ninguna puede imponerse; todas tienen fragmentos de verdad, pero ninguna es la verdad. Y lo mismo dígase de las religiones. Por tanto, el único modo de convivir es la aceptación de todas las opiniones y la aceptación de un marco mínimo común establecido por consenso. La democracia es el consenso y el consenso establece lo que es verdadero. Por consiguiente, no es la verdad la que nos hace libres (cf. Jn 8, 32), sino la libertad la que establece qué es verdadero o no.

En estas condiciones, lo único que puede aceptarse como real es lo constatable, lo experimentable, lo que hoy, ahora, en este instante puede ser visto, oído, tocado, gustado y olido. Cualquier generalización, cualquier reflexión acerca de lo que experimentamos será verdadera y aceptable en la medida en que haga más fácil y viable la vida individual y la convivencia humana. Por tanto, los modelos de antaño no son más que eso, modelos. Pueden o no aceptarse, según que faciliten la convivencia. Así sucede con el modelo de familia, con los modelos masculino y femenino, con los modelos éticos. La educación consiste, por tanto, no en buscar la verdad, sino en preparar al ciudadano para asumir responsablemente este relativismo

social. Porque no todo está permitido, ya que ello haría imposible la convivencia humana. La tolerancia exige aceptar que otro pueda pensar de distinta manera, aunque yo no tengo por qué entrar en lo que piensa. Lo único válido es que mi manera de pensar y de vivir respete la manera de pensar y de vivir del otro, y ninguno de los dos dañe la convivencia establecida por las leyes. Leyes cuyo último fundamento es el consenso ciudadano, formulado mediante las instituciones democráticas. El principio paulino del “Todo me está permitido, pero no todo es lícito” (cf. 1 Cor 10, 23), se transforma ahora en “Todo me está permitido y todo me es lícito, siempre que no dañe al otro”. Este es también el principio de la ética, que en consecuencia no puede existir más que como ética de consenso y, por tanto, variable según las circunstancias. Por supuesto, no tiene sentido hablar de una ley natural. Y los mismos derechos humanos no tendrían más fundamento que el acuerdo de las naciones.

Las consecuencias de todo ello se trasladan inevitablemente y poco a poco a la vida social. Así, no puede haber un modelo absoluto y único de familia. Todos somos iguales, hombres y mujeres. Por tanto, puede haber familias tradicionales (hombre, mujer, hijos); puede haber familias entre homosexuales, masculinos o femeninos; puede haber familias monoparentales, especialmente madres solteras con hijos; puede haber familias con un vínculo público religioso o civil, o sin vínculo público alguno, excepto la convivencia continuada. La sexualidad es una característica del ser vivo y éste la puede usar como le plazca, siempre que no dañe a otros. El aborto es posible, porque se considera que el nonnato no es persona dotada de derechos (no es persona jurídica) hasta que no lo consideran las leyes. Por tanto, hasta ese momento es un apéndice de la madre, de su cuerpo. El Estado, mirando por el bienestar común, puede establecer mecanismos y organismos que decidan cuándo una vida ya no es humanamente digna y facilite un muerte lo más digna posible.

Y, por supuesto, toda realidad trascendente, al no ser comprobable por medios reconocidos, queda a la libertad de los individuos, pero no puede pedirse reconocimiento público de ello en la sociedad. Su realidad es tan aceptable, como cuestionable. El Estado no toma partido en este campo. Por consiguiente, la aceptación de manifestaciones públicas de grupos religiosos se trata igual que la de cualquier otro grupo. Mientras el grupo sea socialmente relevante y no infrinja las leyes, el Estado, por el bien común,

aceptará su presencia pública. Pero, en sí misma, toda religión, como toda ideología, es un asunto privado de cada uno y no debería tener presencia en la vida pública. De aquí la meta de desterrar toda enseñanza de la religión en centros financiados con dinero público, meta que está en el ideario de esta manera de concebir la vida.

Los peores delitos en esta sociedad son por tanto los que más directamente se oponen a tal manera de pensar: el fundamentalismo religioso, la intolerancia cívica, la contravención de la igualdad de género, etc. Y todo el que no piense de este modo no es progresista, sino anticuado, retardatario, fundamentalista, anclado en prejuicios religiosos y morales ya superados, incapaz de entender lo que hoy en día es el progreso de la sociedad. Entre estos grupos uno de los más acusados en este campo es la Iglesia y concretamente la Iglesia católica, debido precisamente a sus fuertes convicciones y a su presencia numerosa en la sociedad.

En este marco de pensamiento, con todas las variantes que sean del caso, ¿cuál es la tarea de la Universidad? Si nos atenemos a la realidad actual, la respuesta es clara: formar profesionales dentro del respeto a las leyes del Estado. Cuanto más competentes, mejor. Pero no entraría dentro de la tarea específica de la Universidad el educar de acuerdo a unos principios concretos, salvo los ya establecidos: el respeto a la convivencia y a las normas consensuadas.

Hasta aquí, quizá demasiado esquemáticamente expuesta, una forma de pensar que, con acentos más o menos acusados en sus distintas partes, se presenta como el pensamiento aceptado en esta sociedad globalizada y postmoderna. Frente a este tipo de pensamiento la Universidad Católica tiene la tarea difícil, pero apasionante de mostrar que es posible acercarse a la verdad, aunque no se pueda poseer entera; que es posible mantener viva la fe, sin tener que profesar una filosofía o una metafísica específica; que es posible creer en un Dios vivo y único, que es Padre de todos y nos ha manifestado su amor y su ternura en su hijo Jesucristo, tan cercano a nosotros, que con nosotros ha compartido tiempo, espacio, carne, vida y muerte. Bellamente lo dice un teólogo y pensador de nuestros días, cuando intenta describir a un joven universitario de nuestro tiempo lo que la verdad es:

¿Qué es la Verdad? Esta palabra, como otras muchas primordiales, apenas la podemos definir, sólo podemos describir situaciones en las que

ella se revela como una presencia evidente o una ausencia manifiesta. Sabemos que no hay verdad cuando hay mentira, engaño, falsedad, mera apariencia, dolo, doblez... Verdad es objetividad, es precedencia, es anterioridad. Dios nos ha dado el mundo pero no somos dueños de él; nos ha puesto en manos de nuestra libertad, pero no somos soberanos para decidir el bien y el mal, para enseñorearnos del prójimo, para fundar nuestro ser. Por eso la verdad es el respeto absoluto a nosotros mismos y al prójimo y en este sentido verdad quiere decir también veracidad, sinceridad, fidelidad. Conocer la realidad, asentarnos sobre ella es tener cimiento resistente para la vida, dignidad para con la propia persona, capacidad de ayuda al prójimo. Quien se aposenta en esa roca de granito, que es la verdad buscándola, acogiéndola y respondiendo a sus exigencias, ése no teme que se le hunda el suelo bajo los pies ni que le arrastren las olas a su alrededor⁸.

Por otra parte, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en una memorable conferencia sobre la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, dictada en Madrid el año 1999, se hacía esta reflexión:

Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya sólo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario. Por eso no es *fundamentalismo*, sino un deber de la Humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo coyuntural convertido en absoluto y devolverle su dignidad, que justamente consiste en que ninguna instancia humana puede dominar sobre él, porque está abierto a la verdad misma⁹.

Cómo afrontar el desafío de la verdad, cómo hacerlo de modo que pueda dialogarse con quienes no acaban de creer en ella, cómo volver a recobrar confianza en nuestra capacidad para plantearnos la cuestiones decisivas del ser humano acerca del origen y el destino, cómo hacerlo con humildad, con la humildad del evangelio y la esperanza en las palabras y la vida conquistada por Jesucristo, cómo educar en una religiosidad que sea capaz de

⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Juventud y verdad. Carta abierta a mi amigo Carlos", *El Diario de Ávila*, (22/03/2011 Mirando a la Jornada Mundial de la Juventud)

⁹ J. RATZINGER, "Fe, verdad, cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et Ratio*", en: J. PRADES - J. M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2000, 3-41.

aunar fe y confianza en Dios y, a la vez, consideración por el que piensa y cree de manera distinta, cómo reconquistar una tolerancia que respeta el pensamiento del otro y por eso mismo cree que puede llegarse a un suelo común, cómo buscar caminos para que la fe cristiana dinamice compromisos sociales por la justicia y acciones de caridad que la hagan creíble, cómo lograr que sin fanatismos, con el cultivo de la más fina crítica al mecanismo del pensamiento humano, no decaiga sin embargo el empeño por la verdad, todo esto forma parte del desafío de la verdad, que el mismo Juan Pablo II en la carta magna de las universidades católicas invitaba a llevar a cabo:

Sin descuidar en modo alguno la adquisición de conocimientos útiles, la Universidad Católica se distingue por su libre búsqueda de toda la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios. Nuestra época, en efecto, tiene necesidad urgente de esta forma de servicio desinteresado que es el de *proclamar el sentido de la verdad*, valor fundamental sin el cual desaparecen la libertad, la justicia y la dignidad del hombre. Por una especie de humanismo universal la Universidad Católica se dedica por entero a la búsqueda de todos los aspectos de la verdad en sus relaciones esenciales con la Verdad suprema, que es Dios. Por lo cual, ella, sin temor alguno, antes bien con entusiasmo trabaja en todos los campos del saber, consciente de ser precedida por Aquel que es «Camino, Verdad y Vida»(8), el *Logos*, cuyo Espíritu de inteligencia y de amor da a la persona humana la capacidad de encontrar con su inteligencia la realidad última que es su principio y su fin, y es el único capaz de dar en plenitud aquella Sabiduría, sin la cual el futuro del mundo estaría en peligro (n. 4).

El diálogo entre la fe, la cultura y la ciencia

Es ya un clásico afirmar que la Universidad Católica es el lugar más idóneo para llevar a cabo un diálogo entre la fe y la ciencia, entre la fe y la cultura. El primero tiene la misión de mostrar cómo se puede ser científicamente moderno hasta el grado máximo y a la vez profundamente cristiano con toda consciencia. Digo con toda consciencia, porque no es viable en una Universidad creer con la fe del carbonero, es decir, sin preguntarse por la última razón de lo que uno se trae entre manos. Por supuesto, es obligación

de una Universidad Católica plantearse constantemente cuestiones como la compatibilidad entre fe en un Dios creador y explicaciones de los orígenes del universo; creación específica del ser humano, hecha libremente por Dios y por su amor, y teorías concretas de la evolución; condicionamientos genéticos y capacidad para ser libres; indagaciones en el cerebro y la mente humana y singularidad espiritual de cada persona; y muchas más. Además, junto a la búsqueda de respuestas a problemas supuestamente teóricos –que a la postre son decisivamente prácticos–, se plantean también en este ámbito las cuestiones sobre el sentido y la moralidad de los avances científicos y tecnológicos, a partir concretamente de una concepción de persona humana cuya dignidad según la fe cristiana es tan grande, que ha llevado a Dios, mediante la encarnación de su Hijo, a participar de nuestra propia limitación y grandeza, de nuestra misma carne y nuestros mismos sueños, de nuestra misma muerte inexorable y de nuestro sueño de vida sin término. Recordemos en este punto las palabras del papa:

... Los descubrimientos científicos y tecnológicos, si por una parte conllevan un enorme crecimiento económico e industrial, por otra imponen ineludiblemente la necesaria y correspondiente *búsqueda del significado*, con el fin de garantizar que los nuevos descubrimientos sean usados para el auténtico bien de cada persona y del conjunto de la sociedad humana... En este contexto, las Universidades Católicas están llamadas a una continua renovación, tanto por el hecho de ser universidad, como por el hecho de ser católica. En efecto, «está en juego el *significado de la investigación científica y de la tecnología*, de la convivencia social, de la cultura, pero, más profundamente todavía, está en juego el *significado mismo del hombre*» (*Ex corde Ecclesiae* n. 7).

Algo parecido puede decirse del diálogo entre la fe y la cultura, ese marco concreto hecho de historia, tiempo, espacio y convivencia humana en el que se desarrolla la vida de cada ser humano concreto. Un diálogo complejo, que tiene múltiples interlocutores: desde la cultura globalizada de nuestro mundo sin fronteras, a la cultura propia del país en que se encuentra radicada la universidad, sin olvidar las culturas concretas y respetables de distintos grupos humanos en el interior de la nación en que se habita. Es ta-

rea de la Universidad Católica buscar conexiones entre las mismas culturas y, además, descubrir los lazos entre esas diversas culturas y el evangelio, de modo que ni la cultura quede limitada, ni el evangelio disimulado, sino que se establezca una simbiosis fecunda, capaz de enriquecerse mutuamente (*Ex corde Ecclesiae* n. 6)¹⁰.

Formar profesionales, ciudadanos críticos, cristianos responsables

Permítanme todavía que añada un nuevo reto, que me parece no puede dejar de lado la Universidad Católica. Me refiero a la forma de tratar al estudiante que llega a nuestras aulas. Por supuesto, que la gran mayoría de ellos viene con el deseo de lograr una buena formación profesional. Y a ello debe dar respuesta la Universidad Católica, como debe hacerlo cualquier otra universidad. Ya he hablado de la calidad con que habría de llevarse a cabo esta tarea, exigible precisamente para prestigiar su cualidad de católica, prestigiando su naturaleza de universidad. Pero ésta no es la única tarea de la universidad. Ya el viejo Pitágoras decía que “educar no es dar carrera para vivir, sino templar el alma para las dificultades de la vida”¹¹.

Ciertamente, nuestra compleja sociedad exige, por una parte, profesionales cada vez mejor preparados en su campo; de aquí el gran número de titulaciones especializadas que se han creado y se crean constantemente en la universidad, en las universidades chilenas en general y en todas las del

¹⁰ Recientemente, en la Exhortación Apostólica postsinodal de Benedicto XVI, *Verbum Domini*, publicada el año 2010, después de hablar de que toda verdadera cultura humana está abierta a la dimensión de la trascendencia, y de que la Biblia es como un gran código para las culturas, alude directamente al papel de la universidad, como ámbito particular del encuentro entre Palabra de Dios y culturas. Pide el papa que se promueva un conocimiento adecuado de la Biblia, “que permita captar sus fecundas implicaciones culturales también para nuestro tiempo”. Reconoce que los centros de estudio promovidos por entidades católicas dan una contribución singular a la promoción de la cultura y la instrucción, e invita a no descuidar en ellos la enseñanza de la religión y concretamente, de la Sagrada Escritura; cf. n.110-112.

¹¹ La frase se atribuye a Pitágoras, sin ofrecer nunca una fuente solvente que lo acredite, pero refleja bien el ambiente educativo en la escuela de Pitágoras; cf. F. LARROYO, *Historia General de la Pedagogía, expuesta conforme al método de los tipos históricos de la educación*, Porrúa, México 1973, 138.

mundo. Pero, por otra parte, la universidad debe formar personas capaces de pensar por sí mismas, de tomar iniciativas por sí mismas, de ser críticas ante lo que se da como hecho y como de siempre. El conocido psicólogo suizo Jean Piaget, famoso entre otras cosas por su teoría del desarrollo cognitivo, decía:

La meta principal de la educación es crear hombres que sean capaces de hacer cosas nuevas, no simplemente de repetir lo que otras generaciones han hecho; hombres que sean creativos ... La segunda meta de la educación es la de formar mentes que sean críticas, que puedan verificar y no aceptar todo lo que se les ofrece¹².

Efectivamente, lo primero, formar profesionales, podría hacerlo un Instituto Superior especializado, no necesariamente universitario; lo segundo, formar personas capaces de pensar por sí mismas, imprescindible si no queremos crear autómatas perfectamente manipulables, es tarea irrenunciable de la Universidad. En mi opinión, por tanto, la Universidad debe conjugar ambos extremos: dar una buena preparación profesional (que, por otra parte, tendrá que perfeccionarse constantemente a lo largo de la vida) y crear la base para que cada universitario sea capaz de pensar por sí mismo en el complejísimo marco cultural en el que vivimos. Dicho de otra manera: es tarea de la Universidad formar profesionales que sean a la vez personas conscientes, capaces de pensar y de decidir por sí mismos.

No es ésta tampoco tarea fácil. De hecho, en nuestras universidades se ha abdicado cada vez más de la tarea de dar formación humana –no digamos cristiana– a nuestros estudiantes universitarios, precisamente porque se considera el hecho de la formación humana, y más aún el de la

¹² La frase continúa: “El gran peligro de hoy son las consignas, las opiniones colectivas, las corrientes de pensamiento hechas a medida. Debemos estar en condiciones de resistir, de criticar, de distinguir entre lo probado y lo que no ha sido probado. Por ello necesitamos a alumnos activos, que puedan aprender pronto a descubrir por sí mismos, en parte mediante su actividad espontánea y en parte por medio de materiales que les proporcionemos; que aprendan a determinar qué es verificable y qué es simplemente lo primero que se les viene a la mente”. La frase, frecuentemente citada al menos en su primera parte, pertenece a un comentario de J. Piaget en la “Conference on Cognitive Studies and Curriculum Development”, Cornell University, marzo 1964. Está recogida por E. DUCKWORTH, “Piaget Rediscovered”, en: R. E. RIPPLE - V. N. ROCKCASTLE (eds.), *Piaget Rediscovered*, Cornell University, Nueva York 1964, 5.

formación religiosa, un asunto privado, si no irrelevante en el marco de una preparación profesional, que es lo decisivo. La desaparición progresiva en el ámbito de la universidad pública española de una institución tan tradicional y de tanta riqueza humana, como son en España y en toda Europa los Colegios Mayores Universitarios, convirtiéndolos en meras residencias o apartamentos de estudiantes, es un síntoma claro de esta renuncia de la Universidad a la tarea educadora. Sin embargo, la Universidad Católica no puede renunciar a esta tarea educativa, que puede realizarse de manera transversal o puede ofrecerse mediante materias y asignaturas específicas y propias de la Universidad; y que ha de transparentarse incluso en el estilo de gestionar la Universidad y administrarla, además de ser favorecida con iniciativas complementarias de las diferentes áreas académicas. El objetivo es siempre hacer posible la formación de ciudadanos críticos y responsables ante la sociedad, capaces de pensar por sí mismos, abiertos cordialmente a la trascendencia; y, en cuanto a los cristianos, ayudarles a vivir la fe con una formación proporcional a la formación de su inteligencia en otros campos, de manera que sepan hacerse preguntas y buscar caminos para encontrar respuestas. Tal es lo que yo llamo el reto de formar ciudadanos críticos y cristianos responsables.

Por lo demás, esto es lo que, a mi juicio, parece querer decir el papa Juan Pablo II, cuando entrega la carta magna a los responsables de las universidades católicas, con el fin de lograr «formar a todos los estudiantes de manera que lleguen a ser hombres insignes por el saber, preparados para desempeñar funciones de responsabilidad en la sociedad y para testimoniar su fe ante el mundo» (*Ex Corde Ecclesiae* n. 9).

Universidad y evangelización

Muchas e importantes cuestiones se han planteado en las páginas precedentes. Y, sin embargo, no está aún todo dicho. La Universidad Católica tiene ante sí, también, el reto de hacer presente el evangelio en la sociedad y de constituirse en instrumento de evangelización, dentro de su naturaleza propia de universidad. Y es que la tarea de la Iglesia es, como bien sabemos, llevar la buena noticia de la salvación a todos los hombres. De aquí que ella no pueda desinteresarse de la Universidad Católica. Ésta, en efecto, “con

la investigación y la enseñanza, ayuda a la Iglesia a encontrar de un modo adecuado a los tiempos modernos los tesoros antiguos y nuevos de la cultura, *nova et vetera*, según la palabra de Jesús” (*Ex corde Ecclesiae* n. 10).

Esta es, en último término, la mejor colaboración de la Universidad Católica a la misión de la Iglesia. Pero no olvidemos que es una colaboración que ha de hacerse como universidad, es decir, de un modo propio y específico. Se trata, como dice la constitución tantas veces citada, de prestar “una importante ayuda a la Iglesia en su misión evangelizadora”, pero “según su propia naturaleza”. En primer lugar, mediante su testimonio institucional vivo de Cristo y de su mensaje. Luego, vinculando y armonizando todas sus actividades fundamentales –investigación, formación humana y profesional, diálogo con la cultura contemporánea– con la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. *Ex corde Ecclesiae* n. 49).

Si yo he sido capaz hasta aquí de traducir en palabras los retos más importantes que la sociedad plantea hoy a la Universidad Católica, el modo como ésta tendría que hacer presente el mensaje del evangelio en medio del mundo de la cultura y la ciencia se distinguiría por las siguientes cualidades: una enseñanza de calidad; el empeño en buscar humilde pero incesantemente la verdad, sin aceptar someterse al pensamiento único que impone nuestra sociedad secularizada; la convicción de que fe y ciencia, fe y razón, fe y cultura no sólo no son incompatibles, sino que pueden empeñarse en un fecundo diálogo; el compromiso por acoger a los estudiantes universitarios en un marco donde no se renuncia a prepararlos, a la vez, para ser competentes profesionales, ciudadanos capaces de pensar por sí mismos y, en su caso, cristianos responsables de su propia fe; el alineamiento de la institución y de sus principales actividades a favor de la justicia, de la paz, de la convivencia, del diálogo y de los más necesitados; y una manifestación pública institucional de la fe cristiana y de la tarea evangelizadora de la Iglesia, en cuyo ámbito este tipo de Universidad cobra sentido y a la que ella enriquece constantemente.

Final con plegaria

Con la anterior reflexión he llegado al final de cuanto quería decir, aunque no de cuanto debería decirse. Probablemente no pocos estarán pensando

que son cosas ya dichas y sabidas, y a la vez sueños difíciles si no imposibles de cumplir, palabras de circunstancia que hay que pronunciar en determinados momentos, porque así lo exige el protocolo. Es verdad que son metas altas las aquí propuestas, y que no siempre estarán nuestras universidades católicas a la altura de sus objetivos. Sin embargo, tengo la convicción de que sólo con sueños difíciles se consiguen realidades aceptables; sólo recordando con nuestras pobres palabras grandes metas conocidas se hacen éstas visibles; sólo aprovechando cualquier ocasión para decir lo que se piensa, alguna de las semillas plantadas da fruto. Por ello, quiero expresar mi agradecimiento profundo por la ocasión y el honor que se me hace a mí, profesor de una Universidad como la Pontificia de Salamanca, que se prepara para celebrar los ochocientos años de vida universitaria en nuestra ciudad española, al poder hablar en ocasión tan solemne como es la apertura del curso a una universidad todavía joven, pero que se adivina con vida y con fuerza para una larga carrera de fondo. No renuncien a los sueños, no olviden lo ya sabido por todos, no dejen de decirlo en las ocasiones más solemnes y en las sencillas.

Y ahora me van a permitir que concluya con una plegaria. No es mía, sino de una chilena que no pudo visitar la Universidad, aunque honró a su patria con los grandes premios de las letras recibidos. Me refiero, ya se lo imaginan, a Gabriela Mistral, que escribía como los ángeles, sufrió como todos los humanos y algo más por ser mujer, y mantuvo firme a lo largo de su vida, aunque de distintos modos, fe y esperanzas cristianas, apoyada en la Biblia que aprendió a leer en el regazo de su abuela. La oración de la maestra, que sin duda todos conocen, es suya. Pongan universidad donde la escritora dice escuela y universitario donde ella dice maestra, e identifíquense con ella, pues que, al fin y al cabo, lo más bello de la Universidad es ser o tener maestros. Por lo demás, yo únicamente he hecho algunos arreglos para la ocasión:

Señor! Tú que enseñaste, perdona que yo enseñe;
que lleve el nombre de maestro, que Tú llevaste por la Tierra.

Dame el amor único de mi escuela...

Maestro, hazme perdurable el fervor y pasajero el desencanto.

No me duela la incomprensión ni me entristezca el olvido de los que enseñé.

Dame el ser más madre que las madres,
para poder amar y defender como ellas lo que no es carne de mis carnes.

Dame que alcance a hacer de cada uno de mis alumnos mi verso perfecto
y a dejarte en él clavada mi más penetrante melodía, para cuando mis labios no canten más.

Muéstrame posible tu Evangelio en mi tiempo,
para que no renuncie a la batalla de cada día y de cada hora por él.

Hazme fuerte, aun en mi desvalimiento de mujer, y de mujer pobre;
hazme despreciador de todo poder que no sea puro,
de toda presión que no sea la de tu voluntad ardiente sobre mi vida.

¡Amigo, acompáñame! ¡Sosténme! Muchas veces no tendré sino a Ti a mi
lado.

Dame sencillez y dame profundidad; líbrame de ser complicado o banal en
mi lección cotidiana.

...Que no lleve a mi mesa de trabajo mis pequeños afanes materiales,
mis mezquinos dolores de cada hora.

Haz que haga de espíritu mi escuela de ladrillos.

Y, por fin, recuérdame desde la palidez del lienzo de Velázquez,
que enseñar y amar intensamente sobre la Tierra
es llegar al último día con el lanzazo de Longinos en el costado ardiente de
amor¹³.

¹³ Reproduzco la versión de *Gabriela Mistral en verso y prosa. Antología*, ed. de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española, Santillana, Lima 2010, 517-518.

Bibliografía

- D'ORS, A., *Trilogía de la "Residencia de Estudiantes"*, Eunsa, Pamplona 2000, 89-90.
- RIPPLE, R.E. - ROCKCASTLE, V. N., (eds.), *Piaget Rediscovered*, Cornell University, Nueva York 1964.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., "Juventud y verdad. Carta abierta a mi amigo Carlos", *El Diario de Ávila*, Mirando a la Jornada Mundial de la Juventud. 22/03/2011.
- LARROYO, F., *Historia General de la Pedagogía*, expuesta conforme al método de los tipos históricos de la educación, Porrúa, México 1973.
- NEWMAN, J.H., *The Idea of a University*, Longmans, Green and Company, Londres 1931.
- PRADES, J., - MAGAZ, J.M. (eds.), *La razón creyente*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2000.
- Hurtubise, P., (ed.), *Université, Église, Culture. D'un paradigme à un autre, l'Université catholique aujourd'hui*. Actes du premier symposium. Université Saint-Paul, Ottawa, 20-23 avril 1999, FIUC, París 2001.
- SAVATER, F. *El valor de educar*, Ariel, Barcelona 2009.
- VATTIMO, G. - ROVATTI, P. A., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán 1986.
- VILANOU TORRANO, C., "Eugenio d'Ors y la pedagogía de la obra bien hecha", *Estudios sobre educación* 14 (2008) 31-44.

Artículo recibido el 29 de abril de 2011.

Artículo aceptado el 9 de junio de 2011.

CIENCIA Y RELIGIÓN: HACIA UNA PROPUESTA DE INTEGRACIÓN DE SABERES

RELIGION AND SCIENCE: TOWARDS A PROPOSAL OF INTEGRATION OF KNOWLEDGE

María Belén Tell - Patricio Merino Beas¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile

Resumen

Este breve ensayo tiene el propósito, primeramente, de definir los conceptos de ciencia particular, religión, filosofía y teología. Y en un segundo momento, a partir de la aclaración conceptual realizada, se propone un criterio o *principio de verdad relational* que permita una complementariedad y convergencia gnoseo-epistemológica entre los saberes. La totalidad de la realidad, sin dejar de ser una y compleja, admite diversos accesos para ser conocida, dichos accesos se traducen en distintos niveles de profundidad así como en diferentes métodos específicos. Estos niveles y métodos, en lugar de contraponerse o entrar en conflicto, dialogan y permiten, por una parte, alcanzar un conocimiento enriquecido y respetuoso, tanto con la complejidad de la realidad, como con la hondura y desbordamiento de la existencia humana.

Palabras clave: Ciencia y religión, niveles de conocimiento de la realidad, convergencia, complementariedad de saberes.

¹ María Belén Tell es Licenciada en Filosofía, candidata a doctora en filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, y diplomada en Teología. Profesora del Departamento de Filosofía del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: mtell@ucsc.cl. Patricio Merino Beas es Magister en teología y candidato a doctor en teología dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesor de teología sistemática en el Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: pmerino@ucsc.cl

El presente texto fue elaborado a propósito de la invitación a exponer y debatir en: *Café Científico "Ciencia y Religión: ¿una convivencia (in)feliz?"*, realizado el jueves 8 de septiembre de 2011 en la Biblioteca Municipal de Concepción. Dicho evento académico fue organizado por el Centro de Biotecnología Universidad de Concepción, por el Programa EXPLORA - CONICYT Región del Biobío y por la Dirección de Extensión de la Universidad de Concepción.

Abstract

This brief essay aims, firstly, to define the concepts of particular science, religion, philosophy and theology. Secondly, from the conceptual explanation given, a criterion or *principle of relational truth* is proposed that permits complementarity and gnoseological-epistemological convergence between knowledge. The totality of reality, without ceasing to be one and complete, accepts various approaches in order to be known, such approaches result in different levels of depth such as different specific methods. These levels and methods, instead of opposing or entering into conflict, have conversations and, to some extent, make it possible to achieve an enriched and respectful knowledge, as much the complexity of reality as the depth and overflowing of human existence.

Keywords: Science and religion, levels of knowledge of reality, convergence, complementarity of knowledge.

Introducción

El *sujeto* humano de la fe no puede ni debe renunciar jamás a su *ratio* crítica, si la fe ha de convertirse y continuar siendo un acto verdaderamente humano que se inserte en la totalidad de la vida espiritual y moral de la persona afectada, de la que emana. (W. KERN - F.-J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, 27.)

La relación entre la ciencia y la religión es un tema recurrente, discutido y debatido, por lo mismo se cree tener ya una conclusión respecto de la misma. Generalmente la ciencia y la religión son vistas como ámbitos de difícil convivencia. Este breve ensayo tiene como propósitos definir, relacionar y explicitar, de un modo sencillo, conceptos y argumentos que, por muy conocidos que parezcan, no siempre se plantean como convergentes entre sí a la hora de referirse a la riqueza de la realidad. De hecho, es más fácil caer en reduccionismos que nieguen la complejidad de la misma, como asimismo, sus distintos niveles de acceso y los métodos usados para ello. Por otra parte, tampoco se suelen respetar los distintos ámbitos gnoseológicos, ni se distinguen adecuadamente los saberes, ni se tiene en cuenta su complementariedad.

En este sentido, el tema que nos convoca requiere, al menos, de dos momentos. En primer lugar, qué entendemos por ciencia particular o moderna y por religión en sentido amplio, así como por filosofía y por teología cristiana. En segundo término, y en estrecho vínculo con la descripción anterior, es menester aclarar y proponer un criterio o principio epistemológi-

co que permita hacer dialogar, converger y complementar la ciencia particular, la filosofía y la teología respectivamente, de modo de hacer justicia, tanto a la riqueza de la realidad, como a la hondura del preguntar humano.

I. Clarificación de conceptos y niveles de acceso a la realidad

1. Religión

El concepto de religión (religiosidad) hace referencia a una dimensión constitutiva y originaria del ser humano, que tiene que ver con su capacidad de apertura a la trascendencia absoluta y, por tanto, constituye un hecho humano universal. La religión implica una exigencia antropológica profunda y decisiva que busca responder por el sentido último de la propia existencia, de la realidad toda y de la historia, por tanto, consiste en el reconocimiento originario por la persona de una realidad suprema, o sea, del Misterio. El objeto de la religión, entonces, es el Misterio absoluto, y en este sentido, la dimensión religiosa humana pretende relacionarse y entregarse confiadamente a Él:

La explicación profunda de la actitud religiosa en el hombre hay que buscarla en aquel sector del espíritu humano en el que la persona se pregunta radicalmente por su suerte última. Más allá de la consecución de tal o cual bien pasajero o de la frustración ante tal o cual mal acaecido, el hombre se pregunta, de una forma o de otra, por lo que llamamos su salvación o su perdición. Es el hombre total el que está en juego y es de su muerte o de su vida eterna, de su felicidad o su desgracia definitivas de lo que aquí se trata. (...) La búsqueda de este absoluto parece ser la única salida que tiene el hombre de todos los tiempos para vencer lo que, en terminología filosófica, podríamos llamar la radical finitud humana. Su falta de fundamentación, su anhelo siempre insatisfecho de realización plena, la amenaza permanente de la muerte y con ella la posibilidad de su aniquilación, sólo podrían ser resueltos desde una realidad no finita, no mundana, absoluta².

² E. ESCUDERO TORRES, *Crear es razonable. Fenomenología y filosofía de la religión*, Siquem, Valencia 1997, 20, 21.

En los siglos XVIII, XIX y todavía hoy en nuestra época, se cree que esta “búsqueda de absoluto”, que anhela “vencer la radical finitud humana”, fue y es totalmente resuelta por el conocimiento empírico, por la técnica, por el método científico o, incluso, por trascendentalidades parciales. Pero fundamentaremos en lo que sigue que no es así, puesto que esta búsqueda de absoluto sólo puede ser colmada con Absoluto y no con conocimiento racional particular sin más, ni con sumatorias de sucedáneos que por importantes que sean siguen quedando en el nivel de una inmanencia. Por lo tanto, nunca las causas últimas, no meramente filosóficas sino vinculadas a la “salvación” en un sentido trascendente-religioso, podrán ser satisfechas por las causas próximas y particulares de la ciencia moderna, con esta distinción de planos y alcances se evitan posibles y peligrosos reduccionismos ontológico-epistemológicos, como, también, concordismos e integristas de cualquier clase.

2. Filosofía

Por otra parte, con el surgimiento del mito se pudo: “(...) establecer un distingo y como una distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder; entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y *el soberano* que preside a su ordenamiento actual”³. Así, por ejemplo, las cosmogonías y las teogonías griegas contienen relatos de génesis que describen la aparición paulatina de un cosmos o mundo ordenado: mitos de soberanía, que exaltan el poder de un dios que gobierna sobre todo el universo; hablan de su nacimiento, de sus combates y triunfos, y en todos los ámbitos social, natural y ritual el *orden* es el fruto de la victoria de ese dios soberano. El término *mythos* significa, primitivamente, palabra, pero no la palabra que habla de lo pensado, sino de lo real experimentado.

Parafraseando a W. Otto, en su libro *Teofanía*, el mito implica un lenguaje primordial, que en imágenes y metáforas expresa la emoción frente al ser y acontecer de las grandiosas formas de la realidad universal, mediante revelaciones existenciales. El mito remite a una conciencia viva de la pre-

³ J.P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires 1991, 91.

sencia de los dioses, es lo que envuelve cotidianamente, es en lo cual se vive y respira. "(...) Son las Formas divinas las que revelan todo lo esencial y verdadero, los dioses muestran a quien les mire a la cara la riqueza infinita del Ser (...), el dios no es jamás una potencia singular sino siempre todo el Ser universal en la revelación que le es particular"⁴.

En cuanto a la filosofía, como paso del *mito* al *logos*, ésta surge en Grecia alrededor del siglo VII a.C., y le damos también los nombres de sabiduría y *episteme*, dado que ella se define como el *amor a* la sabiduría, como la ciencia, saber o conocimiento de la sabiduría. Y por sabiduría no sólo entendemos la formulación de teorías o de sistemas especulativos eruditos, sino el conocimiento fundamental del ser total, en otras palabras, aquella implica conocer no sólo por conocer teóricamente sino también para saber-vivir ética y prácticamente. La filosofía, por tanto, es una ciencia del orden o cosmos universal a que se hallan subordinadas tanto la naturaleza y la sociedad, como el pensamiento y el obrar del hombre así como el proceso del conocimiento. La filosofía es la búsqueda conceptual, sistemática y metódica de la verdad de la realidad, de la totalidad de la realidad y de su fundamento por vía racional y reflexiva.

La filosofía, ejercitada en un contexto mítico, unía, en su origen, todos los conocimientos que el hombre poseía acerca del mundo objetivo y acerca de sí mismo. A medida que se acumularon conocimientos científicos, ocurrió un proceso de desprendimiento de algunas ciencias particulares respecto de la filosofía en cuanto saber radical, a la vez que ésta se formaba como ciencia independiente. La filosofía como ciencia (ya que *episteme* significa en griego ciencia verdadera, válida y objetiva) surge de la necesidad de estructurar una concepción general del mundo, de investigar, lógicamente, sus principios y causas generales, se dirige, asimismo, a las causas últimas de la realidad y posee un objetivo, un enfoque y fin con una mirada desde la totalidad.

La filosofía invita a pensar, a reflexionar sobre todo lo que nos rodea, a detenernos en los supuestos desde los que estamos acostumbrados a vivir, a poner entre paréntesis y meditar sobre lo que se presenta, aparentemente, como *obvio* en el mundo. La filosofía busca la verdad, se inquieta por el sentido de la vida humana y por el fundamento universal de la realidad,

⁴ W. ORTO, *Teofanía*, Eudeba, Buenos Aires 1978, 99.

mediante preguntas constantes que quedan abiertas, y que permiten descubrir y acceder a un nivel de comprensión e interpretación más hondo y decisivo por la exigencia misma que pretende.

3. La ciencia particular moderna

Por ciencia moderna, como hoy la conocemos y entendemos, es aquella disciplina que estableció una forma específica de producción de conocimiento –teórico-práctico– a través, por ejemplo, del método inductivo, hipotético-deductivo, de la demostración y comprobación empírica, del cálculo y la medición, de la observación y la experimentación, así como de la explicación, interpretación, comprensión y refutación. La ciencia se dirige a las *causas* próximas e inmediatas que explican e interpretan los distintos aspectos de la realidad, asimismo posee un método, un objetivo, enfoque y fin desde lo particular. La ciencia, en este sentido, “(...) es un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados –en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático– leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos”⁵. El rumbo metodológico que recorre dicha disciplina es el que comienza con la descripción, continua con la comprobación y culmina con la posible predicción de nuevos fenómenos.

La ciencia moderna partió en el seno de algunos Monasterios religiosos de la baja edad media, conformándose más concretamente con Copérnico, Kepler, Galileo, consolidándose en el siglo XVIII con Newton y llegando a consumarse con Einstein y Plank, por ejemplo, en nuestra época contemporánea.

4. Teología cristiana

Cuando la apertura natural a la trascendencia absoluta es transfigurada y transformada en fe teológica, como don sobrenatural y acogida humana, entonces, las posibilidades de *dia-logo* con las otras dimensiones de la vida y del saber se amplían aún más, porque estamos en posibilidad de que haga

⁵ E. ESCUDERO TORRES, *o.c.*, 238.

su aparición la teología, es decir, la fe pensada y preocupada por su credibilidad.

La teología cristiana comienza a desplegarse propiamente tal a partir de la encarnación del Verbo eterno, Quien con su realidad carnal entre nosotros, consume y lleva a término, libre y gratuitamente el Plan Salvífico de Dios Padre, Quien dona –libre, gratuita y amorosamente– a su Hijo para la Salvación y plenitud de la humanidad en orden a la Comunión. Dicha plenitud histórica implica, al mismo tiempo, un acontecimiento real, concreto y desbordante, que constituye paradójicamente y sorprendentemente, tanto una respuesta a la apertura a la trascendencia humana como una novedad que la desborda. En este sentido el don de la fe cristiana permite una re-ligación nueva del hombre con Dios posibilitada por la gracia ofrecida a todos y, por tanto, constituye una plenificación de la misma, transformándola en fe teológica que desborda lo naturalmente religioso y el conocimiento natural de Dios. En efecto, la apertura natural del hombre a lo absoluto se ve ahora sorprendida por la sobreabundancia de Dios en la que Él se auto-manifiesta y auto-dona al hombre⁶, es por medio de la revelación y de la autodonación de Sí mismo como Dios se hace conocido y encontrado: “La teología, según su autocomprensión, supera [la] radicalidad universal de la filosofía que se extiende a cada uno de los objetos posibles en cuanto que el teólogo no se detiene en la penetración limitada de la inteligencia del sujeto hombre, sino que (...) se transfiere a sí mismo y su capacidad de verdad y se abre al poder infinito de la verdad del Dios que se revela a sí mismo”⁷.

Por otra parte, la teología propiamente tal, en cuanto ciencia hermenéutica y exegética, consiste en la tarea de comprender, interpretar y ahondar en los misterios que Dios ha revelado de Sí mismo, a cuyo acceso tenemos en: La Sagrada Escritura y La Sagrada Tradición. Cabe destacar, en este punto, que la fe además de ser un don sobrenatural constituye un método válido de conocimiento, como decía san Agustín: “*creo para entender, y entiendo para creer*”... La fe, como método, amplía el conocimiento racional científico particular y científico filosófico, no es una forma incompleta de saber, sino, más bien, un saber cualitativamente distinto, donde una de las características de su cualidad no es la supresión de la razón, sino su ensanchamiento.

⁶ Cf., S.T. DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid 2001, I q. 1, a. 1 ss.

⁷ W. KERN – F.-J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986, 35. 36.

5. Los diversos niveles de acceso a la realidad

Luego de este somero recorrido gnoseo-conceptual advertimos, por lo tanto, que el acceso al conocimiento de la realidad admite diversos niveles de profundidad y alcance de menor a mayor hondura, así como diferentes métodos. Dado que el acceso a la realidad y el conocimiento de ella no se agotan en el método científico moderno ni tampoco en el científico filosófico, además la propia realidad humana alberga, constitutivamente en su interior, la necesidad de responder por el sentido último de su existencia y por su salvación. Por lo tanto, en este contexto se requiere encontrar y proponer algún principio o criterio que permita articular y converger dichos niveles de profundidad y métodos, sin que cada uno pierda su propia autonomía ni se mezclen, para así tener una experiencia más rica de la realidad y poder hacer justicia, tanto a su riqueza, como a quien se pregunta por ella.

II. La posibilidad de convergencia de los saberes

La ciencia moderna así como la religión son ambas exigencias originarias de toda persona, y cada una se lleva a cabo por un camino diferente y en vista a un fin también distinto pero al tiempo complementario. La ciencia, por tanto, no reemplaza ni reemplazará nunca a la religión ni a la teología y viceversa, así como la filosofía no reemplazará nunca a la ciencia ni a la teología ni esta lo hará con la ciencia o con la filosofía; siempre y cuando se cuide de una distorsión en la que: “(...) *las ideas científicas o religiosas encajen en una síntesis preconcebida que aspira a englobar toda la realidad*”⁸. Junto a este argumento reiteramos el antropológico, dado que la persona posee exigencias con diversos alcances y niveles de profundidad que en su apertura a la realidad toda tendrá, asimismo, que tratar de adecuar y corresponder.

Hay al respecto un ejemplo que nos gusta mencionar en nuestras clases y que muestra (por analogía) lo que intentamos comunicar: Frente a la realidad de la muerte de una persona, los familiares preguntan al mé-

⁸ I. G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2004, 67.

dico (ciencia particular) ¿Por qué? Y éste seguramente dirá una respuesta científicamente verdadera (Porque de nivel 1). Pero nuevamente esos familiares se podrán seguir preguntando... Pero ¿Por qué ha muerto? Y allí seguramente encontrará algunas respuestas de parte de los filósofos y la filosofía (Porque de nivel 2). Finalmente, la familia podrá preguntarse todavía... Pero ¿Por qué? Estamos aquí en otro nivel, donde, quizás, la persona creyente podrá encontrar en la religión y la fe teologal alguna luz que sacie sin hartar (Porque de nivel 3). Claramente, podemos ver que entre los tres niveles no tiene por qué haber una contradicción, a menos que no se respeten sus competencias respectivas o uno de ellos pretenda agotar por sí mismo toda la verdad de la pregunta. No obstante, con suficiente razón deberemos reconocer que entre ellos hay una complementariedad y convergencia en la persona que pregunta; juntos enriquecen y dan el ancho a la medida de nuestras preguntas humanas. La credibilidad de un acceso u otro a la realidad es siempre una exigencia a la que se somete tanto la ciencia como la religión. En este sentido, la ciencia y la religión, especialmente cuando esta última se ha transformado en fe pensada (teología), pueden articularse y complementarse, constituyendo una dupla de convergencia⁹ indispensable para la realización plena de la existencia. La verdad de la realidad del mundo, de nosotros mismos y del Misterio implica una dinámica de relación, una dinámica relacional en la cual no puede rechazarse ni dejarse fuera ninguna disciplina ni esfuerzo humano al respecto.

Se suele muchas veces, sin embargo, contraponer la ciencia a la religión, la ciencia a la filosofía y a la misma teología, y ocurre esto porque se tiene el equivocado prejuicio y presupuesto de que con el nivel y método científico moderno se podrán resolver todos los problemas de los otros niveles y alcances, así como de las exigencias propias de la existencia que rozan el misterio, y estamos intentando mostrar que no es así. Formalicemos en un ejemplo esta cuestión, supongamos que la ciencia es A, la filosofía B y la teología C: A no puede ser B ni C y tampoco puede resolver problemas de C o B, pero sí puede aportar con su identidad y descubrimientos propios mayor información para la dinámica de verdad convergente teórico-práctico-existencial.

⁹ Cf., "(...) La Ciencia, la Filosofía y la Religión convergen necesariamente al aproximarse al Todo. Convergen aunque sin confundirse y sin cesar, hasta el fin, de asediar lo Real desde ángulos y en planos diferentes." Cf., P. TEILHARD DE CHARDIN, *o.c.*, 40.

En efecto, desde la ciencia particular, la persona puede abrirse a la reflexión filosófica sobre la realidad y a partir de ella abrirse a un ulterior nivel teológico. Si la realidad toda fuera una gran habitación, tendríamos para acceder a ella tres puertas: una baja, otra mediana y otra alta. La primera, a partir de su método y fin, pretende responder al *¿cómo?* es esa realidad, la segunda tiene el propósito de saber integralmente *¿qué es la realidad?* así como de brindar el fundamento de *¿por qué?*, teniendo en cuenta su fin y método específico. Y finalmente tenemos la tercera puerta que si tuviéramos que identificarla con algunas preguntas estas serían el: *¿Qué?*, *¿Por qué?* Y *¿Para qué?* “*Elevados a 3*”.

La realidad, pues, es una, pero rica y admite diversos niveles y alcances de profundidad, ellos –sin perder su autonomía– son capaces de relacionarse y complementarse, de converger en una respuesta y vivencia más rica y significativa para la persona. Evidentemente, es importantísimo el poder curar enfermedades y resolver las incógnitas del universo, pero es tanto o más relevante también el preguntarse por el fundamento último de la realidad toda y el responder a esa exigencia de Misterio absoluto que cada persona contiene en su condición humana aunque nunca haya reparado en ello.

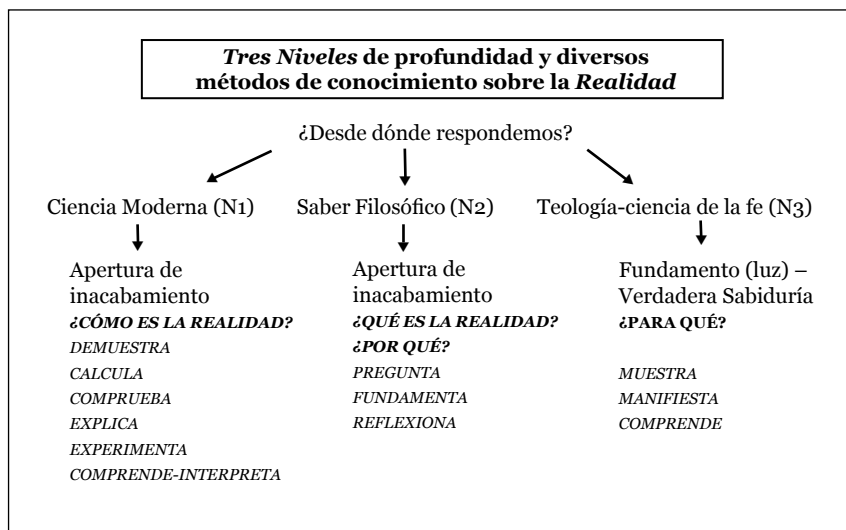
Es hora, por tanto, de superar el paradigma de la revolución científico-técnica de la modernidad, así como su ambigua lógica bipolar todavía vigente en nuestros ámbitos académico y cultural. Dicha lógica de oposición se transparenta aún en una concepción de racionalidad que es sinónimo de cálculo, medición y certeza, basada en una gnoseología moderna idealista junto con una visión materialista, mecanicista, científicista y funcionalista del hombre y del mundo, que contrapone *bíos* y *logos*, materia y espíritu, razón y fe, naturaleza y cultura, entre otros.

A raíz de lo anterior, cabe proponer una convergencia de niveles de profundidad y una comprensión de la verdad de la realidad como relación, que permita una complementariedad entre los diversos métodos de los saberes crítico científicos: ciencia particular, filosofía y teología como ciencia de la fe, pero distinguiéndose esto, claramente, de un concordismo y de un integrismo que no respete la justa (relativa) autonomía de ellas¹⁰. La fundamentación última de este criterio relacional lo encontramos en la misma

¹⁰ Cf., Constitución *Gaudium et Spes* n° 36.

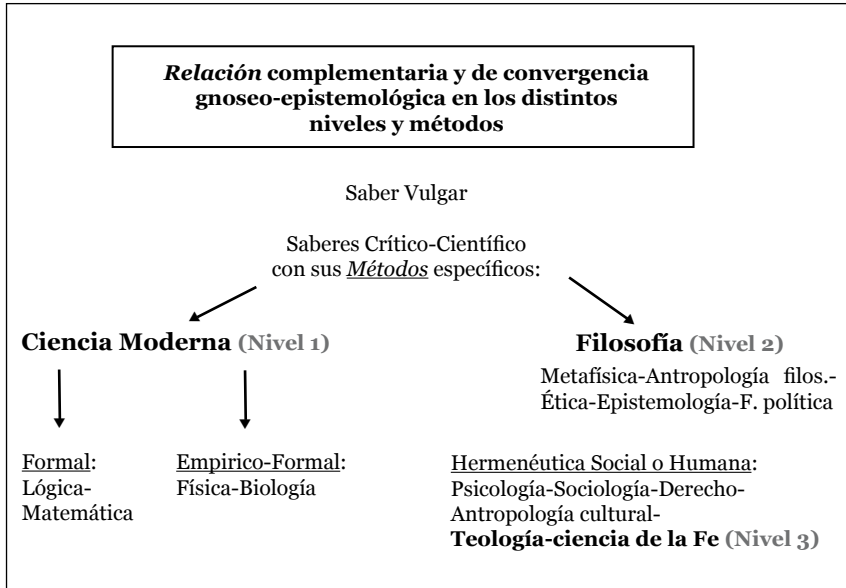
teología trinitaria y, ligada a ella, a la teología de la creación¹¹. Desde ella se logra claramente un adecuado respeto a los diversos campos del saber y de sus métodos para acceder a la realidad de los entes, pero al mismo tiempo, es posible mantener su complementariedad basada en el carácter relacional de toda criatura con su creador: “La creación implica, además, una situación metafísica continua de la criatura: el ser-criatura no dice exclusivamente –ni primariamente– tener inicio, sino que, con base en la noción de participación trascendental, indica ser sin ser *el Ser*, tener un acto de ser, que implica la composición radical de *esencia* y *esse*. Y por eso, esta situación metafísica es de total dependencia en el ser, que toda criatura, en cuanto participante del ser, tiene respecto a Dios, *Ser* por esencia”¹².

Con el propósito de graficar y precisar lo hasta aquí esgrimido, consolidaremos y sintetizaremos las afirmaciones precedentes en dos esquemas que esbozan y relacionan los conceptos y criterios desarrollados:



¹¹ Sobre este tema y desde una perspectiva inspirada en la teología de Santo Tomás recomendamos: F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, EUNSA, Pamplona 2000. Especialmente el capítulo I: “cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación”, 19-43.

¹² F. OCÁRIZ, *o.c.*, 27.



Bibliografía

- AGAZZI, E., “¿Cuál puede ser hoy el sentido de un ‘proyecto humano?’”, *El proyecto humano y su futuro: alternativas*, Actas del II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan-Argentina 2007.
- BARBOUR, I.G., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2004.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes*, Roma 1995.
- DE AQUINO, S.T., *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid 1952.
- DE AQUINO, S.T., *Suma de Teología*, BAC, Madrid 2001.
- ESCUADERO TORRES, E., *Creer es razonable. Fenomenología y filosofía de la religión*, Siquem, Valencia 1997.
- GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001.
- GUITTON, J., *Dios y la Ciencia*, Ed. Debate, Madrid 1994.
- HEIDEGGER, M., *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona 1989.
- KERN, W. - NIEMANN, F.- J., *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona 1986.

LADRIERE, J., *La articulación del sentido*, Sígueme, Salamanca 2001.

OCÁRIZ, F., *Naturaleza, Gracia y Gloria*, Eunsa, Pamplona 2000.

OTTO, W., *Teofanía*, Eudeba, Buenos Aires 1978.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1965.

VERNANT, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires 1991.

Artículo recibido el 12 de septiembre de 2011.

Artículo aprobado el 14 de octubre de 2011.

GÉRARD HENRY BAUDRY, *Simboli cristiani delle origini. I-VII secolo*, Editore Jaca Book, Milano, Italia 2009, 240 pp., ISBN 978-88-16-60420-9.

La editorial Jaca Book publica, en italiano, este interesante libro cuyo tema se suscribe en el campo de los estudios teológicos, históricos y artísticos sobre cristianismo primitivo. La obra es una *introducción*, en modestas palabras del autor, al mundo de los antiguos símbolos cristianos del siglo I hasta el siglo VII. Baudry extiende el período protocristiano hasta ese siglo (y no hasta el siglo IV, con el Concilio de Nicea, como es de común acuerdo entre la mayoría de los especialistas) poniendo como límite temporal la muerte de San Isidoro de Sevilla, en el 636, por ser uno de los últimos grandes representantes de la tradición patristica.

Una de las fortalezas de la obra es que ha tomado en cuenta prácticamente todos los símbolos, visuales, verbales y literarios del cristianismo primitivo. Se han incluido tanto símbolos pictóricos en frescos, mosaicos, tallados, esculpidos o grabados en diferentes materiales, como aquellos que aparecen en las formas arquitectónicas y la organización del espacio vital y celebrativo.

Resalta notablemente la combinación y el ordenamiento de la información, producto de una exhaustiva investigación historiográfica, iconográfica y bibliográfica, junto con un impresionante acervo fotográfico compuesto por más de doscientas imágenes que proceden de fuentes con gran solvencia documental como son: el Archivo Fotográfico de la Pontificia Comisión de Arqueología Sacra, la Fábrica de San Pedro del Vaticano, y la Superintendencia para los Bienes Culturales y Paisajísticos de Ravena.

A través del esclarecimiento de más de doscientos símbolos cristianos, el autor nos inserta en las vicisitudes cotidianas (históricas, teológicas e ideológicas) de las primitivas comunidades cristianas, y en las tensiones dinámicas por expresar y sintetizar su fe en símbolos que fueran realmente eso, signos, imágenes, emblemas, figuras, tipos, de un verdadero puente entre dos mundos: el humano y el divino. La descripción transcurre en una envolvente trama argumental que pone a dialogar las imágenes con

la explicación precisa y detallada tanto del significado del símbolo como del contexto histórico-teológico que lo generó imprimiéndole su fuerza y autoridad.

Estructuralmente, la obra se divide en ocho capítulos. En el primero, “Los Símbolos de Cristo”, se detallan aquéllos referentes al monograma y a los nombres de Cristo así como a la cruz, una de las insignias más importantes y controvertidas de la época. El segundo se titula: “El simbolismo de las letras, los números y las figuras geométricas” y en él se detallan el uso y significado que adquirieron estos elementos al relacionarlos con atributos de la divinidad, de Cristo o de representaciones meta-terrenales. El tercero, “Símbolos tomados de la naturaleza”, junto con el cuarto, “Símbolos tomados del ambiente cultural” son de carácter eminentemente cosmológico y hacen referencia a la cristianización de símbolos tomados de elementos de los ámbitos celeste, terrestre, animal, mineral, gastronómico y de objetos de uso cotidiano. El capítulo quinto, “Episodios del Antiguo Testamento y su significado tipológico”, evidencia cómo los primeros seguidores de Jesús recurrieron a las escenas bíblicas de la Tanaj (lo que luego se conoció como Antiguo Testamento) entendiéndolas como símbolos de la salvación realizada por Cristo, prefigurada en la Antigua Alianza por patriarcas y profetas, cumplida a plenitud por su venida al mundo, continuada por la misión de la Iglesia y proyectada escatológicamente en el Reino de Dios definitivo. En el sexto apartado, “Episodios de la vida de Jesús y su importancia teológica”, se explica la comprensión de los relatos de la vida de Jesús que los proto-cristianos consideraban más significativos y el desarrollo e interpretación teológicos de su persona y actividad. El séptimo título, “Las figuras de la Iglesia y el simbolismo de los ritos litúrgicos y de los edificios de culto”, expone las imágenes con las cuales los cristianos fundamentaron su conciencia de miembros y constructores del Nuevo Pueblo de Dios convocado (*ekklesia*) por Cristo para vivir de la fe en su Señor y manifestarla públicamente mediante los dos sacramentos pilares de esa época: el bautismo y la eucaristía. Finalmente, el capítulo ocho, “Los símbolos escatológicos”, nos revela la tensión escatológica que constituye el acicate permanente del cristiano: activos y esforzados en este mundo con la esperanza de la definitiva realización personal y comunitaria en la vida futura con Dios en el Shabat eterno.

Este recorrido iconográfico nos presenta también a los principales ar-

tíficos del pensamiento teológico protocristiano. Circulan por el libro los nombres de los grandes padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, y de otros muchos apologetas y exégetas que moldearon la comprensión de la fe en Cristo. Además se evidencia cómo el proceso evolutivo de la teología cristiana ha estado expuesto a constantes procesos de contextualización, (in)culturización, apropiación y adaptación para hacerse entender exitosamente en el propio contexto sociocultural.

Se nos revela así cómo los símbolos cristianos primitivos son importantes no sólo por su inestimable valor artístico, sino sobre todo por su valor soteriológico y exegético. Soteriológico porque éstos fueron producidos y reproducidos para enseñar a los creyentes y no creyentes cómo toda la vida y el mensaje de Jesús de Nazareth estuvieron ordenados a la *salvación* y *liberación* de la humanidad; exegético porque explicitan las formas, no siempre exentas de luchas, imprecisiones o tergiversaciones, en que las primitivas comunidades *explicaron (ad extra)* y *se explicaron (ad intra)*, la comprensión del llamado *símbolo de la fe*, es decir, la formulación oficial de la adhesión y del reconocimiento de los misterios de Cristo como inspiración para creer y para vivir orientados escatológicamente.

Por ultimo, estos símbolos protocristianos, estéticos, combinables, adaptables, asequibles, sencillos, rayando a veces en una inefable simplicidad, cumplen también una función catequética y litúrgica que procura la comprensión intelectual, la apropiación afectiva y la legitimación social. En efecto, estos símbolos fueron diseñados para ayudar a aprender (nemotécnicamente) de manera precisa, profunda e incluso rápida, los fundamentos de la vida cristiana, para identificar entre sí a los grupos cristianos, para ayudarles a celebrar pluralmente su fe, y para distinguirse y legitimarse frente a otros grupos religiosos de la época.

Un libro altamente recomendable para comprender la evolución de la historia, la teología y el arte del cristianismo primitivo.

Javier Del Ángel De los Santos

Universidad Iberoamericana - México.

ENRIQUE R. MOROS, *La vida humana como trascendencia: metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona 2008; 413 pp. ISBN: 9788431325923.

Llega a nosotros una obra filosófica, cuyo trabajo exploratorio a través de la naturaleza humana, nos permite observar la totalidad del ser desde una perspectiva antropológica. El libro *La vida humana como trascendencia* de Don Enrique R. Moros es un mapa del hombre, trazado en coordenadas metafísicas: verdad y libertad, fruto de una labor de confrontación con diferentes perspectivas filosóficas que, en la metáfora con la que nos conduce el autor, son aquellos mapas trazados por antiguos exploradores que, de alguna manera, dejaron indicado el norte adecuado para continuar esa labor. Otros mapas, sin embargo, no plasmaron la totalidad de la realidad, tal vez porque se contentaron en reducir sus objetivos, destacando sólo aquellas características que veían a través de su pobre metodología. Es así que podemos decir que el libro comentado es la realización de una obra de exploración con la brújula adecuada: la Encíclica *Fides et Ratio* del Papa Juan Pablo II.

La vida humana como trascendencia presenta una estructura que penetra en la naturaleza del hombre y destaca su distinción sobre los demás seres existentes, precisamente en el mismo ámbito natural: la razón y, a partir de ella, descubre la alteridad que le rodea, su ser y el de los otros que debe ser otorgado por un Otro, que alimenta su deseo de saber y conocer, y le atrae a sí. Finalmente el descubrimiento de su razón y su deseo de saber le lleva a preguntarse por el sentido total de su vida. Estos tres movimientos se identifican con los tres capítulos del libro: el primero llamado “El Corazón del Hombre”, que es el terreno explorado; luego “El Deseo de Saber”, que es el ansia de alcanzar la verdad; y por último “¿Quién soy yo?”, la pregunta que revela el sentido de la vida.

Pero esta penetración en la naturaleza del hombre es realizada, por nuestro autor, en correspondencia a un soporte epistemológico, marcado por el deseo de seguir las pautas de la *Fides et Ratio*, para la filosofía: “es-

tablecer y mantener el realismo epistemológico”, única metodología que posibilita abarcar la totalidad del ser humano y explorar su corazón; “alcanzar un rango genuinamente metafísico”, condición de posibilidad de una aproximación realista al mundo y de evitar la caída en un monismo materialista que obstruya la alteridad y aniquile la verdad; y “redescubrir la dimensión sapiencial de esta disciplina”, una dimensión sapiencial que concluye en la contemplación de la Verdad, aquella contemplación a la que está llamada la naturaleza humana y que, sin embargo, aunque es natural, no puede alcanzar por sus propias fuerzas, sino solamente con la ayuda de la Verdad, que es Dios, Ser Personal que otorga la gracia. Por eso, como indica el autor, la última pregunta siempre será teológica. La satisfacción de las ansias humanas naturales solo tiene una respuesta sobrenatural.

En el capítulo final encontramos la clave de la unidad de la Verdad desde la perspectiva de la antropología: la fe y la razón no se encuentran en contraposición. La naturaleza humana puede alcanzar la verdad pero no puede llegar a poseerla totalmente, a menos que la Verdad conceda su ayuda. Y aún así, esto no es para el hombre la capacidad de abarcar lo infinito por su finitud, es más bien contemplar la grandeza de la Infinitud, de la Belleza, y del Bien, contenidos en la Verdad. Tampoco significa una reducción de la humanidad y su razón, es una ampliación del horizonte de la misma, para que alcance su plenitud.

La exploración llega a su fin. Se ha trazado el mapa antropológico realista con la guía de la Encíclica, y hemos descubierto el panorama que sólo se puede observar desde lo alto del vuelo. Ya podemos decir, con la misma frase con la que se inicia esta obra, que: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”, reflexión del Prólogo de la *Fides et Ratio* que impulsa a la apasionante lectura de la misma y del libro de Don Enrique Moros.

Martín Montoya Camacho

Universidad de Navarra - España.

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, 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 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

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 diciembre de 2011,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

