

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 2735-6345 online

ANALES DE TEOLOGÍA

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

Volumen 22.1

Primer semestre 2020



UCSC

ANALES DE TEOLOGÍA

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

ISSN 0717-4152 impreso

ISSN 0717-4152 online

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

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

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®),
a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite
2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com , www: http://www.atla.com

DIRECTOR

Dr. Manuel Gómez Mendoza

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

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

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

Dr. Eberhard Bons

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

Dr. Hernán Cardona

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

Dr. Antonio Castellano

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

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

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

Dr. Ricardo Ferrara

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

Dr. José-Román Flecha Andrés

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

Dr. Mario de França Miranda

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

Dr. Kamel Harire Seda

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

Dr. Víctor Martínez Morales

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

Dr. Diego Melo

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

Dr. Patricio Merino Beas

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

Dra. Lorena Miralles Maciá

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

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

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

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

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

Dirección

Anales de Teología

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile

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

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

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

ISSN 0717-4152 impreso
ISSN 0717-4152 online

ANALES DE TEOLOGÍA

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

Volumen 22.1

Primer semestre 2020



UCSC

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

ANALES DE TEOLOGÍA

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

Volumen 22.1

Primer semestre 2020

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Los excluidos, víctimas de la injusticia social en el oráculo contra Israel: una lectura de Amós 2, 6-8
The excluded, victims of social injustice in the oracle against Israel: a reading from Amos 2, 6-8
ELIANA MARÍA CALAO FLÓREZ..... 7-33
- Texto y profecía: El significado de la Biblia y el misterio de los profetas según Abraham Heschel
Text and prophecy: The meaning of the Bible and the mystery of the prophets according to Abraham Heschel
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ..... 35-56
- Pandemizar las relaciones de proximidad. Lucas 10, 25- 37 en la propuesta antropológica de Laín Entralgo
Pandemize relationships of proximity. Luke 10, 25-37 in the anthropological proposal of Laín Entralgo
JONNY ALEXANDER GARCÍA ECHEVERRI..... 57-82
- El Sacramento-Iglesia en los documentos del Concilio Vaticano II
The “Church-Sacrament” In The Second Vatican Council’s documents
CRISTIÁN SOTOMAYOR-LARRAÍN 83-108
- Los pronunciamientos del episcopado chileno en los años de la dictadura militar, 1973-1990
The pronouncements of the Chilean episcopate in the years of the military dictatorship, 1973-1990
SERGIO SILVA GATICA..... 109-133
- COVID-19: Hacia un camino de conversión integral del ser humano
COVID-19: towards a path of integral conversion of the human being
HERNÁN YESID RIVERA ROBERTO..... 135-151

NOTAS

La risa de Sara o Isaac-El humor de Dios. Perspectivas antropológico-fundamentales en torno al humor como espacio de vida en el ciclo de Abraham

The laugh of Sara or Isaac-The humor of God anthropological-fundamental perspectives around humor as a space of life in the cycle of Abraham

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 153-162

Vivir en multitud: la recepción de la filosofía política tomista en Jacques Maritain

Living in a multitude: the reception of thomist political philosophy in Jacques Maritain

LUIS ARÁNGUIZ KAHN 163-176

RESEÑAS

P. Uribe Ulloa, *La escucha de la Palabra. Una Introducción actual a la Biblia*, Editorial del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, Bogotá DC (Colombia), 2020. ISBN 978-958-625-846-3

JUAN CARLOS INOSTROZA..... 177-179

LOS EXCLUIDOS, VÍCTIMAS DE LA INJUSTICIA SOCIAL EN EL ORÁCULO CONTRA ISRAEL: UNA LECTURA DE AMÓS 2, 6-8

THE EXCLUDED, VICTIMS OF SOCIAL INJUSTICE IN THE
ORACLE AGAINST ISRAEL: A READING FROM AMOS 2, 6-8

Eliana María Calao Flórez¹

Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia
ORCID: 0000-0002-1161-2593

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.01.001>

Recibido: 21.09.2020
Aceptado: 15.12.2020

Resumen

La exclusión social es un concepto que integra pobreza y marginación. Condiciones presentes en el ambiente social donde surgió la profecía de Amós y en el mundo actual. En el Oráculo contra Israel, el profeta denuncia injusticias que afectan a el *justo*, el *necesitado*, los *pobres*, los *oprimidos* y la *muchacha*, en el marco de dinámicas de poder generadas por la marcada desigualdad del próspero Reino del Norte del siglo VIII a.C. Las víctimas de los opresores son el centro de la denuncia del profeta en Am 2, 6-8. En este artículo se propone una lectura del texto a partir de un acercamiento retórico, que pone el foco de atención en las víctimas de las injusticias que el profeta condena, los excluidos.

Palabras clave: Amós, profeta, víctimas, exclusión social.

Abstract

Social exclusion is a concept that integrates poverty and marginalization. Conditions present in the social environment where the prophecy of Amos arose and in today's world. In the Oracle against Israel, the prophet denounces injustices that affect the *just*, the *needy*, the *poor*, the *oppressed* and the *girl*, within the framework of power dynamics generated by the marked inequality of the prosperous Northern Kingdom of the VIII century B.C. The victims of the oppressors are at the center of the prophet's denunciation in Am 2, 6-8. This article proposes a reading of the text based on a rhetorical analysis, which focuses on the victims of the injustices that the prophet condemns, the excluded.

Keywords: Amos, prophet, victims, social exclusion.

¹ Odontóloga, Universidad de Cartagena; Especialista en Ortodoncia, Universidad de Antioquia; Magister en Teología por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia. Correo electrónico: eliana.calao@upb.edu.co

Introducción

La exclusión es un tema de ayer y de hoy. Cada día crecen las poblaciones que sufren marginación en el mundo, en nuestra sociedad posmoderna y globalizada ya se habla de exclusión mundial y de expulsados². La exclusión social es un concepto que integra dos vocablos: pobreza y marginación³. Un cúmulo de desventajas con relación a recursos materiales, participación social y económica, y capacidad de crecimiento⁴. La exclusión describe un estado en el cual los individuos son incapaces de participar en actividades ya sea económicas, políticas, sociales y culturales (incluidas las religiosas) a un nivel que sea considerado normalmente aceptable. Incluye la carencia de recursos materiales, de ingresos para subsidiar sus necesidades, de acceso a vivienda, educación, salud; y también la falta de oportunidad para la participación social y política, poder de voz y voto⁵.

Se podría decir que la exclusión se genera en el marco de dinámicas de poder. Foucault sostiene que el poder se materializa en las relaciones, existe cuando es ejercido por “unos” sobre “otros”⁶. El profeta Amós alza la voz en una sociedad, injusta, desigual, con exclusión, con oprimidos y opresores. En el oráculo contra Israel –cuestión de este artículo– se hace manifiesta la denuncia del profeta, que se posiciona del lado de los oprimidos que viven subyugados bajo el poder de los opresores.

1. Amós, el profeta

Casi todos los estudiosos sitúan la actividad profética de Amós entre los años 760 y 750 a. C. en el territorio de Israel, durante el reinado de Jeroboán II (783-743, cf. 2 R 14, 23)⁷. Se conocen pocos datos sobre la vida

² Cf. S. SASSEN, “El lenguaje de la expulsión”, disponible en: <http://www.sipermiso.info/textos/el-lenguaje-de-la-expulsión>. Citado 5 febrero 2015. Para profundizar Cf., S. SASSEN, *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*, Katz Editores, Buenos Aires 2015.

³ Cf. M. J. RUBIO – S. MONTEROS, *La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención*, CCS, Madrid 2002, 22.

⁴ Cf. R. LABONTE – A. HADI – X. KAUFFMAN, “Indicator of Social Exclusion and Inclusion: A Critical and Comparative Analysis of Literature”, *Working Paper 2/8* (2011) 1.

⁵ Cf. R. LABONTE – A. HADI – X. KAUFFMAN, “Indicator of Social Exclusion...”, 1.

⁶ Cf. M. FOUCAULT, *El poder: cuatro conferencias*, UNAM, Ciudad de México 1989, 25, 28.

⁷ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres de la Tierra: La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, 87-88; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas. CB 64*, Verbo Divino, Estella 1989, 5; S. HERRMANN, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 287; L. MONLOUBOU, *Los profetas del Antiguo Testamento. CB 43*, Verbo Divino, Estella 1987, 15; S. COHEN, “The Political Background of the Words of Amos” *HUCA* 36 (1965), 157. Aunque los

de Amós, su lugar de origen es Técoa, un pueblo pequeño ubicado 17 kilómetros al sur de Jerusalén⁸, un profeta procedente de Judá que desarrolla su ministerio en el Reino del Norte. Su oficio: pastor (רֹבֵא) como lo presenta el título de libro, o pastor y cultivador de sicomoros (סִימֹרֹת מִיְהִרָשָׁי) como él mismo se considera (7,14). En todo caso un laico o seglar que no se define a sí mismo como profeta⁹. Se infiere que debió viajar frecuentemente y por tanto conocer e informarse de los acontecimientos de la región, ya que la compraventa de las ovejas y el cultivo de sicomoros se hacían en el Mar Muerto y en Sefelá¹⁰. No hay consenso sobre el estatus social de Amós, mientras algunos lo consideran propietario de sus ovejas y dueño de plantaciones de higuera, por tanto, rico o con solvencia económica¹¹; otros lo consideran el cuidador de las ovejas (de clase humilde y pobre), no el dueño¹². La cuestión es de importancia, ya que “si Amós era un hombre rico no podía acusársele de defender intereses

estudiosos coinciden en que Jeroboán II gobernó alrededor de 40 años, difieren un poco en la cronología, así: Cohen 784-744; Bright 786-746; Haran 789-7 a 748-7; Finkelstein y Silberman 788-747, Liverani 783-743; Itach 788-748. Cf. S. COHEN, “The Political Background...”, 153; J. BRIGHT, *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 341; I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica al antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, Madrid 2003, 186; M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2005, 127; G. ITACH, “The Kingdom of Israel in the Eighth Century: From a Regional Power to Assyrian Provinces”, en: Z. I. FARMER – J. L. WRIGHT (eds.), *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, SBL Press, Atlanta 2018, 58.

⁸ Aunque Asurmendi dice que Técoa estaba localizada a 10 km al sur de Jerusalén y a 7 km al sureste de Belén, cf. J. M. ASURMENDI, *El profetismo. Desde sus orígenes hasta la época moderna*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1987, 33.

⁹ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87; L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid 1980, 952; H. W. WOLFF, *La hora de Amós*, Sígueme, Salamanca 1984, 18, 32; J. M. ASURMENDI, *El profetismo...*, 33; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 10. Para el tema de la ocupación de Amós: R. C. STEINER, *Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba. A Study of Amos' Occupations*. CBQMS 36, CBA, Washington 2003.

¹⁰ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 953.

¹¹ “El término *noqed* (רֹבֵא), que sólo aparece aquí y en 2R 3,4, es aplicado al rey Meša de Moab, «que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros». Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario con más de lo preciso para vivir”. En esta línea Sicre cita a la Misná, Neher, Kapelrud, Monloubou, Randellini, Wolff, Rudolph, Vesco, Soggin. Wolff dice que es un hombre con una “firme y lucrativa ocupación de ganadero” (Cf. H. W. WOLFF, *La hora de Amós*, 19). Cazelles y Vesco elevan al profeta a un rango oficial, considerándolo un alto funcionario de la corte de Osías. Wilson considera probable que fuese “miembro de la clase alta judía, si es que no era de hecho parte de la organización (establishment) política o religiosa de Jerusalén”. Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87.

¹² Cf. Van Hoonacker, Osty, Steinmann, Rinaldi, García Trapiello citados por J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87.

personales cuando condenaba la injusticia” social; pero la verdad es que no se tiene certeza sobre esto¹³. Al respecto es interesante citar el punto de vista de Giles, quien afirma que desde una perspectiva sociológica el libro de Amós divide a los personajes participantes en dos grandes grupos: los oprimidos y los opresores, y que el profeta al identificarse a sí mismo como un productor y trabajador es un interlocutor acreditado para hablar en nombre de estos últimos¹⁴.

No se conocen más datos sobre Amós y su actividad, aunque algunos autores conjeturan ciertas características. Por ejemplo, Wolff se aventura a decir que era joven, lo deduce por la “dureza y concisión de su lenguaje”. Tampoco se conoce la duración de su actividad profética, Morgenstern afirma que solo fue de unos “veinte o treinta minutos”¹⁵, Beaucamp dice que fue “un corto incidente”¹⁶; Sicre y Schökel apuestan por unos pocos meses de profecía en Samaría, Guilgal y Betel¹⁷.

2. El ambiente social de la profecía de Amós: la prosperidad del Reino del Norte

Conviene contextualizar la profecía de Amós en el entorno social, económico y político del Reino del Norte durante el mandato de Jeroboán II, ya que el consenso de los estudiosos sitúa su actividad profética a finales de este período¹⁸. Para una aproximación a ese contexto se empieza citando a Cohen:

Entre los años 806 y 782, sube al trono de Asiria el rey Adad Nirari III, quien hace una serie de campañas en el occidente. El protectorado de Asiria fue re-extendido sobre Israel y la mayoría de los estados vecinos. El rey ataca Damasco, derrota a Siria y es sometida a tributo. En este escenario se dio la oportunidad de Israel y el rey Joás (padre de Jeroboán II) gana tres batallas y recupera algunas ciudades que Israel había perdido con los arameos (cf. 2 Re 13,25). El comienzo del reinado de Jeroboán II está dentro de este período y como Siria era incapaz de

¹³ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87.

¹⁴ Cf. T. GILES, “A Note on the Vocation of Amos in 7:14”, *JBL* 111/4 (1992) 690, 692.

¹⁵ Citados en J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87; L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 951.

¹⁶ Cf. E. BEAUCAMP, *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*, Verbo Divino, Estella 1988, 37.

¹⁷ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 87; L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 953. Morgenstern argumenta que las palabras de Amós hacen parte de un único discurso el día del Año Nuevo. Cf. S. COHEN “The Political Background...”, 153. En el texto solo se menciona un lugar: Betel, Cf. J. M. ASURMENDI, *El profetismo...*, 33.

¹⁸ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 88; J. PIXLEY, *Historia de Israel vista desde los pobres*, Edicay, Quito 1993, 49.

pelear en dos frentes, el rey de Israel puede restaurar los antiguos límites de los días prósperos de Israel¹⁹.

En el siglo VIII a.C. Israel se convirtió entonces en uno de los reinos más poderosos del Oriente Próximo; con docenas de ciudades, cientos de villas y granjas. Hay un crecimiento demográfico y económico, con una sociedad heterogénea²⁰ y estratificada; y un sistema administrativo complejo²¹.

Los hallazgos arqueológicos han confirmado que este período fue de expansión territorial y poderío militar²², fue probablemente “el más próspero de la historia del Reino del Norte”²³. Se caracterizó por el comercio, el florecimiento de industrias como la del tejido y la del tinte²⁴, el desarrollo de la agricultura con viñedos y olivares, el auge en la construcción de edificios espléndidos con marfil incrustado y murallas sólidas²⁵; la población alcanzó su mayor densidad²⁶ con muchas ciudades

¹⁹ S. COHEN, “The Political Background...”, 157. Para profundizar en el contexto social de la profecía de Amós: S. COHEN, “The Political Background...”, 153-160; M. HARAN, “The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash”, *VT* 17/ 3 (1967), 266-297; J. GARCÍA TRAPIELLO, “Situación histórica del profeta Amós”, *EstBíbl* 26 (1967), 247-274.

²⁰ Existía diversidad en la población: israelitas, cananitas y otros grupos étnicos. Cf. G. ITACH, “The Kingdom...”, 64;

²¹ Cf. G. ITACH, “The Kingdom...”, 57. La inscripción 63 del óstraca de Samaría (los estudiosos lo datan entre la segunda mitad del siglo IX y la primera mitad del siglo VIII a.C) encontrado en el complejo real de esa ciudad, demuestra que el vino y el aceite que eran traídos de las zonas rurales se almacenaban en Samaría. Esto reflejaría un complejo sistema administrativo, quizás con alguna clase de impuestos. Cf. A. Faust, *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II*, Eisenbrauns, Winona Lake 2012, 193; G. ITACH, “The Kingdom...”, 63; Cf. I. FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, SBL, Atlanta 2013, 132.

²² Cf. Haran habla de una tremenda expansión territorial producto de las victorias militares de Jeroboán II resaltadas en el libro de los Reyes (cf. 2 R 14,23-29), construyendo un imperio comparable con el de David y Salomón, cf. M. HARAN, “The Rise and Decline...”, 266. Asurmendi se refiere a la recuperación de los territorios de la Transjordania, Cf. J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 5. Alonso Schökel dice que Jeroboán II extendió el territorio de Israel desde Jamat hasta el Mar Muerto, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 951. Finkelstein afirma que recuperó los territorios Omridas en el norte de la transjordania, que incluían Gilead y la meseta de Ramot, cf. I. FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom...*, 131. Itach menciona que durante este tiempo el Reino de Israel tenía una extensión territorial de casi tres veces la de Judá y además acceso al mar. Cf. G. ITACH, “The Kingdom...”, 58.

²³ J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 5.

²⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 952.

²⁵ Cf. Durante el reinado de Jeroboán II se realiza la construcción del sistema de captación de agua y los dos grandes complejos de caballerías en Megiddo; trabajos de construcción en Jazor y una sólida muralla en Guézer (puesto estratégico fronterizo). Cf. I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada...*, 196.

²⁶ Finkelstein y Silberman basados en un cálculo demográfico combinado con

desbordando las murallas²⁷. Pero las riquezas estaban repartidas de manera desigual, la opulencia y el bienestar de unos, escondían la pobreza de otros y la descomposición social²⁸.

Las excavaciones de Tell el Farah (Tirsá) muestran que en los siglos X y IX todas las casas estaban construidas con la misma planta: no se pueden distinguir ricos y pobres. Pero a finales del siglo IX y en el siglo VIII aparece un contraste entre un barrio pobre y las casas ricas, bien construidas con piedra tallada, con un muro para separarlas del resto de la ciudad²⁹.

Herrmann afirma que en este período “a la ordenación económica basada primitivamente en los pegujaleros se sobrepuso una creciente gran propiedad, un latifundismo, que se fue preparando merced al apoyo de los reyes”³⁰. En ese contexto, los campesinos y pequeños agricultores estaban sometidos a los prestamistas y acreedores, esto los exponía a deudas que incluso podían llevarlos a la esclavitud; todo esto bajo la mirada complaciente del Estado³¹. Las palabras de Amós nacen con ese telón de fondo: desigualdad económica y social e injusticia. Al respecto, Sicre afirma:

El libro de Amós confirma este lujo y progreso, acompañado, por lo demás, de numerosas injusticias, agudos contrastes entre ricos y pobres, corrupción del derecho, fraudes en el comercio, etc. También la religión está, en opinión de Amós, totalmente deformada; sólo sirve

datos arqueológicos y etnográficos se “atreven a afirmar” que la población del Reino del Norte en el siglo VIII (incluyendo el territorio transjordano) rondaba los 350000 habitantes; la de Judea aproximadamente 100000 habitantes; y para los estados transjordanos de Amón y Moab –en conjunto– estimaban un tercio de la población del Reino Septentrional. Cf. I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada...*, 195. La estimación que hace Livarani es de 250000 habitantes, en el Reino del Norte, aunque dice que quizás sea “demasiado prudente”, cf. M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia*, 145.

²⁷ Cf. J. BRIGHT, *La historia de Israel*, 343; I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada...*, 194; J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 88. “Los famosos óstraca de Samaría –una colección de sesenta y tres fragmentos de cerámica escritos en hebreo con tinta y que se remontan, probablemente a la época de Jeroboán II– anotan cargamentos de aceite y vino enviados a la capital desde las aldeas de los alrededores de Samaría”. Cf. I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *La Biblia desenterrada...*, 194.

²⁸ Cf. J. A. SOGGIN, *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclé de Brouwer, Bilbao 1997, 281; L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 952.

²⁹ Cf. D. NOËL, *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá. CB 109*, Verbo Divino, Estella 2002, 38. Para más información al respecto se remite a: R. DE VAUX, “Tel el Far’ah” en: E. STERN (ed.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, 1297-1302.

³⁰ S. HERRMANN, *Historia de Israel...*, 303.

³¹ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 954.

para tranquilizar la conciencia, fomentando la seguridad y el complejo de superioridad con respecto a los otros pueblos. La alianza con Dios se había convertido en letra muerta, recordada en el culto, pero sin influjo en la vida diaria³².

En medio de la prosperidad y riqueza de algunos, paralela a la pobreza y marginación de muchos, crecía un estado de descomposición social, moral y religiosa, leído como trasfondo y motivo de las palabras de denuncia del profeta. Para referirse a esa situación Bright acuña la expresión “la enfermedad de Israel”, que él describe como el padecimiento de una sociedad marcada por “odiosas injusticias y un brutal contraste entre extremos de riqueza y de pobreza”³³.

El autor deuteronomista juzga el reinado de Jeroboán II con las siguientes palabras: hizo lo que Yahvé detesta” (cf. 2 R 14,24), la voz del profeta es la voz de Dios. En palabras de Ravasi la denuncia de Amós resuena en la “atmósfera soñolienta y consumista” de Israel, y “cae como una señal de guerra”; delata con “franqueza, independencia y vehemencia la vida cómoda de una sociedad explotadora”³⁴.

En ese contexto de expansión territorial, prosperidad económica, estabilidad política, marcadas desigualdades e injusticias sociales, y corrupción religiosa surge el primer profeta con obra escrita: Amós³⁵.

3. El oráculo contra Israel (Am, 2,6-16)

El oráculo contra Israel (Am 2, 6-16) hace parte de una unidad literaria más grande que se conoce como los “Oráculos contra las naciones” (Am 1,3-2,16)³⁶. Un oráculo contra las naciones es un género literario usualmente empleado en los escritos proféticos³⁷, y generalmente está compuesto de estipulaciones, condenas, castigo y maldiciones³⁸. El oráculo contra Israel comprende el capítulo 2 desde el versículo 6 hasta el 16. Está precedido por una serie de siete oráculos: seis contra naciones extranjeras (cercanas a Israel) y el séptimo contra Judá.

³² J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 88.

³³ J. BRIGHT, *La historia de Israel*, 344.

³⁴ G. RAVASI, *Los Profetas*, Paulinas, Bogotá 1989, 32.

³⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 952.

³⁶ Cf. P. NOBLE, “The Literary Structure of Amos”, *JBL* 114/2 (1995) 209-226.

³⁷ Cf. Is 13-23; Jr 46-51; Ez 25-32; So 2; Ab 1-6; Na 2,14-3, 4; Ha 2,6-17; 3, 7-15.

³⁸ F. Y. MAMAHT – P. M. VENTER, “Oracle Against Israel’s Social Injustices: A Rhetorical Analysis of Amos 2:6-8”, *HTS Theological Studies* 66/ 1 (2010) 1; J. H. HAYES, “The Usage of Oracles Against the Foreign Nations in Ancient Israel”, *JBL* 87/1 (1968) 91.

Los oráculos de Amós 1-2 comparten la misma estructura, comienzan con la fórmula profética del mensajero³⁹: “Esto dice el Señor” (כֹּה אָמַר יְהוָה); seguida por la acusación genérica, que se enuncia con la repetición de un proverbio numérico y la afirmación de irrevocabilidad: “por tres crímenes de (...)”⁴⁰ y por cuatro, no lo revocaré”⁴¹; sigue con la amenaza de castigo, y finaliza con la fórmula conclusiva de confirmación divina⁴².

El oráculo contra Israel se diferencia de los anteriores porque la acusación adquiere un desarrollo más amplio⁴³, la lista de pecados es más larga que en los precedentes, sólo el oráculo contra Israel desarrolla de manera precisa la secuencia numérica 3/4 (los otros solo enuncian uno o dos pecados)⁴⁴; se denuncian las injusticias sociales, el pecado de Israel (2,6-8); además se citan las acciones salvíficas de YHWH en favor de su pueblo a través de la historia, y su rechazo a las acciones de los israelitas (2,9-12); y por último, el castigo es enunciado con una profecía de desastre que concluye con la fórmula יהוה! נִגְזַר, *oráculo/declaración de YHWH*,

³⁹ Indica que el mensaje del profeta viene de Dios. Cf. J. E. COOK, *Hear, O Heavens and Listen, O Earth. A Introduction to the Prophets*, Liturgical Press, Collegeville 2005, 17.

⁴⁰ En orden de aparición los oráculos de Amós (1-2) son en contra de los siguientes pueblos: Damasco (1,3-5), Gaza y Filistea (1, 6-8), Tiro y Fenicia (1, 9-10), Edom (1, 11-12), Amón (1, 13-15), Moab (2,1-3), Judá (2,4-5) e Israel (2, 6-16).

⁴¹ La fórmula 3/4 es un recurso retórico atestiguado en el antiguo oriente próximo, que tiene un efecto nemotécnico en los oyentes, indica una decisión cuidadosamente considerada por YHWH y que no cambiará. No hay consenso entre los estudiosos sobre el significado de la fórmula, algunos dicen que se refiere a un número indefinido (aproximado); otros argumentan que significa 4 (3+1= 4); y por último otros afirman que indica 7 (3+4=7). Esta última interpretación parece ser la más plausible en el Oráculo contra Israel. cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings of Amos. A contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics” (Tesis doctoral, Universidad de Munich, 2012), 18; M. WEISS, “The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2: A Re-Examination”, *JBL* 86/4 (1967) 476-423. Es muy utilizada en la literatura sapiencial, Cf. Pr 30, 15b.18.21.29; Si 26, 5; Cf. J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 13.

⁴² TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”. 14; J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 90-91. La fórmula de conclusión divina presenta variaciones: no aparece en los oráculos contra Tiro y Fenicia, Edom y Judá; en los oráculos contra Damasco, Gaza y Filistea es יהוה! כֹּה אָמַר יְהוָה; (así dice YHWH) en los oráculos contra Moab y Amón es יהוה! אָמַר יְהוָה (dice YHWH); por último, en el oráculo contra Israel es יהוה! נִגְזַר (oráculo/declaración de YHWH). Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁴³ J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 102; P. BOVATI – R. MEYNET, *Il libro del profeta Amos*, Dehoniane, Roma 1995, 42.

⁴⁴ El profeta se refiere a la suma (siete) que indica la plenitud del pecado de Israel, cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 103; G. RAVASI, *Los profetas*, 35. Aunque en el versículo 12 se hace otra acusación, lo cual sumaría un total de 8 pecados, cf. J. H. HAYES, “Amos’s Oracles Against the Nations (1:2-2,16)”, *Review and Expositor* 92/2 (1995) 163.

(2,13-16)⁴⁵. Una estrategia retórica donde los primeros oráculos preparan el mensaje contra las injusticias sociales de Israel. Se podría decir que el octavo oráculo es el “clímax” de las denuncias proféticas de Amós contra las naciones⁴⁶.

Con sus palabras, el profeta revela la transgresión de la Alianza en el ejercicio de la justicia social, parte esencial del pacto en el Sinaí. Amós denuncia la injusticia que conduce a la opresión de las víctimas “en cuatro escenarios: en el tribunal, en la vida social, en la familia y en el culto”⁴⁷. Las víctimas de los opresores son el centro de la denuncia de Amós en el oráculo contra Israel, al profeta “le duele sobre todo la situación de los marginados sociales”⁴⁸. La primera parte del oráculo (Am 2, 6-8) contiene el catálogo de las siete transgresiones de Israel. En este artículo se abordará dicho texto poniendo el foco de atención en las víctimas de los opresores.

El texto (Am 2,6-8)⁴⁹

⁴⁵ Cf. J. H. HAYES, “Amos’s Oracles...”, 163; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 19; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 12. G. EIDEVALL, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven 2017, 113; F. Y. MAMAHT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 2. Sicre advierte una inversión en la cronología: primero se menciona la conquista de la tierra prometida y luego la salida de Egipto, cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 104.

⁴⁶ H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos. Supplements to VT XXXIV*, E.J. Brill, Leiden 1984, 14; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 19; S. PONGUTÁ HURTADO, “El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,5-16”, *Theologica Xaveriana* 62/174 (2012) 457.

⁴⁷ S. Amsler citado en J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 103.

⁴⁸ J. L. SICRE, *Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Cristiandad, Madrid 1986, 70.

⁴⁹ Traducción propia del inglés, artículo de F. Y. MAMAHT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”.

VS	TRADUCCIÓN	TEXTO
6 a.	Así dice YHWH:	כֹּה אָמַר יְהוָה
b.	Por tres crímenes (pecados) de Israel	עַל-שְׁלוֹשָׁה פְּשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל
c.	y por cuatro no lo revocaré (el castigo)	וְעַל-אַרְבָּעָה לֹא אֲשַׁבֵּנוּ
d.	Porque venden al justo por plata (dinero)	עַל-מְכָרָם בְּכֶסֶף צְדִיק
e.	y a el necesitado por (causa de) un par de sandalias	וְאֲבִיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים
7 a.	los que pisotean la cabeza de los pobres en el polvo de la tierra	הַשְׂאֵפִים עַל-עַפְרֵי אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דָּלִים
b.	y desvían del camino a los oprimidos	וְדָרְךְ עֲגוּם יִטּוּ
c.	y un hombre y su padre van a la muchacha	וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל-הַנְּעִרָה
d.	de modo que profanan la santidad de mi nombre.	לְמַעַן חָלַל אֶת-שֵׁם קְדֹשִׁי :
8 a.	Y sobre ropas empeñadas	וְעַל-בְּגָדִים חֲבָלִים יִטּוּ
b.	se echan junto a todo altar	אֶצֶל כָּל-מִזְבֵּחַ ֹ
c.	y beben vino de multados (pago de multas) en casa de sus dioses	וַיִּין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם :

Tabla 1. Las 12 unidades literarias de Am 2,6-8⁵⁰.

El texto es una subunidad que se conoce como “la acusación” (Am 2,6-8)⁵¹ y que hace parte de una unidad más grande: “el oráculo contra Israel” (Am 2,6-16). Está constituido por 12 unidades literarias, las tres primeras (como ya se señaló), contienen la fórmula profética del mensajero, seguida por la repetición de un proverbio numérico con la afirmación de irrevocabilidad; y las restantes contienen las transgresiones de Israel, los cargos por las cuales YHWH a través del profeta los acusa (ver tabla 1).

⁵⁰ Tomada de: F. Y. MAMAHIT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 1.

⁵¹ Esta sección no constituye una subunidad completa, ya que el tema del vino sigue siendo abordado en el versículo 12 de la siguiente subunidad, Cf. F. Y. MAMAHIT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 2.

En el análisis retórico del texto que hacen Mamahit y Venter, proponen estructurar las transgresiones de Israel así: las cuatro primeras en una estrofa que canta las categorías de las personas maltratadas y discriminadas, y las cinco restantes hacen referencia a la profanación del culto⁵². Esa configuración variaría si se considera a נַעֲרָה (la muchacha) como víctima de abuso, en ese orden de ideas la quinta unidad literaria haría parte de la primera categoría. Las personas maltratadas, oprimidas, discriminadas, excluidas tienen un papel protagónico en las denuncias de Amós, el profeta habla “por y a favor” de ellos; pero ¿quiénes son?

A partir de un acercamiento retórico, que se centra en las víctimas de las injusticias que el profeta condena, se propone una lectura del texto que pretende responder esa pregunta y acercarse a las dinámicas de exclusión y marginación que viven los protagonistas de las denuncias de Amós en la sociedad próspera y desigual de Israel en el siglo VIII a.C.

4. Las víctimas

צַדִּיק

על-מכרם בַּפֶּסֶד צַדִּיק

Porque venden al justo por dinero

La construcción gramatical incluye: el verbo מכר (*vender*) en qal infinitivo constructo con sufijo en 3 m p, y la preposición על (*porque*) que le da sentido de causalidad, el objeto directo de la acción que es el צַדִּיק y el complemento indirecto פֶּסֶד (*plata*)⁵³.

La palabra צַדִּיק es un adjetivo singular que el autor usa para nombrar a la primera víctima. En el lenguaje bíblico puede estar asociado con Dios y con los seres humanos, específicamente con sus acciones⁵⁴. Aparece 2 veces en el libro (Am 2,6; 5,12)⁵⁵, los estudiosos generalmente lo traducen como *justo, honrado, recto, honesto, correcto, acertado, atinado, inocente, que tiene razón*⁵⁶. Deriva de la raíz semítica צדק que aparece 523

⁵² Cf. F. Y. MAMAHIT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 4.

⁵³ Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press, Waco 2008, 56; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 19.

⁵⁴ Cf. B. JOHNSON, “צדק”, en: G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN -H. J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament. XII*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/ Cambridge 2003, 257.

⁵⁵ Nótese que en la denuncia de Amós tanto en 2,6 como en 5, 15 el צַדִּיק está acompañado del אֲבִיוֹן. Cf. K. ELLIGER – W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

⁵⁶ “צַדִּיק” aparece 206 veces en el hebreo bíblico, Cf. D. J. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew.VII*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, 75; Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Hebreo-Español*, Trotta, 1999, 631; Cf. J. VÁSQUEZ ALLEGUE,

veces en la Biblia Hebrea (sin contar los nombres propios) y significa *ser fiel* a la comunidad, *ser saludable*⁵⁷. En el AT el adjetivo קִיָּץ designa al *ciudadano íntegro*⁵⁸.

Según Vadackumkara el alcance semántico del vocablo קִיָּץ, referido al ser humano en el mundo bíblico, se debe entender bajo estas dos perspectivas:

1. En un sentido moral קִיָּץ es alguien que lleva una vida de acuerdo a la voluntad de Dios, algo que se espera que hagan todos los israelitas. Por ejemplo Noé (cf. Gn 6,9; 7,1) “era un hombre recto que caminaba con Dios”. En Ml 3,18 el קִיָּץ es “uno que sirve a Dios”; en Os 14,10 se refiere a quien anda en el camino de YHWH.

2. El segundo sentido semántico de קִיָּץ es: recto o inocente en el contexto de un juicio (cf. Ex 23,7; Dt 16,19; 25,1; Sal 94,21; Pr 18,17; Is 5,23; 29,21; 45,21). Aquí el término significa inocente, o una persona honesta condenada injustamente⁵⁹.

Este segundo significado parece ser el que está implicado en el inicio del versículo 6 de Amós. La acusación concierne a la injusticia legal y a los jueces, que son incapaces de proteger al inocente de sus acreedores o peor aún son cómplices de éstos. Wellhausen afirma que: “la expresión קִיָּץ en Am 2,6 tiene un significado jurídico, se trata del *inocente* condenado por jueces corruptos; que venden los derechos del recto por dinero contaminado”⁶⁰. Estudiosos modernos argumentan que ese significado no es absoluto y que necesariamente no está limitado a la esfera judicial⁶¹. Se puede referir a las deudas de esclavitud⁶² que imponían los acreedores⁶³ con la complacencia de jueces injustos. La *plata* קֶדֶשׁ o el dinero puede representar: una deuda, el precio de un esclavo o un soborno⁶⁴.

Entonces, teniendo en cuenta lo expuesto existen tres posibilidades: el קִיָּץ es vendido como esclavo por dinero, es vendido como esclavo para pagar una deuda, o metafóricamente es vendido en el tribunal por jueces

Diccionario bíblico Hebreo-Español / Español-Hebreo, Verbo Divino, Estella 2002, 189.

⁵⁷ Cf. K. KOCH, “קִיָּץ”, en: E. JENNI, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. II*, Cristiandad, Madrid 1985, 644, 639. Para más información sobre la raíz y su uso consultar la misma fuente, páginas 639-668.

⁵⁸ Cf. K. KOCH, “קִיָּץ”, 646.

⁵⁹ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 20.

⁶⁰ Wellhausen, en: TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 20-21.

⁶¹ Meynet, en: TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 21.

⁶² Para lo referente a deudas de esclavitud en Israel: G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

⁶³ Sicre afirma que “los culpables son los acreedores que para recuperar el dinero prestado o invertido (קֶדֶשׁ) venden como esclavos a una persona cuya única culpa es no poder devolver la deuda”. Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 105.

⁶⁴ Cf. F. Y. MAMA HIT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 6.

corruptos⁶⁵. YHWH condena cualquiera de estas tres probabilidades. A través del profeta critica la esclavitud por deudas, condena que las personas sean tratadas como mercancías, y/o el soborno a los jueces⁶⁶.

Amós, en la primera acusación, desafía la administración de justicia: “*Porque venden al justo por plata (dinero)*”. El sujeto del verbo vender es Israel, el oráculo está dirigido a esa nación, aunque no se especifica quienes son los directos responsables, se presume que es un grupo de israelitas, es decir pueden ser los jueces, o los acreedores de la deuda; o en un sentido más amplio la sociedad israelita de la época. Amós denuncia una injusticia, y sea cual sea el perpetrador de la ofensa, está oprimiendo al *inocente*, al *justo*, al *recto*, a un *ciudadano íntegro* de la comunidad. El uso inapropiado del dinero oprime al *יְצַדִּיק* hasta el punto de ser vendido, esta situación es la que denuncia YHWH a través del profeta.

אָבִיּוֹן

וְאָבִיּוֹן בְּעִבּוּר נְעָלִים

Y a el **necesitado** por (causa de) un par de sandalias

La segunda víctima del oráculo hace parte de la misma acusación (v. 6), el objeto directo de la acción verbal *מָכַר* (*vender*) es *אָבִיּוֹן* (en paralelo con *יְצַדִּיק*)⁶⁷ precedido por la conjunción copulativa וְ (*y*); seguido por la frase preposicional *בְּעִבּוּר נְעָלִים* (*por {causa de} un par de sandalias*) que funciona como complemento indirecto⁶⁸. La frase comparte el mismo verbo (*מָכַר*) y el mismo sujeto, lo que cambia es el objeto, que ahora es el *necesitado*⁶⁹.

Para designar a la víctima de la denuncia se usa el vocablo *אָבִיּוֹן*, un adjetivo singular que deriva de la raíz *אבה* (*carecer, necesitar*)⁷⁰, los estudiosos lo traducen como *necesitado, pobre, necesitado, desvalido, indigente, desamparado, menesteroso*⁷¹. Tiene 61 ocurrencias en la Biblia Hebrea; 5 de ellas en el libro de Amós (2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6)⁷². Hace parte del grupo de palabras que se usan en el AT para designar a personas socialmente débiles y pobres, además puede tener una connotación religiosa: el orante se presenta ante YHWH como el *pobre* y el

⁶⁵ D. A. GARRET, *Amos: A Handbook...*, 57.

⁶⁶ Cf. H. W. WOLFF, *La hora de Amós*, Sígueme, Salamanca 1984, 59.

⁶⁷ El paralelismo entre el *אָבִיּוֹן* y el *יְצַדִּיק* también se observa en Amós 5,12. Cf. K. ELLIGER – W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁶⁸ D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 57.

⁶⁹ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 21.

⁷⁰ Cf. G. J. BOTTERWECK, “אָבִיּוֹן”, en: G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament. I*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/ Cambridge 1974, 27-28.

⁷¹ Cf. D. J. CLINES, “אָבִיּוֹן”, 104; L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario...*, 27; J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico...*, 19.

⁷² En singular: 2,6; 8,4.6; en plural: 4,1; 5,12. Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

*necesitado*⁷³. Wolff lo define como alguien que necesita ayuda⁷⁴. Un אָביון es una persona necesitada y pobre que quiere algo que no tiene, “la palabra no solo expresa deficiencia sino expectación y demanda”⁷⁵.

La expresión בְּעִבּוֹר נַעֲלִים es paralela a בְּכֶסֶף, y literalmente significa “por dos (un par) de sandalias”⁷⁶. En este caso la referencia podría ser al soborno de los jueces que involucra un *par de sandalias*⁷⁷. Algunos estudiosos entienden esta expresión como una suma trivial⁷⁸ o que las sandalias son la garantía de la deuda⁷⁹, otros que es un símbolo del estatus social y que puede estar relacionada con la transferencia de tierras o esclavitud⁸⁰. No hay consenso sobre el significado exacto de la frase, las líneas de interpretación se pueden resumir así⁸¹:

1. Connotación jurídica: dirigido a los jueces y denunciaría la corrupción de la justicia, se referiría a un soborno de escaso valor como un par de sandalias por el cual venderían al *necesitado*⁸².
2. La esclavitud por deudas: dirigido a los ricos mercaderes y acreedores, se referiría a la crueldad de la esclavitud del *necesitado* por no pagar una deuda⁸³.

En el Código de la Alianza (Ex 23, 11) aparecen contrapuestos los ricos terratenientes y los carentes de todo⁸⁴. La venta del *necesitado* al igual que la del *justo* son transgresiones del pueblo de Israel, una sociedad injusta

⁷³ Cf. E. GERSTENBERGER, “אָביון”, en: E. JENNI, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978, 65-66. “La fórmula estereotipada עֲנִי וְאָביון (pobre y necesitado) es muy común en el AT: Dt 24,14; Ez 16,49; 18,12; 22,29; Sal 35,10; 37,14; 40,18; 70,6; 86,1; 109,16.22; Pr 31,9; Jb 24,14”. Cf. J. BOTTERWECK, “אָביון”, 29-30.

⁷⁴ Cf. H. W. WOLFF, *Joel and Amos*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia 1977, 165.

⁷⁵ J. BOTTERWECK, “אָביון”, en *TDOT I*, 28.

⁷⁶ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 21.

⁷⁷ En paralelo, Am 8,6 denuncia la explotación del אָביון, que es “comprado” por un *par de sandalias*. Cf. K. ELLIGER – W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁷⁸ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 106.

⁷⁹ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 21.

⁸⁰ Cf. F. Y. MAMAHT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 6.

⁸¹ Para una discusión del tema y una posición novedosa (al proponer que la denuncia de Amós va dirigida a los “capturadores de esclavos fugados” y que las sandalias son una recompensa para ellos), ver: A. SHVEKA, “For a Pair of Shoes: A New Light on an Obscure Verse in Amos’ Prophecy”, *Vetus Testamentum* 62 (2012) 95-114.

⁸² Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 106; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas...*, 15.

⁸³ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 106; H. W. WOLFF, *La hora de Amós*, 48; L. ALONSO SCHÖKEL, *Profetas II*, 966; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 15; G. V. SMITH, *The NIV Application Commentary: Hosea/Amos/Micah*, Zondervan, Grand Rapids 2001, 256.

⁸⁴ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 106.

que el profeta denuncia, es la venta y explotación de un oprimido por un opresor. Amós alza la voz contra estos últimos y denuncia la exclusión a la que es sometido el *necesitado*.

A la luz de lo expuesto, el מְבִיין es una persona carente de recursos, que necesitó prestar dinero para sobrevivir y al no tener para pagar, es vendido como esclavo. Además, la gravedad del crimen podría estar relacionada con el hecho de que el proceso de venta no está libre de la manipulación, del soborno de los jueces y sobre todo del aprovechamiento de la situación del *necesitado*.

דלים

השֹׁאֲפִים עַל-עֶפְרָא אֲרָץ בְּרֹאשׁ דָּלִים

*Los que pisotean la cabeza de los **pobres** en el polvo de la tierra*

La acción ejecutada por los denunciados está expresada en un participio קָלַם מִן פֶּתַח אֲרָץ בְּרֹאשׁ דָּלִים que se traduce como *los que pisotean*⁸⁵, seguida por la frase preposicional אֲרָץ עַל-עֶפְרָא, finalmente otra frase preposicional בְּרֹאשׁ דָּלִים que contiene el objeto directo de la acción verbal: la cabeza de los דָּלִים, una metonimia para designar a la persona⁸⁶.

En el oráculo contra Israel דָּלִים es la primera víctima que es mencionada en plural⁸⁷, las dos primeras son nombrados con adjetivos en singular, personas individuales que podrían representar colectivos sociales. Como ya se mencionó, la palabra דָּלִים es un adjetivo que está en plural, usualmente es traducido como: *pobres, pequeños, insignificantes, débiles, flacos, míseros, humildes*⁸⁸. Ocurre 48 veces en el AT, 4 en Amós (2,7; 4,1; 5,11; 8,6). Es el término más común para referirse a los pobres en

⁸⁵ Cf. R. CENNI, *Antiguo Testamento interlineal Hebreo-Español IV. Libros proféticos*, Clie, Barcelona 2002, 755. La frase es problemática, existe una variante interpretativa dependiendo de cómo se lea la raíz verbal: פֶּשַׁע o פֶּשַׁע. En el primer caso la traducción sería la que se usa en este artículo (que está en concordancia con la traducción en la LXX y con Am 8,4; y en el segundo la traducción sería: *los que jadean tras el polvo de la tierra que está en la cabeza de los pobres*. Estaría relacionado con la acción de “cazar”, los opresores serían presentados como perros de caza. Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 58; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 25; F. Y. MAMAHIT – P. M. VENTER, “Oracle Against...”, 6. Wolff aceptando la primera interpretación (la raíz פֶּשַׁע), sugiere que todo se debe a un error del escriba, cf. H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos. Biblischer Kommentar Altes Testament. XIV/2*, Neukirchner Verlag, Neukirchen Vluyn 1969, 163.

⁸⁶ Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 59.

⁸⁷ דָּלִים plural de דָּל.

⁸⁸ Cf. R. MARTIN-ACHARD, “עונה”, en: E. JENNI, *DTMAT II*, 442; L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario...*, 177; J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico...*, 58; “דָּל”, D. J. CLINES, *TDCH II*, 437.

la literatura sapiencial bíblica⁸⁹. Proviene de la raíz semítica לַט, cuyo campo semántico incluye *pobre, humilde, miserable*⁹⁰.

La protección del *pobre* era de gran valor en la sociedad israelita como lo atestigua la literatura sapiencial, era considerada una responsabilidad social (Cf. Sal 41,2; 82, 3,4; Pr 14,31; 21,13; 22, 16,22). En las tradiciones escritas del Código de la Alianza hay instrucciones para que en un pleito no se parcialicen contra el pobre (cf Ex 23,3; Lev 19,15)⁹¹. Amós concretiza estas tradiciones en sus oráculos al denunciar las injusticias contra los *pobres*.

La severidad de la opresión de los לַט es expresada de manera metafórica: “*sus cabezas son pisoteadas*”, podría tratarse del abuso físico de los poderosos sobre los débiles⁹², o también del desprecio de los primeros por los últimos, “hay formas menos físicas pero más crueles de pisotear a *los pobres*”⁹³. La denuncia desnuda la debilidad de un grupo (*los pobres*) que son subyugados por el poderío de otros. Una transgresión cruel contra *los débiles*, los que no tienen voz ni voto, excluidos de la sociedad por razones económicas.

Los לַט no son tratados de acuerdo a lo que establece el Código de la Alianza. Los israelitas de la época actúan oprimiéndolos, desobedeciendo lo mandado por YHWH. Los לַט son víctimas de una sociedad negligente y despiadada, que no los protege y los *aplata*. El profeta habla por los que no tienen voz, y no escatima palabras, condena con dureza esa situación aberrante de ultraje contra *los pobres* en una sociedad desigual, discriminante.

עָנִים

וַיִּדְרֹךְ עָנִים!

Y desvían del camino a los oprimidos

La frase está en secuencia con la anterior. La construcción gramatical comienza con la conjunción copulativa וַ (y), seguida de la cadena constructa con el objeto directo:

וַיִּדְרֹךְ עָנִים, y termina con la raíz verbal נטה⁹⁴ en hiphil yiqtol 3 m p, que se puede traducir como *desvían, tuercen*. El objeto directo de la acción

⁸⁹ Pr (15 veces); Si (11 veces); Jb (6 veces); Sal (5 veces). Cf. H. J. FABRY, “לַט”, en: J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, *TDOT III*, 215, 222.

⁹⁰ Cf. H. J. FABRY, “לַט”, 208-210.

⁹¹ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 26.

⁹² Cf. G. V. SMITH, *The NIV Application Commentary...*, 257.

⁹³ J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 108.

⁹⁴ Raíz verbal problemática con múltiples posibles traducciones que incluyen: *desviar, extender, torcer, doblar, alejarse de, engañar, guiar lejos, alargar, desplegar, pervertir*. Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook*, 59; H. RINGGREN “נָטָה”, en: J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, *TDOT IX*, 381-387. “Algunas veces es usada para describir la negación del curso de la justicia”, cf. TH.

verbal es עָנָו וְדָרַךְ, *el camino* de los עָנָו⁹⁵.

La cuarta víctima עָנָו también es nombrada en plural; al igual que los עָנָוִים, son víctimas colectivas. El adjetivo עָנָו se traduce como *oprimidos, humildes, afligidos*; el campo semántico incluye las siguientes acepciones: *pequeños, agobiados, pobres, mansos, devotos, sometidos*. Proviene de la raíz ענה que significa *ser mísero*⁹⁶. Tiene 20 ocurrencias en la Biblia Hebrea, 2 en Amós (2,7; 8,4).

Según Gunther Fleischer, entre todos los términos que son usados para expresar la pobreza y debilidad, עָנָו es el que habla más de una condición miserable, “*ser mísero*”, que manifiesta una condición externa e interna de sufrimiento. Son vulnerables a la explotación por tanto existe legislación a favor de ellos (cf. Ex 22,24; Dt 24,12) y también exhortaciones para proteger sus intereses (cf. Dt 15,11)⁹⁷. La preocupación por los *oprimidos* como una norma expresada en las tradiciones legales de Israel es reflejada en la profecía de Amós, quien toma partido por la causa de los עָנָוִים.

En esta transgresión se denuncia que los עָנָוִים son desviados del דָרַךְ. Dentro de los significantes de la palabra דָרַךְ además de camino, se encuentran: *viaje, conducta, comportamiento*. En la cosmovisión hebrea todo lo anterior hace parte del mismo concepto⁹⁸. Un estudioso afirma que la metáfora podría estar expresando el constante acoso y persecución de los עָנָוִים por parte de los poderosos⁹⁹. Sicre dice que la frase se refiere a “poner a los *oprimidos* en el abismo”, es decir, “buscar su ruina”; el profeta está interesado en “denunciar la crueldad de los poderosos”¹⁰⁰.

Amós manifiesta que *el camino* (entiéndase comportamiento, conducta, situación de vida) de los oprimidos es desviado, pervertido, torcido por los mismos que pisotean la cabeza de los עָנָוִים. Otra vez en el oráculo se evidencia un paralelismo, en esta ocasión entre los *pobres* y los *oprimidos*. En el versículo anterior ya se había señalado el paralelismo entre *el justo* y *el necesitado*.

En ese orden de ideas, los עָנָוִים son oprimidos/humillados por los ricos/poderosos quienes *desvían* su *camino*, entorpecen su vida, en contra

VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 28; J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico*, 148.

⁹⁵ Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 59.

⁹⁶ Cf. R. MARTIN-ACHARD, “ענה”, 436, 441; E. GERSTENBERGER, “ענה”, 242; R. CENNI, *Antiguo Testamento interlineal...*, 755; D. A. CLINES, “עני”, 502; J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico...* Guarda una estrecha relación con la palabra עני que proviene de la misma raíz, aunque algunos estudiosos las consideran sinónimos que se pueden usar indistintamente, existe una pequeña diferencia entre ambas, por tanto, en este artículo no se considerarán iguales. Cf. E. GERSTENBERGER, “ענה”, 242. R. MARTIN-ACHARD, “ענה”, 439-441.

⁹⁷ Cf. G. Fleischer, citado en: TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 27.

⁹⁸ Cf. K. KOCH, “דָרַךְ”, 271. Dependiendo de la traducción de esta palabra se derivan tres líneas interpretativas: jurídica, moral y existencial; la última es la escogida en este artículo, cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 109.

⁹⁹ Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 60.

¹⁰⁰ J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 109-110.

de los derechos consignados en la Torah como mandato de Dios. El profeta denuncia una sociedad que olvida sus tradiciones, que está inmersa en el egoísmo y que pervierte el destino de los miembros menos favorecidos de su propia comunidad. Su crimen es denunciado por el profeta, la causa de YHWH es la causa de Amós.

נַעֲרָה

וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל-הַנַּעֲרָה

Y un hombre y su padre van a la muchacha

La construcción gramatical comienza con la conjunción copulativa וְ (y) que introduce un sujeto compuesto וְאִישׁ וְאָבִיו (*un hombre y su padre*) e indica que continua la secuencia previa de acusaciones. Luego aparece el verbo הלך (*ir*)¹⁰¹ en qal yiqtol 3 m p seguido de la preposición אֶל (*a*)¹⁰² y al final el objeto directo de la acción verbal הַנַּעֲרָה.¹⁰³

La víctima de esta transgresión es identificada con un sustantivo singular precedido por el artículo determinado: הַנַּעֲרָה, generalmente es traducido como: *la muchacha, chica, joven, moza, criada, sirvienta, empleada*¹⁰⁴. Aparece 38 veces en el AT. En Amós solo aparece en esta ocasión¹⁰⁵. El significado de נַעֲרָה en la Biblia se resume en estas dos acepciones: “*mujer joven casadera*”, (cf. Gn 24,14,16; 34,3,12; Dt 22,15-16,23-29; Jc 21,12; 1 S 9,11; Rt 2,5) y *servienta* (cf. Gn 24,61; Ex.2,5; Rt 2,8,22-23; 3,2; 1 S 25,42; Est 2,9; 4,4,16; Pr 9,3; 27,27; 31,15)¹⁰⁶.

El contenido de la acusación es lo que genera controversia, ¿a qué se refiere el profeta cuando dice: וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל-הַנַּעֲרָה (*y un hombre y su padre van a la muchacha*)? El verbo הלך (*ir*) seguido por la preposición אֶל hace referencia a relaciones sexuales. El contexto de la frase y el uso de la raíz en otras lenguas semíticas, específicamente el acadio, con el mismo

¹⁰¹ G. SAUER, “הלך”, en: E. JENNI, *Diccionario...*, T. I, 683.

¹⁰² J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico...*, 28.

¹⁰³ D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 60.

¹⁰⁴ Fuhs, “נַעֲרָה”, en: J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, *Theological Dictionary...*, IX, 483. “נַעֲרָה” en: D. J. CLINES, *TDCH V*, 711; L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario...*, 501; J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico*, 151. Es el femenino de נַעֲרָה (*muchacho, sirviente criado, esclavo*). Cf. “נַעֲרָה”, en: D. J. CLINES, *TDCH V*, 708.

¹⁰⁵ Fuhs, “נַעֲרָה”, en: J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H. J. FABRY, *Theological Dictionary...*, IX, 479.

¹⁰⁶ Podría referirse ser la criada de la reina (1 S 25,42; Est 2,9; 4,16) o de la hija del faraón (Ex 2,5). Cf H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics...*, 17-18; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 29. Cabe anotar que algunos autores identifican a la *muchacha* con una *prostituta (del culto o no)*, contra esto: la palabra que se usa en la Biblia para designarlas es קַדְשָׁה, no נַעֲרָה (cf. Gn 38,21; Os 4,14). Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 110-111; D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 61.

significado apoyan esta interpretación¹⁰⁷. Algunos estudiosos han cuestionado este significado argumentando que el verbo הלה no es usado en ninguna otra parte de la Biblia para indicar esto, el verbo בוא es el que se usa para tal fin. Bronznick advierte que en la Biblia la raíz הלכאל (*ir*) es el equivalente semántico de בואאל (*venir*), que es usado frecuentemente para indicar relaciones sexuales¹⁰⁸. La construcción de la frase, el sustantivo con el artículo indica que es la misma *muchacha* con quien el hombre y su padre tienen relaciones. Un hombre y su padre, ambos explotan sexualmente a la *muchacha sierva*¹⁰⁹.

Teniendo en cuenta lo expuesto, surgen cinco posibilidades de interpretación para la transgresión:

1. Cuando un padre le promete a su hijo una esclava como esposa con la que él mismo tenía la intención de casarse, acto que viola la ley prescrita en Ex 21,9.
2. La relación de un hombre con la esposa de su padre, prohibida en Lv 18,8.
3. La relación entre un hombre y su nuera, prohibida en Lv 18,15.
4. La explotación sexual de una *sierva*, que no es esclava.
5. La promiscuidad, un hombre y su hijo manteniendo relaciones con la misma *muchacha*¹¹⁰.

No existe una prescripción apodéctica en la Torah que prohíba el tipo de relaciones expuestas en las dos últimas alternativas, esto indica que el profeta va más allá de las prescripciones de la Ley en su opción por los débiles, oprimidos y explotados, en este caso puntual alza su voz por la dignificación de la mujer. Al respecto, Sicre afirma que en esta transgresión Amós se refiere específicamente a la opresión del débil¹¹¹, censura a los “señores” que se aprovechan de las mujeres jóvenes que se encuentran a su servicio, sacando ventaja de su posición de privilegio, una

¹⁰⁷ SH. M. PAUL, “Two Cognate Semitic for Mating and Copulation”, *Vetus Testamentum* 32/4 (1982) 493.

¹⁰⁸ Cf. N. B. BRONZNICK, “More on *hkl*!”, *Vetus Testamentum* 35/1 (1985) 99. Contra esto Barstad propone otra interpretación, cf. H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics...*, 34.

¹⁰⁹ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 29.

¹¹⁰ Tomado con modificaciones de: TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 29. Otros autores interpretan que la transgresión es religiosa, del culto; argumentan que el versículo 7 se debe leer en conexión con en 8. Algunos dicen que no necesariamente se trata de un pecado cometido en el templo, se referiría a ritos religiosos en un palacio o en la casa de un hombre rico; otros argumentan que se refiere a un banquete sagrado. Cf. H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics...*, 16; D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 61.

¹¹¹ Cf. G. V. SMITH, *The NIV Application Commentary: Hosea/Amos/Micah*, Zondervan, Grand Rapids 2001, 258.

práctica que podría ser aceptada y difundida en Israel¹¹². Amós lo condena tajantemente.

Como ya se ha señalado נַעֲרָה en el lenguaje bíblico se usa en el sentido de *mujer joven, sirvienta* de la casa con un estatus mayor que una esclava. Es una víctima indefensa que es explotada. Aun cuando algunos duden de la naturaleza de las relaciones (si son sexuales o no), “la acusación se refiere a la decadencia en la vida moral de los israelitas, lo cual tiene implicaciones para los valores familiares y sociales”. Amós denuncia la explotación y la humillación de un integrante débil de la sociedad, *la mujer*; el yiqtol de הִלָּךְ indica que la acción es repetitiva¹¹³. Además el abuso es ejercido por las personas que deberían cuidarla y protegerla, *la muchacha* hace parte de la casa¹¹⁴.

Por último, se considera necesario decir algo sobre la frase con la que remata el profeta: וְלִמְעַן תִּלְלֵן אֶת־שֵׁם יְהוָה, que traduce *de modo que profanan la santidad de mi nombre*. Varios autores consideran que estas palabras no se refieren específicamente a la última transgresión¹¹⁵, sino que sería el colofón que concluiría el agravio de los crímenes de Israel, que fueron enunciados previamente, es decir indicaría la consecuencia del actuar pecaminoso de Israel contra el *justo/inocente*, el *débil*, los *pobres*, los *oprimidos* y la *muchacha*. Con la explotación, abuso, opresión y humillación de los *pequeños* no sólo se perjudica al hombre. Los pecados contra estas *víctimas* profanan el nombre santo de YHWH¹¹⁶.

5. Reflexiones finales

Al analizar las palabras proféticas de Amós en este oráculo, se puede descubrir una estructura que involucra tres grupos de personajes: a quien va dirigido el oráculo (Israel), las víctimas y los opresores. Es importante anotar que éstos últimos no son categorizados por sustantivos o adjetivos que los vinculen a un grupo establecido, son identificados por sus acciones

¹¹² Dürr afirma que las leyes hititas conocen este hecho pero no lo castigan, caso semejante podría darse en Israel. Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 111. Otros autores citados por Sicre que comparten esta línea interpretativa son: Van Hoonacker, Würthwein, Amsler, Beek, Randellini, Rudolph, Mays, Vesco, Dion, Fendler, McKeating, cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 111.

¹¹³ Cf. D. A. GARRETT, *Amos: A Handbook...*, 61.

¹¹⁴ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 29; J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 111; G. V. SMITH, *The NIV Application Commentary...*, 257.

¹¹⁵ Cf. Contra esto varios autores consideran que se refiere solo a la última transgresión por razones distintas: unos dicen que la conjunción וְלִמְעַן indica consecuencia directa de la acción, otros piensan que las transgresiones sexuales son vistas como profanación del nombre de Dios, por último otros aducen que está relacionada con prostitución cultual. Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 110-111; H. M. BARSTAD, *The Religious Polemics...*, 20; TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 31.

¹¹⁶ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 111.

injustas y condenables sobre el צדיק, אֲבִיּוֹן, los דְּלִיּוֹם, los עֲנֻוֹם, la נְעֵרָה que merecen el castigo de YHWH. El profeta es la voz de Dios que se opone a la opresión y explotación de la que son objeto los más débiles de la comunidad/sociedad y reclama un cambio hacia la dignificación del ser humano.

A partir de lo anterior se puede deducir que las víctimas para YHWH y para el profeta tienen rostro y nombre “צדיק, אֲבִיּוֹן, דְּלִיּוֹם, עֲנֻוֹם, נְעֵרָה”. En contraste con sus victimarios que son reconocidos por su mala praxis, por sus actos injustos. Esto contrasta con el contexto social en que surgió la profecía de Amós (y con el actual!), los que tienen rostro y nombre para la sociedad son la élite opresora, y las víctimas son números, cifras que engrosan las listas de excluidos, marginados, abusados, encarcelados, desplazados. Las víctimas categorizadas como: inocente/justo, débil, pobres, oprimidos, abusada son objeto de la manipulación judicial, la explotación, la discriminación, *la exclusión social*.

En el libro de Amós se retrata la desigualdad social de la época que es evidenciada en los hallazgos arqueológicos: “a finales del siglo IX y en el siglo VIII aparece un contraste entre un barrio pobre y las casas ricas, bien construidas con piedra tallada, con un muro para separarlas del resto de la ciudad”¹¹⁷. Se pueden inferir algunos factores desencadenantes de esta marcada desigualdad social: la urbanización y crecimiento de la población, el aumento de la construcción y los impuestos asociados, el trabajo forzoso, la desintegración de la estructura tribal, la emergencia de una sociedad de clases y el sistema de deudas¹¹⁸.

En paralelo, en el mundo actual existen sistemas financieros que esclavizan cobrando grandes sumas de intereses por las deudas, discriminación salarial por género, poco acceso a la educación, acaparamiento de tierras en sistemas de latifundios. Todos estos factores sumados a la pobreza y a un sistema económico capitalista salvaje con políticas neoliberales, generan dinámicas de desigualdad y exclusión, que necesitan ser vistas e intervenidas desde una perspectiva profética; que tienda a la dignificación del ser humano, sin distinción ni marginación. Existen muros construidos y otros en proceso de construcción, que separan y dividen, que marginan y excluyen a los débiles. Sociedades en donde la injusticia parece ser la norma y donde se necesita que las palabras proféticas de Amós tengan eco.

En el oráculo contra Israel el profeta se refiere únicamente a ese pueblo, a las relaciones entre los israelitas. La denuncia que hace involucra cuatro ámbitos: el tribunal, la vida social, la familia y el culto¹¹⁹. Son siete las denuncias de Amós, se señalan cinco víctimas y la suma total de siete indica la plenitud del pecado de Israel¹²⁰. Un pecado al interior del pueblo,

¹¹⁷ D. NOËL, *En tiempo de los reyes...*, 38.

¹¹⁸ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 261.

¹¹⁹ Cf. Amsler, en J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 103.

¹²⁰ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 103.

contra su misma gente, contra la población débil, los pobres de la comunidad. Las palabras del profeta fueron escritas para manifestar el problema de la injusticia en todos los entornos sociales y la trágica situación de las personas que la padecen¹²¹.

Amós es conocido como *el profeta de la justicia social*, su clamor se puede resumir en una palabra: *¡injusticia!* Pero ¿cómo se entiende el concepto de justicia social en el AT? La concepción de justicia en la tradición bíblica es diferente a la de la filosofía pública¹²², no está pensada solo a partir de instituciones humanas, se fundamenta en los vínculos y compromisos contraídos en la Alianza y que se manifiestan en las relaciones personales y comunitarias¹²³. En la Torah, el libro de la Ley, existen normas para apoyar a los grupos marginales, de eso dan cuenta los oráculos proféticos que reflejan las normas legales y la enseñanza sapiencial a favor del pobre, del débil y necesitado¹²⁴. El vocabulario de Amós, recuerda eso. Pero propone un ideal superior a la Ley, quiere defender a todas las víctimas, sin excepción. Los marginados y excluidos de la sociedad/comunidad no son tales en el oráculo contra Israel, por el contrario, son los protagonistas de las denuncias y reclamos del profeta; son los primeros en el corazón de YHWH: “Quien oprime al pobre ofende a su Creador; quien se apiade del indigente le da gloria” (Pr 14,31)¹²⁵.

Es importante observar que en los oráculos precedentes luego de la acusación, inmediatamente se enuncia el castigo; en cambio en el oráculo contra Israel antes del castigo, se hace memoria del actuar salvífico de YHWH en favor de Israel, un grupo de débiles, oprimidos y explotados por el poder de Egipto (2,9-11); eso contrasta con el actuar injusto y despiadado de Israel contra *los pequeños, pobres y débiles* de su pueblo, contra sus hermanos¹²⁶. En la Torah, específicamente en el prólogo del

¹²¹ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 105.

¹²² En la tradición liberal de la filosofía pública los principios de justicia son algunas veces descritos como “delgados/finos”. Por ejemplo, el código de los derechos humanos es “delgado/fino” porque puede atravesar muchas fronteras morales y religiosas, la ética médica también es otro ejemplo, está orientada por principios impersonales como beneficencia, autonomía y consentimiento informado. Principios que dan forma a la manera como se negocia la vida en los espacios públicos. Se basa en máximas como estas: justicia contractual (a cada cual se le da de acuerdo a la promesa hecha), justicia retributiva (a cada cual se le da de acuerdo a lo que hace), justicia compensatoria (el agresor restaura lo que ha perdido la víctima), justicia distributiva (los bienes de la sociedad son divididos de acuerdo a las necesidades). Cf. F. GUYETTE, “Amos the Prophet: a meditation on the richness of “justice”, *JBQ* 36/1 (2008) 19.

¹²³ Cf. PH. GRUSON, “Prólogo” en: G. VERKINDÈRE, *La justicia en el Antiguo Testamento. CB 105*, Verbo Divino, Estella 2001, 4; G. VERKINDÈRE, *La justicia en el Antiguo Testamento. CB 105*, Verbo Divino, Estella 2001, 32.

¹²⁴ Cf. Ex 22,20-24; 23,3.6-7.11; Lv 19,15; Dt 15,11; 16,19; 24,12; Pr 14,31; 21,13; 22,16.22-23; 31,8-9.20; Jb 29,12; Sal 41,2; 72,12-13; 82,3-4; 94,21.

¹²⁵ Cf. Tomado de la *Biblia de Jerusalén*.

¹²⁶ J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 103.

Decálogo se habla de una relación básica “Yo soy YHWH tu Dios, quien te sacó de Egipto, de la casa de servidumbre”¹²⁷ (Dt 5,6 cf. Ex 20,2). La Torah no sólo se refiere a principios, normas y leyes es también *historia*.

Amós enseña la justicia, habla con imágenes e historia concreta y no con abstracciones: “*vender al justo; vender al débil, pisotear a los pobres, desviar el camino de los oprimidos, abusar de la muchacha*”, son acciones reprobables. En consecuencia el oráculo es de condena para Israel, que no ha sabido vivir en comunidad. Se plasman las conexiones irremediables entre causa y efecto¹²⁸. YHWH ha salvado al pueblo de Israel, lo ha liberado y le ha dado los medios para vivir, mientras que los israelitas rebajan a su prójimo a las condiciones de objetos o de mercancías de las que es posible sacar un beneficio. La raíz de las críticas del profeta es siempre la misma, se portan con sus hermanos como explotadores, olvidan que el fundamento y la razón de su existencia se encuentran en YHWH, que exige el mismo comportamiento que Él ha tenido con ellos¹²⁹.

Amós nunca halla justificación para esclavizar, victimizar u oprimir a una persona, a un hermano de comunidad. Condena al acreedor que pretende recuperar el dinero a costa de la libertad del prójimo¹³⁰. El profeta se opone al derecho casuístico que admite la práctica de la esclavitud por deudas (Ex 21,2; Dt 15,12)¹³¹. El vocero de YHWH rompe el muro de separación en la comunidad y se anticipa muchos siglos a expresar que nada, mucho menos el dinero es motivo para esclavizar a una persona; rompe las barreras culturales, éticas y sociales de su tiempo¹³².

La desigualdad en Israel era evidente, producto de la injusticia social, fronteras infranqueables separaban a ricos y pobres, poderosos y débiles, opresores y oprimidos, explotadores y explotados, abusadores y abusados, en resumen *victimarios* y *víctimas*. Amós le grita a Israel que YHWH no es un espectador imparcial de todo esto, toma partido y se pronuncia en contra de los primeros y a favor de los últimos. La opción por el débil es un elemento constitutivo del pueblo elegido de Dios (Israel) y su existencia en la historia depende de esto¹³³. Dios ha sido el primero en dar, es su iniciativa y espera la respuesta de Israel¹³⁴.

La llamada profética de Amós es: oponerse a todos los factores que bloquean la completa dignificación del ser humano en todos los campos del desarrollo social. Las relaciones que explotan y oprimen, que excluyen y marginan deben ser reemplazadas por relaciones que promuevan el crecimiento mutuo y la dignidad¹³⁵. También es un llamado a la Iglesia de

¹²⁷ *Biblia de Jerusalén*.

¹²⁸ W Rudolph, en: J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 11.

¹²⁹ Cf. J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 15.

¹³⁰ Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 107.

¹³¹ Cf. Bach, en: J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 107.

¹³² Cf. J. L. SICRE, *Con los pobres...*, 107.

¹³³ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 263.

¹³⁴ Cf. J. M. ASURMENDI, *El profetismo...*, 35.

¹³⁵ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 228.

hoy: hay que ponerse del lado de los marginados y excluidos, de los débiles de la sociedad y contraponerse a los opresores, para dignificar al ser humano como lo hace Dios. Las palabras del profeta son crudas y duras, buscan penetrar los corazones y producir un cambio, llamando a la solidaridad fraterna por medio de la obediencia a YHWH.

Justicia en el contexto de Amós significa restablecer la voluntad de YHWH traducida en relaciones justas y equitativas dentro de la comunidad¹³⁶. YHWH está profundamente involucrado en la historia de los hombres y a través de la voz del profeta clama una sociedad sin marginados y excluidos. La meta es la formación de una comunidad fiel a Dios, en donde el amor sea el lazo de unión¹³⁷. La dimensión práctica de la justicia en la comunidad es un signo visible de la presencia de Dios. En este texto se percibe una clara identificación entre el Dios de Israel y los pobres “la causa de YHWH es la causa de los pobres. Y punto”¹³⁸. El profeta sueña con una sociedad en una sola palabra: *justa*.

Para concluir, las palabras del profeta son de una actualidad sorprendente. La justicia social hoy no existe, las relaciones intracomunitarias están plagadas de abusos, explotación y desigualdad en los ámbitos sociales, políticos y económicos. Hoy, en medio de una sociedad en donde la *exclusión* sigue siendo un mal que carcome a los más débiles, pobres, necesitados, afligidos, abusados e indefensos, las denuncias de Amós resuenan en nuestros oídos como un llamado a la solidaridad, un llamado a formar comunidades sin muros ni fronteras, en donde prevalezcan el amor, la compasión, la honestidad y el respeto por el otro, una sociedad que esté dispuesta a romper las estructuras económicas, políticas, sociales y religiosas que oprimen. A través del texto hemos sido llamados por YHWH y Amós –el paladín de la justicia– a participar en la construcción de un mundo incluyente en donde brille la justicia social, ¿cuál es tu respuesta?

Bibliografía

- ASURMENDI, J. M., *Amós y Oseas CB 64*, Verbo Divino, Estella 1989.
 ———, *El profetismo. Desde sus orígenes hasta la época moderna*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1987.
 BARSTAD, H. M., *The Religious Polemics of Amos. Supplements to VT XXXIV*, E.J. Brill, Leiden 1984.
 BEAUCAMP, E., *Los profetas de Israel o el drama de una alianza*, Verbo Divino, Estella 1988.
 BOTTERWECK, J., “אֲמוֹן”, en: BOTTERWECK, J. – RINGGREN, H. – FABRY, H. J., *Theological Dictionary of the Old Testament. I*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/ Cambridge 1974.

¹³⁶ Cf. TH. VADACKUMKARA, “Socio-critical Sayings...”, 261.

¹³⁷ F. GUYETTE, “Amos the Prophet...”, 19.

¹³⁸ J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, 16.

- BOVATI, P. – MEYNET, R., *Il libro del profeta Amos*, Dehoniane, Roma 1995.
- BRIGHT, J., *La historia de Israel*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2003.
- BRONZNICK, N. B., “More on hlk’l”, *Vetus Testamentum* 35/1 (1985) 98-99.
- CENNI, R., *Antiguo Testamento interlineal Hebreo-Español IV. Libros proféticos*, Clie, Barcelona 2002.
- CHIRICHIGNO, G. C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
- CLINES, D. J., *The Dictionary of Classical Hebrew I, II, V, VI, VII*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 1993, 1995, 2011, 2011, 2011.
- COHEN, S., “The Political Background of the Words of Amos” *HUCA* 36 (1965) 1573-160.
- COOK, J. E., *Hear, O Heavens and Listen, O Earth. A Introduction to the Prophets*, Liturgical Press, Collegeville 2005.
- DE VOUX, R., “Tel el Far’ah”, en: STERN, E. (ed.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavaciones in the Holy Land*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1992.
- EIDEVALL, G., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven/ London 2017.
- ELLIGER, K. – RUDOLPH, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.
- FAUST, A., *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II*, Eisenbrauns, Winona Lake 2012.
- FINKELSTEIN, I., *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, SBL, Atlanta 2013.
- FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A., *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica al antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI, Madrid 2003.
- FOUCAULT, M., *El poder: cuatro conferencias*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco 1989.
- GARCÍA TRAPIELLO, J., “Situación histórica del profeta Amós”, *EstBíbl* 26 (1967) 274.
- GARRETT, D. A., *Amos: A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press, Waco 2008.
- GERSTENBERGER, E., “אִמֹר”, en: JENNI, E., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978-1985, 61-68.
- GILES, T., “A Note on the Vocation of Amos in 7:14”. *JBL* 111/4 (1992) 690-692.
- GRUSON, PH., “Prólogo”, en: VERKINDERE, G., *La justicia en el Antiguo Testamento. CB 105*, Verbo Divino, Estella 2001.
- GUYETTE, F., “Amos the Prophet: A Meditation on the Richness of Justice”, *Jewish Bible Quarterly* 36/1(2008) 15-21.
- HARAN, M., “The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash”, *Vetus Testamentum* 17/3 (1967) 266-297.
- HAYES, J. H., “Amos’s Oracles Against the Nations (1:2-2:16)”, *Review and Expositor* 92/2 (1995) 153-167.
- _____ ; “The Usage of Oracles Against the Foreign Nations in Ancient Israel”, *JBL* 87/1 (1968) 81-92.
- HERRMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985.

- ITACH, G., "The Kingdom of Israel in the Eighth Century: From a Regional Power to Assyrian Provinces", en: FARMER, Z. I. - WRIGHT, J. L. (eds.), *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, SBL Press, Atlanta 2018.
- JENNI, E., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978-1985.
- JOHNSON, B., "קָדָד", en: BOTTERWECK, J. - RINGGREN, H. - FABRY, H. J., *Theological Dictionary of the Old Testament XII*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/ Cambridge 2003, 239-264.
- KOCH, K., "קָדָד", en: JENNI, E., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978-1985, 639-668.
- LABONTÉ, R. - HADI, A. - KAUFFMAN, X., "Indicator of Social Exclusion and Inclusion: A Critical and Comparative Analysis of Literature". *Working Paper 2/8* (2011)1-138.
- LIVERANI, M., *Más allá de de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2005.
- MAMAHI F. Y. - VENTER, P. M., "Oracle Against Israel's Social Injustices: A Rhetorical Analysis of Amos 2:6-8". *HTS Theological Studies* 66/1 (2010) 1-11.
- MARTIN-ACHARD, R., "עָנָה", en: JENNI, E., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1985.
- MONLOUBOU, L., *Los profetas del Antiguo Testamento CB 43*, Verbo Divino, Estella 1987.
- NOBLE, P., "The Literary Structure of Amos". *JBL* 114/2 (1995) 209-226.
- NOÉL, D., *En tiempo de los reyes de Israel y Judá*, Verbo Divino, Estella 2002.
- PAUL, SH. M., "Two Cognate Semitic for Mating and Copulation", *Vetus Testamentum* 32/4 (1982) 492-494.
- PIXLEY, J., *Historia de Israel vista desde los pobres*, Edicay, Quito 1993.
- PONGUTÁ HURTADO, S., "El oráculo contra Israel: una lectura de Am 2,5-16", *heologica Xaveriana* 62/174 (2012) 455-484.
- RAVASI, G., *Los Profetas*, Paulinas, Bogotá 1989.
- RUBIO, M. J. - MONTEROS, S., *La exclusión social. Teoría y práctica de la intervención*, CCS, Madrid 2002.
- SASSEN, S., "El lenguaje de la expulsión", disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-lenguaje-de-la-expulsión> (15.02.2015).
- SAUER, G., "הֶלֶךְ", en: JENNI, E., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1985.
- SHVEKA, A., "For a Pair of Shoes: A New Light on an Obscure Verse in Amos' Profecy", *Vetus Testamentum* 62 (2012) 95-114.
- SICRE, J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los Profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.
- _____ ; *Los Profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*, Cristiandad, Madrid 1986.
- SMITH, G. V., *The NIV Application Commentary: Hosea/Amos/Micah*, Zondervan, Grand Rapids 2001.

- SOGGIN, J. A., *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1997.
- STEINER, R. C., *Stockmen from Tekoa, Sycomores from Sheba. A Study of Amos Occupations*. CBQMS 36, CBA, Washington 2003.
- VADACKUMKARA, TH., "Socio-critical Sayings of Amos. A contextualized Interpretation Focusing on Implications for Theological Social Ethics". Tesis doctoral, Universidad de Munich, 2012.
- VÁSQUEZ ALLEGUE, J., *Diccionario bíblico Hebreo-Español / Español-Hebreo*, Verbo Divino, Estella 2002.
- VERKINDERE, G., *La justicia en el Antiguo Testamento*. CB 105, Verbo Divino, Estella 2001.
- WEISS, M., "The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2: A Re-Examination". *JBL* 86/4 (1967) 476-423.
- WOLFF, H. W., *Joel and Amos*, Augsburg Fortress Publishers, Philadelphia 1977.
- _____ ; *La hora de Amós*, Sígueme, Salamanca 1984.

TEXTO Y PROFECÍA: EL SIGNIFICADO DE LA BIBLIA Y EL MISTERIO DE LOS PROFETAS SEGÚN ABRAHAM HESCHEL

TEXT AND PROPHECY: THE MEANING OF THE BIBLE AND THE
MYSTERY OF THE PROPHETS ACCORDING TO ABRAHAM HESCHEL

Héctor Sevilla Godínez¹

Universidad de Guadalajara, México
ORCID: 0000-0002-1055-6059

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.01.0002>

Recibido: 28.10.2020
Aceptado: 15.12.2020

Resumen

En el presente artículo se explica la perspectiva que Abraham Heschel, rabino y filósofo polaco, propuso respecto a la Biblia. Se acentúan los elementos concretos que identifican a los profetas y su labor e influencia en el mundo hebreo. Aludiendo la relación entre texto y profecía, se argumentará de manera global en torno al valor de la Biblia como palabra de Dios y las implicaciones y límites filosóficos que derivan de una concepción semejante. Del mismo modo, con ánimo crítico se referirán algunos condicionamientos derivados de apartarse de la crítica en el ámbito religioso. Se menciona el sentido sagrado que Heschel observaba en las letras bíblicas, así como su reacción ante el juicio psicológico y sociológico que se ha hecho de los profetas. El texto tiene la pretensión, además, de mostrar algunos esbozos del pensamiento teológico y filosófico de Heschel, quien, a pesar de ser uno de los principales místicos del Siglo XX, ha sido poco conocido hasta ahora en América Latina.

Palabras clave: Razón, ciencia, fe, profecía, sacralidad.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Actualmente es profesor de Investigación y Epistemología en la Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: hector.sevilla@academicos.udg.mx

Abstract

This article explains the perspective that Abraham Heschel, a Polish rabbi and philosopher, proposed regarding the Bible. The concrete elements that identify the prophets and their work and influence in the Hebrew world are emphasized. Alluding to the relationship between text and prophecy, it will be argued around the value of the Bible as the word of God and the implications and philosophical limits that derive from that similar conception. In the same way, with a critical spirit, they will refer to some conditioning derived from moving away from criticism in the religious sphere. The sacred meaning that Heschel observed in the Bible is mentioned, as well as his reaction to the psychological and sociological judgment that has been made of the prophets. The text also pretends to show the theological and philosophical thought of Heschel, who, despite being one of the main mystics of the 20th century, has been little known until now in Latin America.

Keywords: Reason, Science, Faith, Prophecy, Sacredness.

1. Introducción

Abraham Heschel nació en Varsovia en el año de 1907. Sus ancestros fueron rabinos jasídicos. Siendo rabino se marchó a Berlín para estudiar su doctorado en filosofía. Esto muestra que su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica. Heschel vivió persecución y exilio. Tal como lo narra Levenson “el 28 de octubre de 1938, dos días antes de la *Kristallnacht* [noche de los cristales rotos], agentes de la Gestapo entraron a la vivienda de Heschel en Frankfurt y lo llevaron a la policía”². Al día siguiente lo llevaron a la frontera con Polonia donde continuó enseñando hasta que un día logró escapar a Londres junto con su hermano. Luego de medio año en la capital inglesa, Heschel se trasladó a los Estados Unidos a los pocos días de que diera inicio la Segunda Guerra Mundial. Posteriormente se trasladó a Nueva York, donde laboró en el *Jewish Theological Seminary of America* como profesor de ética y misticismo judío a partir de 1945. Bizzell asegura que “Heschel era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar

² J. LEV ENSON, “The Contradictions of A. J. Heschel”, *Maj’shavot /Pensamientos*, 37/1 (1999) 23-29, 26.

la observancia judía tradicional en la vida moderna”³. Fue un gran amigo y asesor de Martin Luther King y colaboró con la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II.

La visión holística e integradora de Heschel no resulta algo común en el ámbito religioso; en lo tocante a su visión personal de la Biblia, concede una importancia de total magnitud al mensaje, identidad y alcances de los textos contenidos en ella. Para el rabino no cabe duda alguna de que Dios está en la Biblia, de modo que lo que de ella puede derivarse son respuestas que están vinculadas a Él. Esto puede ser puesto en duda, no obstante, lo que aquí nos interesa es comprender la vinculación realizada por el teólogo judío entre un libro y la deidad. Por principio de cuentas, Heschel asevera que “si Moisés e Isaías no consiguieron descubrir cuál es la voluntad de Dios, ¿quién lo hará? Si a Dios no se lo encuentra en la Biblia, ¿dónde hemos de buscarlo?”⁴. En esto se observa una visión dicotómica preponderante: o Dios está en el libro o no lo está; en caso de estarlo todo el libro tiene valor, en caso de que no sea así su valor desaparece. Se entiende que la fe de Heschel delimita y restringe la duda sobre la presencia de Dios en la Biblia, al punto en que cree que, si Él no está ahí, mucho de la tradición no tendría ningún valor y sería un engaño. En tal encrucijada, la elección del rabino fue creer.

Por su parte, la intención de los profetas fue generar una respuesta en el hombre ante su contexto, instarlo al movimiento frente a las circunstancias que lo aquejan a él y a su pueblo. Tal como apunta Heschel, a diferencia del adivino que intenta obtener la respuesta de Dios a las curiosidades del hombre, “el profeta busca la respuesta del hombre a la pregunta de Dios”⁵. Dios es lo que rodea, es lo que impulsa a la respuesta, el profeta recuerda el carácter irrenunciable de la respuesta. Esto último, estar obligado a dar una respuesta, supone una elección de Dios hacia el hombre, lo cual no siempre logra entenderse de forma ecuánime. Por esto, los profetas:

³ P. BIZZELL, “Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race”, *Voices of democracy*, 1 (2006), 5.

⁴ A. HESCHEL, *Dios en busca del hombre*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1984, 302.

⁵ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, Paidós, Buenos Aires 1973, 284.

tuvieron que recordar al pueblo que el hecho de ser elegido no debe confundirse con un favoritismo divino o una inmunidad al castigo sino que, por lo contrario, significa estar mucho más expuesto al juicio y castigo divinos⁶.

La respuesta del hombre no lo exenta de las consecuencias de su elección; a la vez, el temor por las consecuencias no le permite eludir su obligación de elegir. Considerados todos esos elementos, enseguida se abordará el significado que otorga Heschel a la Biblia y a los profetas.

2. Significado de la Biblia en la mística de Heschel

De acuerdo con Heschel, “para percibir la presencia de Dios en la Biblia debemos aprender a *estar presentes* ante Dios en la Biblia”⁷. Por tanto, no se trata de que Dios se muestre ante nosotros como lectores, sino que al leer la Biblia se ofrenda el hombre ante Dios. Es difícil dejar de considerar ciertos pasajes bíblicos aparentemente inescrutables, las reiteradas tergiversaciones que se hacen del texto e, incluso, la serie de manipulaciones que se han intentado justificar a partir de los libros contenidos en la Biblia. La interpretación judía de la Biblia, a saber, lo que en el catolicismo ha sido llamado *Antiguo Testamento*, es diferente a la perspectiva cristiana de la Biblia, comenzando por el hecho de que en el judaísmo no hay tal cosa como un *Nuevo Testamento*.

En la perspectiva judía de Heschel, la Biblia contiene invaluable fuerza. Según su opinión “la maravilla de la Biblia se yergue en contra de todas las expectativas humanas, y de no haber sido por su manifiesta gloria espiritual o por el poder inexplicable de la fe humana, se la habría rechazado por absurda e improbable”⁸. A pesar de ello, de cualquier manera, el rechazo existe, de manera principal en ámbitos distintos a los permeados por la fe. Aun así, Heschel considera que “la Biblia no es un libro; es el confín del espíritu en la tierra”⁹.

⁶ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, Paidós, Buenos Aires 1973, 81.

⁷ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 323.

⁸ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 297.

⁹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 309.

Kasimow consideró que la compenetración entre Luther King y Heschel acontece a partir de su predilección por el libro que consideraban sagrado, de modo que “el mayor vínculo teológico entre ellos es la reverencia hacia la Biblia hebrea, especialmente a los profetas”¹⁰. Esto supondría que su contenido conecta con las aspiraciones de personas comprometidas con la sociedad. También podría esgrimirse que dos afinidades hacia un conjunto de textos no representan un valor intrínseco en el documento, sino una obvia similitud de perspectivas. Lo significativo es que Heschel y Luther King justificaron sus propuestas libertarias a partir de los mismos pasajes y daban una interpretación similar, la cual evidentemente compartieron entre sí.

En uno de los pasajes más ásperos en la obra de Heschel, éste defiende la capacidad ilimitada de la Biblia y apunta que su omnipotencia es el “gran milagro de la historia”¹¹. Además, estipula sobre la Biblia que “mentes deformadas e impuras la maltratan a menudo; sin embargo posee una capacidad ilimitada para resistir los más malignos ataques”¹². No es nuestro interés generar un ataque ahora mismo, sino simplemente comprender la óptica transpersonal que conduce a Heschel al elogio de la Biblia, no sólo afirmándola con sus labios, sino dedicando su vida a ella, tal como lo han hecho millones de personas a lo largo de la historia. ¿Qué encuentran ahí? Si “la mayoría de los actos de nobleza y justicia derivan de su espíritu”¹³, entonces la Biblia podría ser considerada como portadora de inspiración que conduce a la bondad y a la lucha por la libertad. Conviene desprenderse del prejuicio en torno a la Biblia, seguramente favorecido por el poco testimonio de ciertos grupos religiosos o por la innoble forma que varias personas tienen de atestiguarla.

La alabanza de Heschel es reiterada, en su concepción no hay otro libro igual con el que la Biblia pueda ser comparada; incluso advierte que “no hay en el mundo palabras más sabias. [...] La Biblia es el más grande privilegio de la humanidad. [...] No hay otro libro que ame y respete de tal modo la vida del hombre”¹⁴. En contraste, es difícil no reflexionar sobre la gran

¹⁰ H. KASIMOW, “Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel’s friendship with Martin Luther King, Jr” *Interreligious Insight*, 7/2 (2009),60.

¹¹ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 309.

¹² A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 309

¹³ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 312.

¹⁴ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 306.

cantidad de asesinatos que acontecen en la Biblia y uno podría quedar impávido ante la opinión de Heschel. ¿Puede respetarse la vida cuando incluso se proclama un Dios con ira que termina con pueblos enteros? ¿Cuál es el respeto a la vida que se manifiesta ahí? ¿Acaso se trata de una metáfora que refiere las consecuencias de la maldad? Más allá de los artificios literarios posibles, lo que es indiscutible es la amplísima modalidad de interpretaciones asequibles a los textos bíblicos, algunas para justificar y otras para controlar. Con Heschel no se desvela ninguna imparcialidad, para él resulta un argumento lo siguiente: “Coloquemos la Biblia junto a cualquiera de los libros auténticamente grandes producidos por el genio del hombre, y comprobaremos de qué modo se reduce la estatura de éstos”¹⁵.

Según Heschel, “otros libros se pueden evaluar, medir, comparar; a la Biblia sólo se la puede exaltar. [...] No existe nada más grande”¹⁶. No se observa por dónde podría comenzarse una revisión erudita imparcial, pareciera que queda excluida tal opción. Ante eso cabe cuestionar, ¿cómo ofrecer devoción a algo que no ha sido sujeto al propio análisis racional? En la óptica de Heschel tendría que prevalecer el asombro. No obstante, en un mundo alejado del aprecio a las letras, sería difícil causar una reverencia suficiente en la mayoría de las personas. Es usual que la consideración de la presencia de lo divino se infiera en la naturaleza o en los acontecimientos, incluso en la belleza o la bondad, pero Heschel opina que “si algo hay en el mundo que merezca el atributo de lo divino, ese algo es la Biblia. [...] La Biblia es el libro de Dios”¹⁷. En contraparte, es posible pensar que la inexistencia de la Biblia no generaría grandes diferencias en el mundo, pues aun habría mucho que leer; alejado de esa conclusión, el rabino polaco menosprecia los textos restantes haciendo notar que “si sacamos la tradición religiosa, ¿qué nos queda? Sabemos lo que nos queda: basta leer la literatura contemporánea”¹⁸. En definitiva, la medida de Heschel no aparece en todas las líneas de sus textos, aunque es laudable su convicción.

Ante su insistencia, surge intensa la pregunta que él mismo plantea so-

¹⁵ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 308.

¹⁶ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 308.

¹⁷ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 316.

¹⁸ A. HESCHEL, *Democracia y otros ensayos*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1987, 357.

bre lo especial que contiene la obra a la que refiere: “¿Qué nos ha dado la Biblia hebrea en particular y que no puede encontrarse en ninguna otra parte? Yo diría: la apreciación particular de la grandeza del hombre, de la tremenda potencialidad del hombre como Socio de Dios”¹⁹. Aquí conectamos de nuevo. La Biblia manifiesta a un Dios que busca al hombre y que se hace presente en su vida de maneras palpables. Si la Biblia es una invitación al compromiso y no a la sumisión, una ofrenda a la vida y no un conjunto de justificaciones para la destrucción del no piadoso, una oportunidad para captar lo transpersonal en lo simple y no un planteamiento vano centrado en el egoísmo y la osadía de haber sido elegidos por encima de otros que deben ser rechazados, entonces vale la pena reconsiderarla. Aun así, a nadie se le debería exigir tomarla como el único libro digno de ser leído. De hecho, es menester que existan lecturas alternas para comprenderla mejor.

Heschel no observa en la Biblia solo un libro que propone un modo específico de vivir, sino una inspiración espiritual tendida a manera de sople en el lector. De manera concreta, “lo supremo en el pensamiento bíblico no son la ley y el orden, sino el Dios viviente, Quien creó el universo y estableció su ley y su orden”²⁰. En tal planteamiento, a pesar de que se opera en lo práctico de un conjunto de mandatos implícitos, se otorga un sentido sobrenatural a los mismos. La apreciación de Heschel por la Biblia es tal que afirma que “en las horas decisivas de la historia nos damos cuenta de que no cambiaríamos ciertos versículos del libro de Isaías por las Siete Maravillas del Mundo”²¹; con esto revela su aprecio por el consuelo que él encuentra en las líneas referidas y la desazón que ocasionan las cuestiones materiales en los momentos cruciales de la vida. Pero por encima de todas las cosas, la comprensión de la Biblia requiere una pregunta antecedente por el sentido de la vida del hombre y su responsabilidad en el mundo y ante Dios. Ante la cuestión señalada, “la Biblia [...] es una respuesta sublime, pero ya no conocemos la pregunta. A menos que recuperemos la pregunta, no hay esperanza de comprender la Biblia”²². Visto así, la Biblia es la respuesta para quien es capaz de preguntar la cuestión que ella responde.

¹⁹ A. HESCHEL, *Democracia...*, 345.

²⁰ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 2, Paidós, Buenos Aires 1973, 131.

²¹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 196.

²² A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 217.

Para poder preguntar es necesario estar abierto al asombro, no del que se genera una pregunta curiosa, sino del que obliga a una pregunta desesperada por ser sabida. Heschel lamenta la copiosa indiferencia ante la Biblia y garantiza que “no hay prueba más triste que pueda dar el hombre de su propia opacidad espiritual que su insensibilidad a la Biblia”²³. A pesar de todo, aun cuando exista plena disposición para recibir las respuestas podrían encontrarse pasajes bíblicos que resultan confusos y que generan incertidumbre. Aunque levemente, el filósofo de Varsovia admite ciertos límites de la Biblia. Uno de ellos tiene que ver con que:

hay [...] unos pocos pasajes en la Biblia ante los cuales sentimos que Dios no está presente en ellos; pasajes demasiado vulgares o bien demasiado rípidos como para reflejar el espíritu de Dios. [...] Temas tan triviales como las anécdotas de Esaú y Agar, las conversaciones de Labán con Jacob, las palabras de Balaam y su burra, las de Balac y las de Zimri²⁴.

Heschel también distinguió que lo sagrado obtiene su sacralidad de algo ajeno a sí, por tanto, la misma categoría de lo sacro está circunscrita a algo superior que le otorga semejante condición. En ese sentido, “no existe en la Biblia cosa alguna, ni lugar sobre la tierra, que sea sagrado de por sí”²⁵, puesto que la sacralidad es propiciada por la vinculación con lo divino. De ello se desprende que si la Biblia no es la respuesta, será por no contener a Dios o porque tal no existe.

Ante la posibilidad de que la Biblia no sea sagrada por no estar vinculada a Dios, Heschel no es pusilánime en mostrar las consecuencias:

Negar el origen divino de la Biblia equivale a catalogar la historia entera de los esfuerzos y logros espirituales del judaísmo, del cristianismo y el islamismo como resultado de una colosal mentira, el triunfo de un engaño que atrapó a las almas más nobles durante más de dos mil años²⁶.

²³ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 310.

²⁴ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 342-343.

²⁵ A. HESCHEL, *El Shabat*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1984, 198.

²⁶ A. HESCHEL, *Dios en busca...*, 317.

Ante una posibilidad como tal, conviene ser agudos en la revisión y la indagación, pues mucho está en juego en torno al valor de las religiones monoteístas más influyentes de la historia. Si la inculcación religiosa propicia manifestaciones culturales concretas que determinan el curso social de una comunidad, resulta fundamental volver la vista filosófica a los textos que originaron la tradición. La vinculación con los textos no tendría que ser condicionada por la intención de desprestigiar o negar, así como tampoco tendría que ser lo contrario: centrar su estudio para la sola alabanza o la afiliación. No cerrarse a lo transpersonal sin que la suposición de tal condicione la mirada. Vivir la espiritualidad manteniendo la perspectiva racional y asegurarse de enfocar racionalmente la mirada a la intuición transpersonal que la trasciende.

3. La importancia y misterio de los profetas

Suele ser excluida de los ámbitos filosóficos la persona que sugiere que en los profetas hebreos pueden ser encontrados aspectos de provecho para la reflexión o que en su conducta se encuentra un modelaje comprometido que podría utilizarse en los tiempos contemporáneos. El reproche cotidiano es que el individuo en cuestión está confundido por sus propias creencias o que existe un grupo religioso detrás de su tergiversación, el cual lo condiciona o nubla su razón. Sin embargo, a pesar de los casos en los que eso sucede, no tendría que ser desprestigiada una búsqueda honesta por el mensaje e importancia de los profetas o la relevancia de su labor.

La expresión popular de “falso profeta” nos invita a reflexionar sobre lo que cabría distinguir entre éste y los que serían los verdaderos o, incluso, considerar la opción de que ninguno fuese auténtico. En primer lugar, la originalidad del profeta puede ser observada en su testimonio personal, es decir, en la congruencia entre lo que dice y lo que hace. En ese sentido, “la vida del profeta resulta todo lo contrario de una vida indiferente y anodina: todo viene sacudido y en ebullición. Heschel contrapone esta imagen del profeta *homo sympathetikos* con la imagen ideal de la sabiduría estoica, el

*homo apathetikos*²⁷. El profeta está conectado a un *pathos*, su emocionalidad no es negada ni sustituida, la vive y la hace parte de sí.

De acuerdo con Heschel, otra característica de los profetas es que escuchan al Único Dios, de modo que:

los profetas de Israel no pretenden que un dios habló con ellos, un dios entre los dioses, una deidad local, un oráculo, una fuerza entre muchas fuerzas en el mundo; dicen haber escuchado la palabra del Creador del cielo y la tierra, el Uno y Único que trasciende el mundo y Cuya sabiduría nadie puede escudriñar²⁸.

La interrogante que palpita entonces es: ¿por qué deberíamos creer lo que ellos dicen? ¿Por qué a ellos y no a otros? ¿Por qué no nosotros? Según el rabino de Varsovia, los profetas muestran distintivos particulares, motivo por el cual “un análisis cuidadoso de los distintos fenómenos nos prevendrá de identificar apresuradamente a los grandes profetas de Israel con las figuras correspondientes en otras religiones de la antigüedad”²⁹. No obstante, la sola distinción entre los profetas hebreos y los que no lo son no responde aún a la interrogante sobre por qué deberíamos de creer que los profetas, hebreos o no, realmente escuchan la voz de Dios.

Sin reparar demasiado en esas aparentes minucias, Heschel afirma que la influencia profética es patente en la historia de la humanidad e incluso que “se puede escribir y valorar la historia del mundo occidental por la forma en que cada generación entendió y tergiversó, reverenció o repudió, el espíritu de los profetas”³⁰. Uno de sus distintivos es el reproche intenso que ellos hacían frente a las autoridades de su tiempo, reproche que además estaba cargado de claras advertencias; no dudaban en enfatizar las carencias morales de los gobernantes y los descuidos con los que éstos desarrollaban su labor, siempre aprovechándose de los más pobres y desprotegidos. Esto, tal como ayer, es necesario en el mundo contemporáneo ante la inadecuada distribución de la riqueza, propia del mundo mercantilista. Se necesitan

²⁷ V. PÉREZ, “La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad”. *Historia y Grafía*, 28 (2007), 68.

²⁸ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 3, 306.

²⁹ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 3, 267.

³⁰ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 2, 265.

hombres y mujeres capaces de denunciar, de señalar sin miedo las atrocidades producidas por los sistemas y estructuras sociales que, sin consenso alguno, someten a la mayoría de la población mundial. Así como “la libertad e independencia de los profetas, su capacidad de echar en cara a los reyes y sacerdotes sus pecados, era de importancia suprema en la historia de Israel”³¹, también podría serlo en torno a los filósofos actuales, quienes en su mayoría muestran confort y acomodo en la burocracia académica.

Los profetas estaban involucrados en los problemas del mundo social, percibían la abstracción de Dios en la concreción de la conducta humana y en los sucesos de la historia. Incluso Heschel refiere sin menoscabo: “De los profetas he aprendido que debo participar en los problemas del hombre, en los problemas de los hombres que sufren”³². Esta preocupación no está del todo presente en el mundo académico, poseído por el afán de control intelectual, lejano del asombro y el descontento ante un mundo hostil y desequilibrado. Así, “en vez de mostrarnos una senda a través de las elegantes mansiones de la mente, los profetas nos llevan a los barrios bajos”³³, sin adaptarse ni someterse a los dictados de la moda o del convencionalismo. Creyentes o no, hombres de fe o sin ella, el mensaje está claro.

La fricción de los profetas con las costumbres de su tiempo resulta notable cuando observamos que no eran individuos sencillos, ni acomodados. Según lo estipula Heschel “la sociedad antigua estimaba tres cosas por sobre todas las demás: sabiduría, riqueza y poder. Para los profetas, tales infatuaciones eran ridículas e idólatras”³⁴. En tal veta, la perspectiva profética no se somete a la pereza ni a la indiferencia, por el contrario: está deseosa de justicia, lucha por un cambio y mantiene la utopía de propiciar un mundo mejor. En consonancia con ello, “la palabra del profeta es un grito en la noche. Cuando el mundo está tranquilo y dormido, el profeta siente la explosión desde los cielos”³⁵. El gran mensaje es que lo que en este mundo tiene valor, puede no tenerlo en otro; no se refieren con ello a una dimensión distinta, sino a una forma alternativa de comprensión de las cosas, un mundo de perspectivas diferentes. En congruencia con ello,

³¹ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 2...319.

³² A. HESCHEL, *Democracia*, 347.

³³ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 1, 33.

³⁴ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 41.

³⁵ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 55.

“cuando aparecieron los profetas proclamaron que el poder no es supremo, que la espada es una abominación, que la violencia es obscena. La espada, dijeron, será destruida”³⁶. La gran mayoría de los que ahora poblamos el mundo hubiésemos querido que tuvieran razón, o al menos que lo que buscaban fuera logrado en nuestro tiempo.

El afán de dominación que los pueblos europeos mostraron en las llamadas conquistas de los pueblos americanos, fueron contrarios a lo proclamado por los profetas en torno a la eliminación de la violencia y el respeto por la paz. En una época en la que se trivializaba la muerte de los débiles en pro de la dominación de los poderosos, “los profetas fueron los primeros hombres de la historia que consideraron como malo el hecho de que una nación dependiera de la fuerza”³⁷. Su postura estuvo sostenida en la creencia de un futuro mejor. Mientras otros pueblos anhelaban la destrucción del enemigo y proclamaban la superación de los adversarios, los profetas promovían la paz. Según lo concluye Heschel:

ningún filósofo griego, ni de ningún otro país de la tierra, ni de la India ni de China, fue capaz de pensar lo que soñaron los profetas. Ellos fueron los únicos hombres que ya en la antigüedad soñaron que llegaría una época en la cual la guerra estará abolida y habrá paz³⁸.

Es evidente que lo importante no es solo creer que será posible aquello que no ha sido pensado por otros (o que ha sido deseado, pero no dicho), sino que, en verdad suceda. Hasta el momento, la esperanza de los profetas cae junto con las lágrimas de los pueblos invadidos y se desvanece tal como la vida de los desprotegidos que en este siglo continúan siendo masacrados. ¿Es este un error de los profetas? ¿Su mensaje carece de valor por el hecho de que no se cumpla lo que ellos desearon? Si es tal el parámetro del juicio, quizá ninguno saldría airoso de entre todos los que prevemos un futuro mejor.

Por encima del cumplimiento de las profecías, el teólogo judío que nos ocupa estableció que el secreto del estilo del profeta consiste en que “su vida y su alma están comprometidas en lo que él dice y en lo que va a suce-

³⁶ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 2, 11.

³⁷ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 2, 21.

³⁸ A. HESCHEL, *Democracia...*, 348.

der con lo que dice”³⁹. En defensa del profeta, o siguiendo su misma lógica, tendría que admitirse que no es responsable de que no acontezca en el mundo lo que él atestigua como la voluntad divina. La perspectiva profética concibe a un Dios que habla, que ofrece un mensaje; por ello, “el profeta siempre aprehende, experimenta y concibe a Dios como un *Sujeto*”⁴⁰. Llegados a este punto podemos esbozar una duda: ¿es racional someter el propio criterio a los dictados de un conjunto de hombres que hace más de dos milenios dijeron escuchar la voz de Dios? Si bien nuestro escepticismo apunta hacia una pregunta que parece inequívoca, en realidad todo pende de cuál sea con exactitud el mensaje profético.

El profeta tiene como misión “sacar al pueblo del abatimiento, dar un significado a su miseria pasada y presente”⁴¹, al mismo tiempo que buscaban producir una reacción en los hombres, particularmente en aquéllos que permanecían dormidos o adaptados al sistema de dominio que los subyugaba. Solo puede estarse en desacuerdo con tal intención si se es parte de los dominadores que no están interesados en el cambio o en la modificación de los paradigmas establecidos o las costumbres dominantes. La meta central de un mensaje profético es originar un despertar, arrojar al hombre contra el golpe violento de la realidad, aun con el riesgo de que esto propicie la idea de que se es agresivo o imprudente.

En su propia experiencia, los profetas “descubrieron que el sufrimiento no trae necesariamente la purificación, y que el castigo no es eficaz como disuasivo”⁴². Pese a las consecuencias, su compromiso los hacía continuar. Pienso ahora en los periodistas asesinados en México o en otros países, en la lealtad que mostraron hacia su labor como informantes y en su valentía al denunciar las injusticias y la corrupción; puede decirse que en cada uno de los que se atreven a levantar la voz existe un elemento profético, sin que importe demasiado si han adoptado o no un credo particular; confían que un mundo mejor es posible. Lo mismo puede decirse de tantos hombres y mujeres, muchos de ellos son científicos, religiosos, filósofos e incluso artistas en distintos sitios.

³⁹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 39.

⁴⁰ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 331.

⁴¹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 272.

⁴² A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 2...56.

En un mundo sometido a la oscuridad resulta operante y urgente la opción por sacar a la luz, mostrar y juzgar, no en la óptica de destruir a quien es juzgado pero sí para propiciar un nuevo orden social. A pesar de lo urgente que resulta en nuestro tiempo la aparición y reiteración de las actitudes comprometidas que ostentaron los profetas, resulta devastadora la apatía y la indiferencia común. Según lo testificó Heschel, “una de las cosas más tristes de la vida contemporánea es que no se conoce a los profetas”⁴³, pero no tanto en función de la adopción de una creencia específica, sino en orden a la obligación reflexiva que su consideración impone ante el mundo. Sin sombra de duda, Abraham Joshua concluye que “los grandes ejemplos que necesitamos en la actualidad son los grandes profetas de Israel”⁴⁴. Podría parecer que lo fundamental en los profetas es su conexión con Dios; pero incluso en el caso de que ésta no suceda, el mensaje crítico es oportuno por el sólo hecho de generar una ruptura en la pasividad. No obstante, “la certeza de que no hay un elemento sobrenatural en los profetas se convirtió en un principio de gran importancia para la erudición crítica”⁴⁵; inversamente, la obstinación por centralizar la superioridad de los profetas en razón de su conexión transpersonal deviene en pérdida de enfoque.

La importancia de los profetas invita al estudio que puede hacerse de sus textos. En ese sentido, Heschel eligió esa línea de investigación para su tesis doctoral en la Universidad de Berlín, la cual fue traducida al español en tres volúmenes con el propósito siguiente:

Lograr un entendimiento del profeta por medio de un análisis y una descripción de su conciencia, para relatar lo que ocurrió en su vida —al enfrentar al hombre, al ser enfrentado por Dios— tal como se ve reflejado y afirmado en su mente. Por conciencia, en otras palabras, entiendo aquí no sólo la percepción de ciertos momentos de inspiración particulares sino también la totalidad de impresiones, pensamientos y sentimientos que hacen a la existencia del profeta⁴⁶.

Contrario a lo que podría pensarse en torno a los resultados teocéntricos de su investigación, Heschel asegura que el resultado más importante de su

⁴³ A. HESCHEL, *Democracia...*, 347.

⁴⁴ A. HESCHEL, “Conversación con Heschel”. *Maj’shavot/Pensamientos*, 13/1 (1974) 33-39, 34.

⁴⁵ A. HESCHEL, *Los profetas*, Vol. 3, 200.

⁴⁶ Cf. A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 19.

trabajo consistió en “descubrir la importancia intelectual de los profetas”⁴⁷. El joven Heschel eludió con habilidad el problema de la autenticidad de los profetas hebreos o la comprobación científica de su nexos con Dios. En la introducción a la obra se lee:

En este estudio no intento formular juicios sobre la verdad de su pretensión de haber recibido la revelación, ni pretendo resolver los enigmas de la profecía mediante explicaciones psicológicas o sociológicas; ni siquiera trato de averiguar las condiciones de su posibilidad o sugerir medios para su verificación⁴⁸.

En uno de sus artículos⁴⁹ el filósofo advierte que lo fundamental en la comprensión del profeta es reconocer el contenido de su inspiración, no analizar las formas en que llega a ella.

El estudio de los profetas requiere del seguimiento de una serie de consideraciones. De manera terminante, Heschel advierte que “no conocemos enteramente las vicisitudes que pasaron durante sus vidas, y por lo tanto no podemos hacerlos objeto de un análisis científico”⁵⁰. Esto último podría ponerse en duda, sobre todo si utilizamos como método el análisis del discurso implícito en sus palabras o intentamos realizar una revisión pormenorizada de sus frases, tal como puede hacerse con cualquier autor finado. De cualquier manera, más adelante en su texto, Heschel acepta en forma conciliadora en torno al estudio de los profetas que “haciendo caso omiso del hecho de que su experiencia haya sido real, es posible analizar el contenido y la forma de esa experiencia”⁵¹. Asimismo, el rabino polaco critica la frialdad con que se juzga a los profetas, denunciando que “a menos que sus inquietudes nos golpeen, nos lastimen, nos exalten, no las sentiremos. Tal compromiso requiere acuerdo, receptividad, audición, entrega total a su impacto”⁵². Su argumento es comprensible, a pesar de que una de las re-

⁴⁷ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 29.

⁴⁸ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 22-23.

⁴⁹ Cf. A. HESCHEL, “Prophetic Inspiration: An Analysis of Prophetic Consciousness”, *Judaism*, 11/1 (1962) 3-13.

⁵⁰ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 19.

⁵¹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 25.

⁵² A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 27.

comendaciones centrales para todo abordaje científico es no dejarse condicionar por la propia filiación o afición al tema estudiado o querer demostrar lo que nos resulta conveniente.

Congruente con su concepción del *pathos* divino, el también poeta señala que “un análisis de las declaraciones proféticas nos muestra que la experiencia fundamental del profeta es su coparticipación con los sentimientos de Dios, *una simpatía con el pathos divino*”⁵³; esto no aligera el problema para el científico o el filósofo común, sino que lo inducen a demostrar que esa coparticipación no es factible. En ese sentido, Heschel asegura que “entender la profecía es entender un entendimiento más que entender un conocimiento; es una exégesis de una exégesis”⁵⁴. Visto así, las formas de aproximarse a los profetas están determinadas por la intención de tal aproximación: si la meta es concluir su conexión con Dios para la promoción de sus postulados y actitudes, será inapropiado el abordaje científico; por el contrario, si la idea es manifestar la desadaptación del profeta, entonces la fe en su legado y en la autenticidad de su llamado no serán oportunas herramientas para lograr un juicio objetivo.

Heschel consideraba que las formas inadecuadas de aproximarse a los profetas representan una tergiversación del sentido de su misión. En primer lugar, consideró que “es una falacia histórica suponer que las formas de comportamiento que hoy se considerarían como sintomáticas de perturbaciones mentales tengan igual significado para el hombre de la Palestina antigua”⁵⁵. Aun así, no resulta fundamental el imaginario social sobre la locura que haya persistido en la antigüedad, sino la salud mental que efectivamente demostrasen los profetas, lo cual sí es posible revisar en sus textos. El vacío de esta última pretensión estriba en considerar que la desviación de algunas facultades mentales supone la imposibilidad de vincularse con la deidad; es decir, si de antemano no se cree en la posibilidad de la existencia de un mensaje transpersonal (eludiendo la discusión de si al *mensajero* se lo puede llamar Dios), el mismo estudio realizable, sin importar su metodología, está condenado al sesgo, tanto como si lo hace alguien *necesitado* de una comprobación para su fe.

⁵³ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 71.

⁵⁴ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 1, 28.

⁵⁵ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 91.

Asimismo, el amigo de Buber explicó que “los riesgos científicos que implica el intento de exponer, sobre la base de restos literarios, la vida subconsciente de una persona que vivió miles de años atrás son tan grandes que hacen de la empresa un acto temerario”⁵⁶. Ahora bien, posiblemente la intención del estudio de los profetas no sea por entero conocer su subconsciente, meta que resulta confusa incluso con los ahora vivos, pues el mismo entramado psíquico al que se intenta hacer referencia no cuenta con una metodología científica para su comprobación. Heschel reconoció que “la pretensión de los profetas de haber sido inspirados se hizo cada vez más extraña, si no absurda, para el hombre moderno”⁵⁷. Es posible que la confusión atienda al hecho de que la importancia de los profetas se encuentra en su mensaje, en su manera de transmitirlo y en su convicción al hacerlo, más allá de lo que en ellos originó tal empresa. Si bien no hay manera de asegurar el contenido y salud psíquica de los profetas, por la nebulosidad de intentar descifrar un mundo interior que a milenios de distancia es poco factible contactar, del mismo modo resulta inverosímil asegurar que la voz de cada profeta constituye la voz pura y llana de Dios.

En consideración a las encrucijadas, el antiguo profesor del *Hebrew Union College* sostiene que “la última palabra sobre la naturaleza de la profecía no la dará ni un análisis psicológico, ni un razonamiento sociológico o antropológico, por más profundo e imaginativo, por más paciente y exacto que sea”⁵⁸. Es acertada la consideración de que la psicología no atiende al llamado de la fe, precisamente porque no tiene que hacerlo; su misión es explicar desde lo tangible las cosas que rodean a una expresión humana. Barnard⁵⁹ realizó estudios en torno a la implicación de la religión con la psicología en Heschel, mostrando la diversidad de perspectivas con las que pueden vincularse ambas disciplinas. Sin embargo, así como la ciencia resulta rechazada por el hombre de fe en cuanto a su oportunidad para atestiguar el misterio, del mismo modo la aceptación del misterio, y sobre toda una verdad en torno a cierta cualidad del misterio, puede resultar parcial si se realiza en nombre de la fe.

⁵⁶ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 174.

⁵⁷ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 200.

⁵⁸ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 195.

⁵⁹ Cf. D. BARNARD, “Abraham Heschel’s Attitude toward Religion and Psychology”. *Journal of Religion*, 63/1 (1983) 26-43.

Para Heschel, los profetas no hablaban únicamente desde “su propio corazón”, ni pueden ser explicados sólo mediante la idea de “el espíritu de la época”; tampoco consideró que se los deba considerar como individuos con habilidades para los “artificios literarios”, con una “técnica de persuasión” depurada o como personas “confundidas”. Del mismo modo, considera triviales las opiniones que reducen a los profetas al observarlos como “agentes extranjeros” o “patriotas”⁶⁰. Con firmeza sintetizó con claridad los cuestionamientos realizados a la pretensión profética: “¿Era entonces el subconsciente lo que actuaba como incitador en las experiencias de los profetas? ¿Surgió la Biblia del vórtice del poder psíquico, generado por el anhelo y la imaginación? Tal opinión, si bien no cuestiona la integridad o cordura de los profetas, los tilda de engañadores engañados; aparte de que no nos ayuda a entender lo que realmente ocurrió, no hace más que sustituir el misterio por un enigma”⁶¹.

El misterio se encuentra por encima del enigma, no hay manera de descifrarlo. Es conciliador concebir que el misterio le corresponde al religioso y el enigma al científico; pero lejos de tal lugar común, conviene referir la oportunidad del desentrañamiento de una óptica transpersonal en el científico y un extrañamiento ante la fe en el propio religioso. La naturaleza del impulso profético continúa siendo un misterio si se quiere abordar desde la óptica transpersonal y no es más que un enigma resuelto desde el parámetro de lo centrado en lo tangible.

Incluso en la consideración de que el impulso profético sea producto de una energía autónoma o de una tendencia ajena al individuo, Heschel asegura que esto mismo es ya una manifestación de lo transpersonal. En sus palabras:

suponer que la revelación profética fue la expresión de un impulso oculto en el corazón del profeta, del cual él no sólo no tenía conocimiento sino que también le oponía resistencia, presupondría la acción de un poder espiritual tan sabio y tan sagrado que no tendría otro nombre que Dios⁶².

⁶⁰ Cf. A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 197-226.

⁶¹ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 218.

⁶² A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 218.

Es notorio que los profetas no estaban siempre dispuestos a dar el mensaje, lo cual difiere de la conducta de algunos autonombrados profetas de la actualidad que sólo manifiestan su disposición a la fama y al prestigio; no padecen su profecía, como los antiguos hebreos, sino que la gozan y la aprovechan a su favor. Resulta dudosa una espiritualidad centrada con exclusividad en el gozo.

Actuando de manera ecuánime y siguiendo su intuición filosófica, Heschel concluyó que:

no podemos decidir sobre la naturaleza de las visiones y las voces que percibieron los profetas: si fueron fenómenos reales o sólo subjetivos; si escucharon la voz en un trance o estando despiertos. Es en vano especular sobre cómo se une la mente divina con la humana, o preguntar en qué punto comienza a operar lo divino⁶³.

Del mismo modo, reconoció que el punto de partida es escabroso, porque no cuenta con suficientes explicaciones en primera persona sobre la experiencia que ellos tenían. Si “los profetas nos dicen poco de cómo les llegó la palabra divina o cómo supieron que era la palabra de Dios”⁶⁴, lo que podamos decir para negar o justificar su pretensión se ubica en el terreno de la *doxa*, por más que sea mostrada como *episteme*.

El hijo de Reizel Perlow se deslindó de la crítica científica de su tiempo al manifestar de sus libros que “no corresponde a la naturaleza de nuestro trabajo investigar la verdad o falsedad de una experiencia profética”⁶⁵. No obstante, es oportuna la revisión honesta de la pretensión mostrada por los profetas sobre la verdad de su mensaje. Es cierto que lo escuchado debe ser juzgado en función de quién lo dice, sobre todo si no hay muchas demostraciones claras sobre la veracidad de lo referido; no obstante, cuando la personalidad de un afirmante, así como su experiencia y estilo de vida, permanecen escondidas en la penumbra de un pasado mudo, resulta mayor el enigma en torno al valor de su mensaje. El por qué Dios elige a mensajeros tan poco populares o el motivo por el cual, queriendo hacerse escuchar, no

⁶³ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 232.

⁶⁴ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 239.

⁶⁵ A. HESCHEL, *Los profetas...*, Vol. 3, 269.

elige a individuos con mayor fortaleza intelectual, habilidad social o aprobación de su entorno, continúa siendo un tópico peculiar.

La importancia de los profetas es clara en cuanto a que se mantiene su influencia en nuestros días e incluso son un referente para reconocer la labor de los que podrían considerarse sus sucesores en nuestros días. Justo eso considera Bennett en unos de sus artículos⁶⁶, en el cual considera a Heschel como un profeta más cercano a nuestra época.

Conclusiones

Heschel asegura que Dios está en la Biblia, lo cree y a partir de ahí comprende la maravilla de la Biblia y su capacidad ilimitada para beneficiar al hombre. A su vez, reconoce que no hay otro libro igual y que el reconocimiento de lo contenido por la Biblia requiere de voluntad por comprenderla. Una misión de tal envergadura no es lograda cuando se mantiene una actitud insensible ante ella. No obstante, la devoción hacia la sacralidad de la Biblia no debe cegar el reconocimiento de sus límites. Si la Biblia no es la respuesta por no estar conectada con Dios, o por la inexistencia de tal, tendría que reconsiderarse su valor en la cultura y en la vida humana. Sin embargo, no hay manera de asegurar que Dios no existe, a menos que sea por mediación de la descalificación de las ideas que se han hecho sobre Él/Ella/Eso. Aun en el caso de que Dios no sea como esperamos que sea, no se elude la posibilidad de lo transpersonal.

La profecía ha sido punto de discusión desde hace varios siglos, al punto de que se intenta distinguir entre los falsos y los verdaderos profetas. La distinción central de los auténticos, según considera Heschel, consiste en que escuchan al Único Dios; tal afirmación aviva el debate al respecto. De lo que no cabe duda es de la influencia de los profetas hebreos en la historia, sobre todo por su involucramiento con los problemas de su pueblo y por no someterse a la perspectiva común. A pesar de la clara utopía de su pretensión, se mantuvieron creyentes de un futuro mejor y buscaron el cumplimiento de una misión precisa: despertar al hombre desentendido de su tiempo y orillararlo a dar una respuesta concisa a Dios.

⁶⁶ Cf. J. BENNETT, "A Prophet for Our Day", *Jewish Heritage*, 13/3 (1971) 43-64.

El desconocimiento actual de los profetas se debe en parte a la manipulación que el término *Dios* ha sufrido en la historia, de modo que resulta imprecisos y distorsionados para el entendimiento del hombre contemporáneo. Se observan comportamientos extremos que van desde la desacreditación de todo lo asociado con lo transpersonal hasta la sumisión infantil de los preceptos ordenados por distintos líderes religiosos. Es oportuno volver la mirada a la actitud de los profetas, sobre todo a su manera peculiar de denunciar las injusticias y la inequidad. No obstante, la aproximación a los libros proféticos tendría que ser en función del mensaje, no tanto con la pretensión de desacreditar o juzgar de antemano su legitimidad. De cualquier manera, la naturaleza del impulso profético, más allá de que siga siendo un enigma científico, se mantiene como un misterio para quien se muestre dispuesto a reconocerlo en virtud o a pesar de su fe.

Bibliografía

- BARNARD, D., "Abraham Heschel's Attitude toward Religion and Psychology", *Journal of Religion*, 63 (1), 1983, 26-43.
- BENNETT, J., "A Prophet for Our Day", *Jewish Heritage*, 13 (3), 1971, 43-64.
- BIZZELL, P., "Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race", *Voices of democracy*, 1, 2006, 1-14.
- HESCHEL, A., *Democracia y otros ensayos*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1987.
- _____, A., *El Shabat*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1984.
- _____, "Conversación con Heschel", *Maj'shavot/Pensamientos*, 13/1 (1974), 33-39.
- _____, *Los profetas*, vol. 1, Paidós, Buenos Aires 1973.
- _____, *Los profetas*, vol. 2, Paidós, Buenos Aires 1973.
- _____, *Los profetas*, vol. 3, Paidós, Buenos Aires 1973.
- _____, *Dios en busca del hombre*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1984.
- _____, "Prophetic Inspiration: An Analysis of Prophetic Consciousness", *Judaism*, 11 (1), 1962, 3-13.
- KASIMOW, H., "Prophetic voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr.", *Interreligious Insight*, 7 (2), 2009, 56-64.

LEVENSON, J., "The Contradictions of A. J. Heschel", *Maj'shavot / Pensamientos*, 37 (1), 1999, 23-29.

PÉREZ, V., "La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad", *Historia y Grafía*, 28, 2007, 41-68.

**PANDEMIZAR LAS RELACIONES DE PROXIMIDAD.
LUCAS 10, 25- 37 EN LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA
DE LAÍN ENTRALGO**

PANDEMIZE RELATIONSHIPS OF PROXIMITY. LUKE 10, 25-37
IN THE ANTHROPOLOGICAL PROPOSAL OF LAÍN ENTRALGO

Jonny Alexander García Echeverri¹

Universidad Católica de Oriente. Antioquia, Colombia
ORCID: 0000-0002-4273-9917

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.01.0003>

Recibido: 29.11.2020
Aceptado: 10.01.2021

Resumen

La pandemia ocasionada por el covid-19, es un tiempo propicio para restaurar una praxis del amor samaritano. La virosis, como toda enfermedad, es un tiempo *kai-rótico* para reinterpretar el sentido de la existencia y acercarse al otro: pandemizar las relaciones. El objetivo central del escrito se direcciona a hacer un acercamiento a la perícopa del samaritano misericordioso (Lc 10, 25 – 37) a partir de las categorías antropológicas –encuentro, creencia y amor samaritano– resaltadas por el médico español, en su obra Teoría y realidad del otro, Tomo II. Para hacerlo, el texto se estructurará en cuatro momentos desde los cuales, primero, se interrogue por las raíces históricas del inividualismo moderno; se sitúe la parábola en la biografía y autobiografía del médico español; se constituya una plesiología de la vida cotidiana a partir de las categorías encuentro, creencia y amor samaritano; y, por último, se convoque a cotidianizar las relaciones interpersonales en la sociedad actual. De este modo, sugiere el autor, se podrá vivir la fraternidad y la amistad social como respuesta a la crisis mundial que vive la sociedad: la de las relaciones interpersonales.

Palabras clave: Pandemia, inividualidad, projimidad, antropología interpersonal.

¹ Teólogo, Licenciado en Etnoeducación, Bachiller canónico en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana; Magíster en filosofía y doctorante en filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es coordinador de la Maestría en Humanidades, Líder del grupo de investigación “Humanitas” y docente de teología de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co.

Abstract

The pandemic caused by Covid-19 is a propitious time to restore a praxis of Samaritan love. Virosis, like any disease, is a kairotic moment to reinterpret the meaning of existence and approach the other (pandemize relationships). The central objective of the writing is directed to make an approach to the parable of the merciful Samaritan (Lk. 10, 25 - 37) from the anthropological categories - Encounter, belief and samaritan love- highlighted by the Spanish doctor, in his work *Teoría y realidad del otro*, Volume II. For this purpose, the text will be structured in four moments from which, first, the historical roots of modern individualism will be questioned; It will bring the parable into the biography and autobiography of the Spanish doctor; a plesiology of everyday life will be constituted from the categories encounter, belief and Samaritan love and, finally, it will be called to make interpersonal relationships something common in today's society. In this way, the author suggests, fraternity and social friendship can be lived in response to the global crisis that society is experiencing: that of interpersonal relationships.

Keywords: Pandemic, individuality, proximity, interpersonal anthropology.

1. Introducción

La pandemia ocasionada por el Covid-19 ha removido la conciencia histórica del ser humano en todos los niveles social, político, económico y religioso. El dolor, la muerte, el desempleo, la violencia, la indiferencia, el afán de individualidad han sido develados por el coronavirus. Ha caído, si puede decirse de este modo, la máscara que separaba al rico del pobre, al médico de su paciente, al gobernante de su pueblo, al sacerdote de sus fieles. No hubo lugar, estrato social o institución en la que el Covid-19 no haya dejado su marca. Muerte, desempleo, violencia intrafamiliar y corrupción, son algunas de las secuelas sociales que comienzan a evidenciarse luego del contagio. ¿De qué modo enfrentaremos sus efectos?

Aun así, el mal del tiempo, no se reduce a la tragedia ocasionada por el virus del Covid-19, sino que, al contrario, con la llegada de una nueva pandemia, la sociedad actual descubre su incapacidad para ser prójimo, para acoger al otro como persona, para vivir un proyecto de *nostridad* en el que la vida sea con-vivencia, el dolor con-dolencia y puedan tenerse relaciones de proximidad basadas en la creencia y el amor samaritano. La pandemia de la individualidad parece ser más devastadora que la ocasionada por el Covid-19. ¿Cuándo se ocasionó esta pandemia? ¿cuándo la sociedad deci-

dió confinarse en su propia subjetividad para evadirse del otro? de esto hay que hacerse cargo.

En el relato narrado por Lucas (10, 25 -37), entra en escena un samaritano que, frente al dolor y la desnudez de un hombre que se hallaba en el camino “se acercó y sintió compasión” (v. 33). En otras palabras, Lucas habla de un samaritano que fue prójimo, porque creyó, se conmovió –tuvo misericordia– y curó al herido en la totalidad de su ser físico y moral. Para el pensador español Pedro Laín Entralgo, en el Evangelio, Jesús enseña a la sociedad de su época a ser “prójimo”. Jesús devela al legista, el modo adecuado como se debe vivir el amor caritativo con ese otro que lo necesita; sin objetivar al otro, sin poner etiquetas sobre los hombres². La enfermedad o menesterosidad del que sufre es motivo suficiente para promover relaciones de comunión.

La enseñanza del Evangelio será denominada por Laín “ejemplar”. Ante el exceso de individualismo social del mundo actual, es menester regresar al otro; creer(le), amar(le), relacionarse. En dicho horizonte, la presente reflexión, derivada de los avances investigativos del proyecto titulado “Biblia, teología y pastoral” del Grupo Humanitas, Facultad de Teología y Humanidades, Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia) tiene como propósito, hacer un acercamiento a la perícopa del samaritano misericordioso (Lc 10, 25-37) a partir de las categorías antropológicas – encuentro, creencia y amor samaritano - resaltadas por el médico español, en su obra *Teoría y realidad del otro*, Tomo II. Para Laín, no cabe duda de que el evangelio de Lucas (10, 25-37), ejemplifica, de un modo profundo, una antropología del vínculo humano, del amor samaritano o de las relaciones de proximidad.

Para hacerlo, en un primer momento será necesario, interrogar por las raíces históricas de la individualidad. Se hará un recuento de los sucesos históricos que fueron institucionalizando una vida solitaria y apartada del otro. En un segundo momento, luego de presentar de modo breve la vida y obra del autor Pedro Laín Entralgo, se hará una lectura hermenéutica de la perícopa de Lucas 10, 25 -37 con el fin de extraer el mensaje antropológico aportado por el cristianismo sobre las relaciones interpersonales. Para

² Cf., P. Laín, *Teoría y realidad del otro. Tomo II. Otridad y proximidad*, Madrid: Selecta de Revista de Occidente 1968, 24.

hacer la interpretación, se resaltarán tres categorías: encuentro, creencia y amor. A partir de allí se irá dando paso a la propuesta del médico español: una pleisología de la vida cotidiana. Esto con el fin de hacer un llamado al hombre actual: pandemizar la propuesta antropológica hecha por el Evangelio, en otras palabras, invitar a la sociedad actual a cotidianizar en su vida las relaciones de proximidad, de ayuda al necesitado, como respuesta a una época de pandemia y de crisis en las relaciones.

2. La individualidad como pandemia: raíces históricas del problema

En la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco describe la situación humana del siglo como “riesgo mundial”³. Para el papa argentino las raíces del mal del nuestro siglo son la oferta de consumo, la conciencia de aislamiento y la tristeza individualista de un corazón cómodo y ávaro que se pierde en la búsqueda enfermiza del placer superficial⁴. En palabras del papa, dichas acciones se traducen en “una vida interior clausurada en los propios intereses en la que ya no hay espacio para los demás”⁵. El psicoanalista italiano Luigi Zoja cree que la incapacidad de relación que posee el ser humano en el siglo XXI encuentra su explicación en el distanciamiento físico y las relaciones interpersonales mediadas por la técnica⁶. La sociedad actual, reafirma la necesidad de una búsqueda interior, de una existencia solitaria e individualista.

Antes de hallar las raíces históricas de lo que se ha decidido denominar en esta reflexión la pandemia de la individualidad, es necesario aclarar algunos elementos. La primera consideración está dirigida al uso de la palabra enfermedad. De seguro la sociedad habrá enfermado y, al ser conformada por seres humanos, posee una condición de enfermabilidad que le hace vulnerable, pero esto no es fundamento suficiente para afirmar que la

³ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Librería Editrice Vaticana (2013) 2. (en adelante EG)

⁴ EG 2.

⁵ Cf. EG 2.

⁶ Cf. L. ZOJA, *La muerte del prójimo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015, 14.

“sociedad está enferma”. Para evadirse de dicho juicio de valor, que resulta escandaloso y subjetivo, es necesario atender a la recomendación dada por el médico español Pedro Laín Entralgo. En su obra *Antropología Médica*, Laín hace una distinción antropológica entre enfermedad y enfermabilidad⁷. La enfermedad, en general, es una afección corporal como lo puede ser una bronquitis aguda, una influenza o incluso una esclerosis múltiple. La enfermabilidad es “una propiedad defectiva de todo ser vivo”⁸. Un cáncer es una enfermedad que todo ser humano puede padecer, aunque de hecho no llegue a padecerlo nunca. De hecho, así lo afirma Laín, cualquier ser vivo podría no enfermarse gravemente hasta el momento de su muerte⁹.

Una última consideración ayudaría a aclarar, un poco más, la propuesta que aquí desea plantearse. De acuerdo con Laín, la enfermedad, más allá de reducirse a un padecimiento causado por una estructura biológica limitada e imperfecta, es también “un modo aflictivo y anómalo de vivir personal”¹⁰. En otras palabras, la enfermedad es un mal biológico y autobiográfico¹¹ causado por el modo morboso¹² de vivir que posee cada individuo en su relación consigo mismo, los otros y lo trascendental. En dicho sentido, podría afirmarse, que la sociedad a partir del siglo XX posee un modo aflictivo de vivir personal: el de la individualidad, el de la incapacidad de ser prójimo, de ser persona para el otro.

Formulado este horizonte, es hora de encontrar las raíces históricas del mal de nuestro tiempo; hallar respuestas pertinentes a las siguientes preguntas: ¿cuándo y por qué el ser humano y la sociedad prefirieron la individualidad a la proximidad? ¿cuándo se redujo a “yo” todo vínculo humano que antes era esencialmente comunitario? Para Luigino Bruni será a partir del renacimiento, mediados del siglo XV, con Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino y otros pensadores, que se dará lugar a un “segundo Humanismo”¹³

⁷ P. LAÍN, *Antropología Médica*, Salvat Editores, Barcelona 1985, 203

⁸ P. LAÍN, *Antropología Médica...*, 203.

⁹ Cf. P. LAÍN, *Antropología Médica...*, 203.

¹⁰ P. LAÍN, *Antropología Médica...*, 224.

¹¹ Cf. P. LAÍN, *Antropología Médica...*, 220.

¹² La palabra “morboso” en la antropología médica lainiana debe ser entendida como un sinónimo de enfermedad. En la lengua latina la enfermedad es “lo que hace morir”, *morbos*. P. LAÍN, *Antropología Médica...*, 213.

¹³ El primer humanismo, para Bruni, fue el del “Humanismo civil” difundido en Italia central. Dicho humanismo estaba caracterizado por las nuevas experiencias de

en el que la soledad será una receta segura y nada riesgosa para la felicidad¹⁴.

Por su parte, Laín Entralgo, en su estudio titulado *Teoría y realidad del otro*, se ha esforzado por presentar las raíces históricas de lo que ha denominado el problema del otro. En el primer tomo de su obra, subtítulo: *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo*, describe, a partir de cuatro sucesos históricos, los inicios de lo que él ha denominado *solipsismo, yoísmo* o, en otras palabras, la soledad del hombre moderno¹⁵.

El primer suceso histórico fue “la *secularización de la existencia* del hombre occidental durante la Baja Edad Media y el Renacimiento”¹⁶. Al igual que Bruni, Laín ve en la razón secularizada del renacimiento, el camino de entrada al problema del otro. La necesidad de justificar intelectualmente la existencia de los otros hombres conducirá, de modo inevitable, a conceptualizar al otro.

Llegada la secularización de la existencia, hay que considerar, como segundo suceso histórico, “el auge histórico del nominalismo, siglos XIV y XV”¹⁷. Todo intento por negar los conceptos universales ocasionó una confusión entre el pensamiento y la cosa pensada. El nominalista se vio forzado a poner en cuestionamiento la realidad personal y física del hombre concreto, del ser humano de carne y hueso, al intentar interrogarse por el ser humano en general.

El tercer suceso histórico, está unido al segundo. La pregunta sobre el otro, que ocupará al ser humano durante la “Baja Edad Media y el orto del mundo moderno”¹⁸, traerá consigo un interés particular por el *principio de individuación*. Para Durando, Domingo de Soto, Toledo, Fonseca y los Conimbricenses lo individual en el ser humano es una cuestión accidental. Para Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y más tardíamente Santo Tomás de Aquino, Capreolo, Cayetano, Báñez y Suárez la individuación es una cuestión sustancial, *ex creatione*. Frente a dichos desencuentros habrá que interrogar, por la realidad del otro hombre; en palabras de Laín: “El

la comunidad difundidas por órdenes mendicantes entre los siglos XIII y XIV, especialmente por el franciscanismo. L. Bruni, *La herida del otro. Economía y relaciones humanas*. Ciudad Nueva, Buenos Aires 2010, 14.

¹⁴ L. Bruni, *La herida del otro*, 14.

¹⁵ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 29.

¹⁶ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 29.

¹⁷ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 30.

¹⁸ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 31.

otro que yo tengo ante mí ¿es otro por ser individuo o es individuo por ser otro?”¹⁹.

Un último suceso histórico conducirá al ser humano, por los caminos de la filosofía y de la realidad social, a uno de los mayores desafíos en el problema del otro: “el descubrimiento de *la soledad del hombre en el mundo*”²⁰. El inicio de la modernidad establecerá una gran diferencia entre los hombres del medioevo y los modernos; un giro radical conducirá la vida y las relaciones interhumanas de la comunidad a la soledad. Para Laín, la formulación del problema del otro surgirá bajo el principio de la cultura moderna: “Soledad de soledades y todo soledad”²¹. Representantes del nuevo estilo de vida serán Nicolás de Cusa, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes y Spinoza, quienes, en palabras de Laín, serán los primeros hombres aislados y solitarios²². Llegados a este momento, las relaciones comunitarias entre yo, tú y él, se verán plenamente confundidas por un “yo” que no tiene la capacidad de reconocer al otro en su total alteridad. A partir del año 1600, con Descartes, el hombre occidental intentará, por analogía con su yo, afirmar la existencia del otro.

No culmina en el siglo XVII el problema, es solo el comienzo de un largo recorrido por la soledad e individualidad del hombre moderno. Para Zoja, resulta importante subrayar dos hechos históricos más. El primero, transcurre a finales del siglo XIX y está relacionado a la afirmación de la muerte de Dios, dada por Nietzsche en su obra²³. El segundo, acontece terminado el siglo XX, está unido a la muerte del otro. Afirma Zoja: “*También ha muerto el prójimo*”²⁴. El mandamiento dado durante milenios por las Sagradas Escrituras: “ama a Dios y ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lc 10, 27) ha sido totalmente disuelto al iniciar el siglo XXI. ¿Qué ha reemplazado este principio?

La respuesta se halla en la obra del historiador israelí Yuval Noah Harari. Para Harari, en el siglo XXI, la sociedad ha renovado su agenda. La enfermedad, la guerra y el hambre no son las necesidades primordiales

¹⁹ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 32-33.

²⁰ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 33.

²¹ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 34.

²² Cf. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 34.

²³ Cf. L. ZOJA, *La muerte del...*, 13.

²⁴ Cf. L. ZOJA, *La muerte del...*, 13.

de la política mundial. A cambio, el ser humano busca la inmortalidad, la felicidad y la divinidad. ¿A qué preci6? ¿c6mo podr6 alcanzar una meta tan alta? A trav6s la ingenier6a biol6gica, la bioingenier6a y la ingenier6a c6borg²⁵. Hasta ahora el ser humano estaba limitado por su cuerpo, por su biolog6a; en el nuevo siglo, el ser humano superar6 las barreras de su animalidad a partir de la transformaci6n biotecnol6gica de su condici6n humana o naturaleza. Dejar6 de ser *Homo Sapiens* y se convertir6 en *Homo Deus*²⁶ a partir de un proyecto de bio-mejoramiento continuo, con el cual, se espera, conseguir6 la *superinteligencia*, el *superbienestar* y la *superlongevidad*. Indiscutiblemente, al escuchar dicha afirmaci6n, el lector, entre confundido y contento, se pregunte: ¿para cu6ndo? Las cifras var6an. Para el ingeniero de CALICO, Ray Kurzweil, quiz6s hacia el a6o 2050, para otros menos esperanzados, podr6a ser en el a6o 2100 y para el mismo Harari el a6o 2200.

La creencia en dicho proyecto, hoy conocido como transhumanismo, hace del biomejoramiento, la utop6a del siglo. Para Antonio Di6guez, fil6sofo espa6ol, el transhumanismo se convierte en la nueva religi6n de la humanidad. ¿Hay que morir para alcanzar la inmortalidad, la vida eterna? De ning6n modo. El transhumanismo es “la religi6n que viene a corregir los fallos de las anteriores”²⁷. El cielo y la inmortalidad se consiguen en esta vida y no requieren de penitencia, sufrimiento y sacrificio.

Al escuchar con atenci6n el nivel de las propuestas, el lector tendr6 que preguntar ¿y de d6nde nos han venido estos deseos? Algunos no dudar6n en afirmar: son los mismos deseos de siempre. Pero no es as6. Al indagar por las ra6ces hist6ricas del transhumanismo, Nick Bostrom, uno de los representantes m6s importantes del transhumanismo, deposita en el humanismo de Pico della Mirandola sus esperanzas. Con Pico, el humanismo se formul6 una nueva empresa: que el ser humano, en su concreta individualidad, se autodeterminara “a su propia imagen”, moldeara su propio ser²⁸. El transhumanismo, se convierte as6, en el bienhechor de los ideales

²⁵ Cf. Y. HARARI, *Homo Deus...*, 56.

²⁶ Cf. Y. HARARI, *Homo Deus...*, 32.

²⁷ A. DI6GUEZ, *Transhumanismo. La b6squeda tecnol6gica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona 2017, 28.

²⁸ N. BOSTROM, “Una historia del pensamiento transhumanista”, en: *Argumentos de Raz6n T6cnica*, 14 (2011), 159.

individualistas del humanismo del siglo XV. Ya nada impide que el ser humano se forme a su propia imagen, no hay que darle tanto crédito a valores morales o religiosos, el ser humano es su propia medida, en sus manos está la perfección.

Llegados a este momento de la historia, se hace difícil plantear al ser humano contemporáneo un proyecto de vida comunitario. El excesivo individualismo es un caparazón con el cual se han protegido de las relaciones interpersonales las sociedades actuales. Hay una profunda indiferencia, impera la ley del “sálvese quien pueda”. Es por ello, por lo que la antropología laíniana y la reciente propuesta del Papa Francisco, en su nueva carta encíclica *Fratelli Tutti*, deben ser estimadas por la particularidad de su mensaje. ¿Qué vías alternas plantean la antropología laíniana y la antropología cristiana del Papa Francisco? Es hora de ensayar una respuesta, una que no será concluyente, pero que será un nuevo intento por desafiar los razonamientos individualistas y acomodados de la sociedad actual.

3. Pedro Laín Entralgo: la antropología samaritana como propuesta ejemplar para afrontar la crisis humana develada por la pandemia

Para este segundo momento de la reflexión, hay que ubicar biografía y autobiografía. Dar a conocer, aunque sea brevemente, al pensador y su obra. Pedro Laín Entralgo, médico de profesión, el humanista, el amigo de filósofos, entre los cuales vale la pena destacar a José Ortega y Gasset, y, de un modo especial, a Xavier Zubiri, es, sin dudarlo, un pensador comprometido. Una de las figuras más sobresalientes de la España del Siglo XX. Entre los temas que hicieron parte de su “letra, pensamiento y vida”, por un lado su formación académica en ciencia natural, la medicina y antropología general o filosófica, y por otro lado, por las circunstancias de la época, la cultura española²⁹.

Su obra es tan amplia en volumen, que resultaría innecesario hacer una mención ordenada de cada una de ellas. Baste con señalar, entre algunas de

²⁹ Cf. P. LAÍN, *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Galaxia Gutemberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2003, 474.

las más significativas: *Medicina e historia* (1940). Menéndez Pelayo. *Historia de sus problemas intelectuales* (1944), *La generación del 98* (1945), la cual fuese, para su tiempo, una de sus obras más leídas; *Mysterium doloris. Hacia una teología de la enfermedad* (1955), *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1956), *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989), *El problema de ser cristiano* (1997) y *Creencia, esperanza y amor* (2000).

Para algunos de sus comentaristas contemporáneos, es el caso de Nelson Orringer, quien en su participación titulada: “Zubiri en la antropología de Laín Entralgo” en el VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana realizado en la Universidad de Salamanca, expresó que la antropología lainiana debe estudiarse a partir de tres etapas: la *pística*, *elpídica* y *filica*. Dicha propuesta académica para el estudio de la obra lainiana, será comentada por el mismo Laín Entralgo en la introducción de su obra *Creer, esperar, amar*. Afirmo el médico español:

No sé si mis preferencias han seguido fielmente ese orden diacrónico, porque en el primero de mis libros de carácter antropológico (*Medicina e historia*, 1941) veo no pocos ingredientes elpídicos y filicos. Algo, sin embargo, debe de haber en la seriación de estos libros, cuando un analista tan perspicaz así la ha visto³⁰.

En suma, desde 1990, con la propuesta de estudio hecha por Orringer y la aceptación de esta por parte de Laín, numerosos autores como Diego Gracia, Jesús Conill, y Juan Fernando Selles, han decidido estructurar la primera parte de obra lainiana en tres ejes temáticos. Conviene, sin embargo, diferenciar dos periodos históricos de su planteamiento filosófico-antropológico y, junto a éste, sus dos visiones sobre el hombre: la dualista y la monista. Una revisión a la estructura de la obra de Juan Fernando Sellés, publicada en el año 2014 por la Universidad de Navarra, ayuda a diferenciar y aclarar el proyecto lainiano. Para Sellés, el primer momento histórico, va de 1952, con la publicación de su obra *Palabras menores*, hasta 1978, con la publicación de su obra *Antropología de la esperanza*. El

³⁰ P. LAÍN, *Creer, esperar, amar*, Galaxia Gutemberg - Círculo de Lectores, Barcelona 1993, 9.

segundo momento histórico inicia en 1989, con su obra *El cuerpo humano, teoría actual*, hasta 1996, con *Idea del hombre*³¹.

La presente reflexión abordará, de estos periodos de la historia, solo la primera, de modo específico, su propuesta antropológica sobre la convivencia humana u otredad, publicada por Laín en 1961. El objetivo que convoca la presente reflexión se direcciona, al ofrecimiento de una reflexión antropológica contextual, que a la luz de la parábola del samaritano misericordioso, postule al ser humano, en tiempos de pandemia, a vivir relaciones interpersonales de amor samaritano, de proximidad o, en palabras de Laín, a practicar una *pleisología de la vida cotidiana* como vía alterna para retornar al otro. Solo de este modo, las relaciones interpersonales de proximidad, permitirán avanzar de una relación humana concreta, entre un yo y un tú, a una relación humana de amor samaritano.

4. La parábola del samaritano misericordioso (Lc 10, 25 – 37) o del encuentro ejemplar: notas constitutivas para una *pleisología de la vida cotidiana*

Es hora de abrirse al texto, su contexto y mensaje liberador. ¿Qué mensaje aporta la parábola lucana del samaritano misericordioso para un tiempo de enfermedad, muerte y menesterosidad? y aún más ¿cuál es el alcance e importancia de la propuesta antropológica formulada por Laín para un tiempo de pandemia? ¿una *pleisología de la vida cotidiana* es una propuesta suficiente para afrontar un contexto de crisis como el que vive el mundo actual? Para llegar al corazón de la propuesta lainiana, hay que transitar por la antropología de las relaciones interpersonales que planea el autor. Partir de la pregunta central que ha hecho en el Evangelio el maestro de la ley a Jesús “Y quién es mi prójimo” (Lc 10, 29) con el fin de diferenciar el significado de la palabra prójimo para el maestro de la Ley (A.T), para Jesús (N.T) y para Laín. Solo así, se develarán las notas constitutivas de una antropología de las relaciones interpersonales y se esclarecerá un proyecto civil de amor samaritano o, en palabras del médico español, se convocará a vivir una *pleisología de la vida cotidiana*.

³¹ Cf. J. SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista*, La antropología de Pedro Laín Entralgo, Universidad de Navarra, Navarra, 8.

La perícopa narrada por Lucas, representa, en palabras de Laín, el más ejemplar e ilustre de todos los encuentros interhumanos, reales o imaginarios³². Así lo narra el evangelista:

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó. Tropezó con unos asaltantes que lo desnudaron, lo hirieron y ser fueron dejándolo medio muerto. Coincidió que bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verlo, pasó de largo. Lo mismo un levita, llegó al lugar, lo vio y pasó de largo. Un samaritano que iba de camino llegó a donde estaba, lo vio y se compadeció. Le echó aceite y vino en las heridas y se las vendó. Después, montándolo en su cabalgadura, lo condujo a una posada y lo cuidó. Al día siguiente sacó dos monedas, se la dio al dueño de la posada y le encargó: Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta (Lc 10, 30-35).

Es hora de hilar, de tejer la propuesta teológica lucana con la propuesta antropológica lainiana. No será la exégesis bíblica la tarea a desarrollar en esta parte del escrito. Será un acercamiento a la perícopa del samaritano misericordioso a partir de las categorías antropológicas –encuentro, creencia y amor samaritano– que resalta el médico español, con el fin de hallar una propuesta antropológica que de razón suficiente de la necesidad de encuentro con el otro; que de razón suficiente sobre la importancia de la convivencia humana para un tiempo de enfermedad y dolor como el que vive el mundo de hoy. Debe aclararse, este objetivo no surge de lo proyectado por el autor del escrito, es el propósito que persigue en su obra Pedro Laín Entralgo.

Para hacerlo, un camino se ha de recorrer, el de la antropología general o antropología integral. Dicha vía, fue formulada por Max Scheler en su obra *El puesto del hombre en cosmos*. Para el pensador alemán, era imprescindible, que para el siglo XX, luego del contundente *boom* que tuvo la antropología física por la teoría de la evolución humana aportada por Darwin, se planteara una vía alterna para conocer al hombre: la construcción de una idea *unitaria* del hombre a partir de la integración de las antropologías científicas, filosóficas y teológicas³³. Se articulará la moral

³² Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 19.

³³ Cf. M. SCHELER, *El puesto del hombre en cosmos*. Editorial Losada, Buenos Aires 1970, 24.

cristiana con la ética civil, se conducirá la propuesta a un diálogo entre la antropología cristiana y la antropología laíniana. Vale interrogar: ¿De qué modo la parábola del Lucas puede iluminar la pandemia de la individualidad que vive el ser humano del siglo XXI? Es este el punto de llegada. Hay que pandemizar la propuesta del Evangelio, intentando superar las barreras geográficas, ideológicas o de cualquier otra índole.

El encuentro ejemplar

La parábola de Lucas categorizada por Laín como “encuentro ejemplar” debe ser ahora asumida. ¿Qué amerita que la perícopa sea nombrada por el pensador español como el “encuentro ejemplar”? De ello hay que dar razones. No siendo teólogo por formación, el médico español se sumerge en las raíces antropológicas del texto bíblico. Diferencia entre los modos cardinales como el doctor de la Ley y Jesús comprenden lo que significa ser prójimo. Por ello, siguiendo a algunos exégetas (José Valverde y José Díaz (1960), J. Borsiven (1935), C. Spicq (1958), H. Weinel (1932), D. Buzy (1932), V. Warnach (1951) y P. Ramlot (1954) de su tiempo, diferencia entre el sentido del término prójimo para el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento.

Ser prójimo, para el legista es, según lo prescrito por la Ley (Dt 6, 5 y Lv 19,18), por el Antiguo Testamento, un precepto a cumplir. Por ello, al inicio de la parábola, al ser cuestionado por Jesús, “¿Qué está escrito en la Ley? ¿qué lees?” (v. 26), el legista responde: “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo*” (Lc 10, 27). Si el prójimo para el doctor de la Ley, para el hebreo, era el hermano (*‘ah*), el vecino más próximo, aquel con quien se comerá el cordero pascual (*qârobb*), el compatriota, el de la misma sangre (*‘amith*), el camarada, el compañero, el amigo íntimo (*rê‘a*)³⁴, ¿qué novedad puede haber en ello? ¿cuál es la enseñanza humanizante de una experiencia religiosa basada en la ley positiva? Al parecer, ser prójimo en el libro del Levítico se traducía en un precepto que solo alcanzaba al otro

³⁴ Cf. P. Laín, *Teoría y realidad II...*, 20.

israelita, al hombre del mismo pueblo³⁵, está es la concepción que tiene el doctor de la Ley sobre prójimo, y, más aún, es a partir de esta visión de las relaciones en donde se instrumentaliza u objetualiza la antropología de la alteridad en el Antiguo Testamento.

Ahora, es necesario señalar, en el contexto de la perícopa, qué entiende Jesús por proximidad. Para Jesús, ser prójimo, trastoca los valores fundamentales sobre los cuales se formulaban las relaciones interpersonales en la sociedad de su tiempo. No será ya la justicia el valor sobre el cual se prescriben las relaciones interpersonales, Jesús enseña a sus discípulos y, en ellos, a quienes desean ser cristianos, que es la caridad, la compasión o la misericordia, el nuevo valor que debe mediar en las formas de relación humana.

Será el mensaje de Jesús el que aportará una novedad radical. Si para Ley judía solo al “*ger*” al extranjero domiciliado en Israel que se ha integrado a la Alianza, puede ser objeto del mandato de benevolencia y amor³⁶; para el relato lucano la proximidad se extenderá, como lo afirmaba eclesiástico 18,13, “a toda carne”. Si para el doctor de la Ley, al *nokri*, al extranjero puro, está permitido explotarlo y más siendo este samaritano;³⁷ para Jesús, la proximidad debe practicarse con todo hombre que requiera de (mi) compasión y benevolencia. Es aquí, donde reside la novedad del mensaje de Jesús, y asimismo lo resalta el Cardenal Walter Kasper. Para el cardenal alemán el objeto del amor samaritano no se halla sujeto a vínculos familiares, ni a la amistad, ni a la pertenencia a un determinado grupo religioso o étnico. El amor de proximidad “tiene su medida en la persona concreta sufriente y necesitada con la que nos encontramos en el camino”.³⁸ Allí, en ese movimiento interior, que va del amigo al desconocido, es donde Laín encuentra la novedad del mensaje. Afirma: “Jesús enseña a no objetivar a los hombres. Enseña que no hay que poner etiquetas sobre los hombres”³⁹. Por ello, juzga el médico español como menester, vivir relaciones interpersonales en las que, superando el vínculo de la amistad, se haga una opción

³⁵ P. Laín, *Teoría y realidad II...*, 20.

³⁶ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 20.

³⁷ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 21.

³⁸ W. Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, España 2015, 75.

³⁹ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 24.

preferencial por ese otro que, aunque no (me) sea conocido, por su dolor y necesidad requiere de (mi) ayuda. En palabras del mismo Laín, el proyecto antropológico que requiere el ser humano a partir del siglo XX va, de la amistad entendida como amor a “este hombre”, al amor prójimo entendido como ayuda amorosa a “un hombre”⁴⁰. La proximidad amplía el actuar del ser, sin un “amor prójimo” el ser humano corre el riesgo de quedarse anclado a relaciones objetivantes. No es solo el amigo el que necesita de (mi) ayuda, es el prójimo, al que no conozco, el que requiere de (mi) cercanía; es el que sufre, quien requiere ser creído y ayudado. La proximidad es ahora el proyecto por instaurar y, dicha propuesta antropológica, en palabras del médico español, resulta ejemplar y necesaria a partir del siglo XX.

La creencia

El encuentro es “el supuesto antropológico” necesario para el establecimiento de las relaciones interpersonales. El encuentro es un paso decisivo para nutrir relaciones dilectivas o conflictivas, en el amor o en el odio. ¿Cuál de los dos modos de relacionarse será el más decisivo en la vida humana? En la parábola, Lucas escenifica a un hombre menesteroso que requería de ayuda, a un sacerdote y un levita que, desconfiando de su necesidad, pasan de largo, y a un samaritano que, al verlo, “se acercó”, “sintió compasión”, “vendó sus heridas”, “pagó” por sus gastos (Lc 10, 33-35). Laín ve en la figura del samaritano un supuesto antropológico central, por ello afirma: Como en el orden teológico la fe es el supuesto de la caridad, en el orden antropológico y moral la creencia –el acto personal por el cual atribuimos existencia real a lo no patente– constituye el supuesto de la relación de proximidad. Sin creer de veras en la realidad del menester del otro –un menester cuyo mínimo grado es el simple deseo de compañía– nunca podré yo hacerme su prójimo, y nunca él llegará a ser “prójimo” mío⁴¹.

Laín va de las categorías teológicas a las antropológicas, extrae de la enseñanza del texto los modos cardinales como se puede ser en relación con los otros. Su pensar, lejos de anclarse a deseos y sentimientos bondadosos,

⁴⁰ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 312.

⁴¹ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 316-317.

se encarna en la realidad y va a los fundamentos del ser y el hacer humanos. El actuar humano no es bueno o malo por naturaleza, no se acerca más al odio que al amor, no se nutre más de la desconfianza que de la creencia. Si la desconfianza es norma social de vida, afirma Laín, “no negaré yo las ventajas de la cautela”⁴². Las relaciones interpersonales se mueven entre el encuentro, la desconfianza y la creencia. ¿Cómo superar la desconfianza generalizada que nos produce la necesidad del otro? Afirma Laín: “Creyéndole: tal es la palabra clave. Viendo heridas corporales o escuchando palabras de súplica, el misericordioso comienza efectivamente a serlo *creyendo* en la menesterosidad del hombre con el que se encuentra, *considerando real esa menesterosidad*”⁴³.

La creencia como categoría antropológica es de considerable importancia en la obra de Laín y, aún más, en el pensamiento filosófico español inaugurado por Ortega y Gasset. Es más, la denominada escuela de Madrid hace una diferenciación entre ideas y creencias, resaltando, para hacerlo, a las creencias como un “modo de estar en el mundo”. Por ello, la visión azorante que, sobre la creencia se ha cotidianizado en la actualidad, impiden entender la riqueza de la propuesta lainiana. Creer no es un acto de duda, es todo lo contrario, es certeza. Al señalar su auténtico significado, hay que denominar el actuar del Sacerdote y el Levita en el relato, como desconfiado, y el actuar del samaritano como un obrar que brota de la creencia. Sin la creencia, el encuentro no podrá transformar las formas de relación interpersonales en la sociedad actual.

El amor samaritano

La parábola del samaritano misericordioso está vinculada, en el mensaje cristiano, a la misericordia. De acuerdo con el Cardenal Walter Kasper y Luise, la misericordia, no es solo tema de la biblia, es algo que está más allá, es “el Evangelio de Jesús”, “es la característica específica de nuestro Dios”⁴⁴, argumenta el cardenal alemán. En la perícopa de Lucas, vemos como la na-

⁴² P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 317.

⁴³ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 316.

⁴⁴ W. KASPER, y R. Luise, *Testigo de la misericordia*, Herder, Barcelona 2016, 15.

rración de Jesús, está incitada por la pregunta de un doctor de la Ley, que queriendo poner a prueba a Jesús, queriendo conducirlo al terreno de una disputa académica, le cuestiona sobre la proximidad. La imagen del doctor y Jesús, aparecen contrapuestas en la narración. Mientras el conocimiento de Dios por parte del Doctor requiere de un conocimiento categórico de las Escrituras, la imagen del Dios de Jesús requiere de acciones concretas: llegar, ver, compadecerse, cubrir con aceite y vino las heridas, montarlo en su propia cabalgadura, llevarlo al posadero y pagar por éste lo que se gaste de más.

Sin olvidar la centralidad del mensaje evangélico, en el contexto antropológico, la perícopa adquiere nuevos matices que ayudan a develar la hondura de la realidad humana, en palabras de Kasper y Luise “la misericordia no se refiere solo a la esfera religiosa, sino que toca lo más profundo de la realidad antropológica del hombre”⁴⁵. Es en este modo de interpretación en el que se sitúa el médico español Pedro Laín Entralgo. De un modo peculiar, el pensador español devela a partir del relato, una antropología del encuentro en la cual el amor oblativo, el amor samaritano, es requerido para hacer de las relaciones interpersonales un encuentro edificante. Ante la tentativa de pensar que la vida debe ser solitaria, desconfiada, Laín se cuestiona ¿y por qué no elegir otro supuesto? ¿por qué no vivir relaciones directivas y no conflictivas, basadas en el amor y no en el odio?

El amor es una nota constitutiva de la realidad humana, pero el amor que propone Jesús en el Evangelio es una realidad que está allende a todo proyecto humano. Jesús pide al doctor de la ley ir más allá de la amistad. No es amar a los amigos, sino, hacer de los encuentros con el desconocido un motivo para avanzar de la proximidad a la amistad. El amor samaritano es una invitación a ampliar las barreras del amor. Compadecerse del amigo es un imperativo éticamente aceptable, pero compadecerse de todo hombre que sufre debe ser el imperativo axiológico de la sociedad moderna. De este modo, el amor que Jesús enseña es una invitación a universalizar los encuentros interpersonales a través de un amor samaritano de ayuda al otro. Sino es solo el amigo, el compatriota y el hermano quien merece ser ayudado en su necesidad, sino al contrario, toda persona que lo necesite,

⁴⁵ W. KASPER, y R. Luise, *Testigo de la misericordia...*, 18.

piensa Laín, entonces el Evangelio hace una invitación a ampliar las relaciones de ayuda a toda persona que lo necesite y dicha solidaridad o amor samaritano encarna un proyecto digno, el de la proximidad.

5. Universalizar las relaciones de proximidad en la propuesta antropológica de Pedro Laín Entralgo: encarnar una *plesiología de la vida cotidiana*

Lo expresado hasta ahora, no resulta original o novedoso para la antropología teológica. La antropología bíblica ha logrado exponer al ser humano como un proyecto comunitario. ¿Qué justificó la creación del ser humano? la autodonación de Dios, la vivencia de una comunidad de amor. Visto así, Laín no aportaría nada nuevo. Sin embargo, dicha cavilación resulta errónea. En el plano filosófico y científico, Laín ha demostrado en su obra, que el “yo” sin un nosotros es un proyecto vacío. La convivencia es una nota constitutiva de la realidad humana. Somos en la medida en que nos relacionamos y afirmado esto, no puede aceptarse una antropología individualista y reductiva que hace del ser humano un ser solitario y desinteresado por el otro. Por ello, luego de la constatación hay que pasar a la instauración de una propuesta antropológica basada en las relaciones interpersonales.

En la respuesta dada por Jesús al doctor de la Ley, Laín encuentra un ejemplo concreto para una auténtica antropología. Pedía el legista una respuesta académica a Jesús, pero Jesús en vez de entrar en contienda con él, da un giro para enseñarle que ser prójimo no es una cuestión teórica, sino operativa. Por ello, reconocerá Laín en el plano de una antropología integral, que solo con el cristianismo el problema del otro tiene lugar⁴⁶, pero a su vez, postula una antropología que cuestiona la posibilidad de un proyecto de individualidad. Si el ser humano es antes que “yo” un nosotros, ¿Por qué los humanismos desde el siglo XV hasta hoy han intentado formular un proyecto solitario de vida? Tal proyecto no es solo socialmente inviable, es también ontológica y psicológicamente impracticable.

⁴⁶ P. LAÍN, *Teoría y realidad del Otro 1: el otro como otro yo nosotros, tu y yo*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968, 26.

Avalado sobre la síntesis de la historia Laín declara que, por lo tanto, las relaciones interpersonales deben darse entre un yo-tú que se hace nosotros. La “nostridad” no puede ser solo genérica, debe ser diádica. Las relaciones interpersonales han de darse entre personas y la persona, por ser irreductible, innumerable, entre otros rasgos más, no puede convertirse en un objeto o una extensión del yo personal, ha de ser ante todo un “tú”. Declara Laín con acierto: “He aquí, pues, la decisión de quien inicia una relación genuinamente personal: “En mi relación contigo, yo quiero que tu seas para mí lo que en ti y por ti eres: quiero que me seas persona”⁴⁷. Es por ello, por lo que, a esta forma de comunión, Laín le denomina “Nostridad” y no simplemente “Nosotros”. La nostridad es más que categoría, una realidad estructural de la persona humana. El ser humano, antes que sí mismo, antes que individualidad es comunidad. Es decir, Laín, afirmado sobre la metafísica y antropología zubiriana, desplaza al yo a segundo momento y otorga al tú y al nosotros, un lugar primordial⁴⁸. El ser humano, antes que proyecto de sí, es proyecto comunitario y ello está inscrito en su realidad psico-orgánica.

En occidente, sin embargo, se ha puesto al “yo” en primer lugar, convirtiéndolo al “nosotros” en una realidad de segunda importancia. Solo con el descubrimiento psicológico de que el “nosotros” es anterior al “yo” y el aporte en el orden ontológico, de que la realidad individual está referida a los otros⁴⁹, se puede develar la inviabilidad de vivir en autoreferencia al yo y a sus pensamientos. De no ser así, el otro es reducido a objeto y la forma como el yo se relaciona con este, está mediada por el choque, por el conflicto. El otro se convierte en obstáculo, en una realidad que estorba y que debe ser eliminada del camino. El asesinato físico, el asesinato personal o la mera evitación son la respuesta a su presencia. Laín propone un ejemplo: cuando al sacerdote y al levita alguien les preguntara, si en el camino de Jerusalén a Jericó han visto a un hombre herido, lo más probable es que respondan así: “No, no me he encontrado a nadie”⁵⁰. Su pasar de largo es la forma más común de anonadamiento que poseen la sociedad o las

⁴⁷ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 267.

⁴⁸ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 16.

⁴⁹ Cf. P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 16.

⁵⁰ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 239.

instituciones para evadirse del otro. El actuar del sacerdote y del levita, y junto a ellos, el de la sociedad actual, es juzgado por Laín bajo el título de “Criminología de la vida diaria”⁵¹.

En un tiempo de pandemia, la enfermedad del otro, su dolor físico y moral reclama socialmente un abandono de este tipo de hábitos. Solo porque le creyó, pudo el samaritano sentir compasión, cubrir sus heridas con aceite y vino y pagar por él lo que se gastara de más. La creencia es un paso necesario para un actuar caritativo y no se ha instaurado en la sociedad del siglo XXI. La sociedad moderna ha cotidianizado la desconfianza y el miedo al otro. Cuando el otro se acerca, cuando el otro pide (mi) ayuda, hay una extraña certeza de que algo malo va a suceder. Su menesterosidad puede ser fruto de una vida despilfarrada en el vicio o de una vida que se ha acostumbrado a la mendicidad. ¿Cómo podré entonces ser prójimo?

A dicho proyecto Laín le ha denominado “pleisología de la vida cotidiana”. Será en su obra titulada *Creer, esperar, amar* el lugar en el cual formula su propuesta. Frente a una sociedad que desconfía y anula al otro (criminología de la vida cotidiana) una “pleisología de la vida cotidiana” se propone como respuesta⁵². Haciendo uso del término griego “plesíos” usado por la traducción de “Los Setenta”, Laín convoca a los hombres de su tiempo y, en ellos a los de hoy, a vivir relaciones interpersonales de proximidad. Al respecto, afirma: “podría muy bien existir una pleisología de la vida cotidiana, un tratado de la convivencia destinado a mostrar cómo en el seno de las colectividades humanas pueden producirse actos de proximidad, y por tanto relaciones pleisológicas”⁵³.

Tomando como imagen, el acercamiento y compasión que tuvo el samaritano con el hombre con el que quiso encontrarse en su camino, se devela la actitud y el actuar necesario para una época pandemizada por la individualidad. El relato de Lucas presenta a un samaritano que “se acercó”, es decir, que creyó en la necesidad del otro. Para hacerlo, propone los modos fundamentales de relación que se requieren para hacerlo: creencia y amor. Laín da a la creencia y el amor un nuevo horizonte. No será la creencia a secas lo que posibilitará confiar en el otro. Por ello el médico español ve a

⁵¹ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 239.

⁵² Cf. P. LAÍN, *Creer, esperar, amar...*, 215.

⁵³ P. LAÍN, *Creer, esperar, amar...*, 215.

bien, pasar de una creencia a una *con-creencia* en la que el ser humano se abra a la posibilidad, no solo de creer con el otro, sino de creerle al otro. Si al toparme con la menesterosidad del otro es la desconfianza la que se halla instaurada en el (mi) modo de ser, no se puede ser samaritano, no se puede ser prójimo.

La creencia debe ser “un modo de estar” “un modo de habitar” en sociedad. Es el paso decisivo para ir de la confianza al amor, del amor a las relaciones de confianza y proximidad. Solo si se instaura una auténtica “con-creencia” podrán pandemizarse las relaciones de proximidad, de no posibilitar este paso, la parábola titulada comúnmente “el buen samaritano” seguirá siendo un relato del evangelio, una historieta de la vida de Jesús. La invitación del evangelio lucano no está restringido a los legistas de su época, es una enseñanza para nuestros días. Por ello, al final del relato, luego de que se preguntara al legista “¿Quién de los tres te parece que se portó como prójimo del que cayó en manos de los asaltantes? Jesús le ordena: “Ve y haz tú lo mismo”. La antropología, de acuerdo con la enseñanza que se puede extraer del relato, no puede ser un espacio meramente biográfico, debe transitar continuamente entre la biografía y la autobiografía.

A modo de conclusión

Dicho esto, hay que volver al cuestionamiento que enrutó esta parte de la reflexión, para dar una respuesta. ¿Qué mensaje aporta la parábola lucana del samaritano misericordioso para un tiempo de enfermedad, muerte y menesterosidad? y aún más ¿cuál es el alcance e importancia de la propuesta antropológica formulada por Laín para un tiempo de pandemia? ¿una *pleisología de la vida cotidiana* es una propuesta suficiente para afrontar un contexto de crisis como el que vive el mundo actual? Es hora de otorgar una respuesta directa, que si bien, no podrá ser concluyente, si podrá ser postulada como un proyecto a encarnar.

La parábola lucana aporta un mensaje genuino, profundo y trascendental. Si la proximidad como precepto, como ley, era en el tiempo de Jesús, un muro que separaba a fieles de infieles, a creyentes de increyentes; si para el legista el amor y la benevolencia humana alcanzaban solo al amigo, al de la misma sangre, al que compartía sus creencias; para Jesús habrá que

ampliar dichas barreras. Ser prójimo, en definitiva, era para el legista, sinónimo de mera proximidad, una categoría espacio temporal que, en vez de enriquecer la antropología judeocristiana, fomentaba el odio y la división. Por ello el relato del evangelio devela la actitud distante del sacerdote y del levita que, ante el tropiezo con un hombre herido, dan un rodeo y pasan de largo.

Ser prójimo no es un precepto, es un modo de ser. La religión no se establece sobre normas de prohibición: “no matar, no robar, no mentir”; la buena noticia de Jesús está más cercana a la bienaventuranza que a la ley positiva. A partir del reino instaurado por Jesús, el creyente no puede permanecer estático intentando no hacer mal a nadie, su identidad cristiana debe conducirlo a una apropiación y entrega de su propia vida. Esto es lo que hace a la perícopa, en parte, una narración ejemplar.

Todavía hay más. La ley positiva para la que vivía el israelita conducía a vivir las relaciones interpersonales desde la objetivación o cosificación de los otros. Para Laín, en las relaciones interpersonales el otro puede ser objeto, persona o prójimo. El otro es objeto, afirma el médico español, cuando el yo decide, en respuesta a su presencia, reducirlo a cosa, hacer de este, algo puesto o “lanzado ante mí –*obiectum*– en el camino de mi vida”⁵⁴. Como objeto, el otro se convierte en un “ente abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificado, distante, probable e indiferente”⁵⁵. Su presencia nunca podrá constituirse como la de un tú radical, será tan solo un él, un reducto del yo. En suma, según la antropología lainiana, para el doctor de la ley, el samaritano nunca será prójimo y, asimismo, para el sacerdote y el levita del relato, el hombre con el que se han tropezado de camino nunca será objeto de su amor benevolente.

Solo la (con) creencia dará paso a un amor compasivo que habilitará el ser para vivir relaciones de proximidad. En la duda, en la desconfianza, nunca se podrá ser prójimo. Frente a dicha realidad, realidad que se expresa en el miedo al inmigrante (por qué no pensar hoy en la realidad de tantos venezolanos), en el odio hacia él, se manifiesta la desconfianza de la sociedad actual de frente a la necesidad del otro.

⁵⁴ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 232.

⁵⁵ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 235.

Dicho lo anterior, ante el interrogante ¿cuál es el alcance e importancia de la propuesta antropológica formulada por Laín para un tiempo de pandemia? Se debe afirmar. Un planteamiento antropológico como el lainiano, aparece así, como una reflexión necesaria, si se quiere, ineludible. Laín va a los fundamentos constitutivos de la realidad humana. Atenido a la historia, reconoce los dos decisivos descubrimientos a los que la cultura de occidente ha llegado. El primero es de carácter ontológico: “el ser de mi realidad individual se halla constitutivamente referido al ser de los otros”. El segundo, es de orden psicológico: “El nosotros es anterior al yo”⁵⁶. Con ello, hace de la alteridad un supuesto científico-filosófico de la realidad humana. Las relaciones humanas no son una cuestión metafísica, son un ámbito constitutivo de la realidad humana. La vida es convivencia y el yo es más nosotros que mera subjetividad.

Solo así, surge una respuesta coherente, al miedo, odio o asesinato (físico y mental) que se hace del otro. Si con Zoja, se expresaba al inicio de la reflexión, se afirma la muerte del prójimo en el siglo XX; con Laín se invita a volver la mirada a la antropología cristiana de la relacionalidad. La parábola narrada por Lucas resulta ejemplar para un tiempo en el que la individualidad o el solipsismo –problema filosófico-social al que Laín quiere responder– se ha formulado como proyecto de vida. Ante la pandemia de la individualidad, es necesario restaurar una práctica de amor samaritano, pandemizar las relaciones de proximidad. Este modo operativo de vivir las relaciones no es solo subjetivo, es objetivo, está en las raíces constitutivas del ser humano.

Por último, con la necesidad de no caer en un planteamiento idílico, que lejos de ser una respuesta razonable, se convierta en teorías abstractas, debe cuestionarse ¿una pleisología de la vida cotidiana es una propuesta suficiente para afrontar un contexto de crisis como el que vive el mundo actual? Para que la justificación sea pertinente, hay que dar una revisión a las circunstancias nacionales y universales por las que transita la sociedad. El mejor contexto para ayudar a justificar la respuesta está dado por el papa Francisco. El 3 de octubre de 2020, con motivo de las primeras vísperas de la Fiesta del *Poverello* de Asís, el papa Francisco, hace la presentación de su carta encíclica *Fratelli Tutti*. En ella, convoca a vivir la fraternidad y la

⁵⁶ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 16.

amistad social como respuesta a la crisis mundial que vive la sociedad, la cual, de acuerdo con el pontífice, ha quedado al descubierto con la pandemia del Covid-19. En el segundo capítulo de su encíclica, el Papa dedica un espacio a reflexionar sobre la parábola del samaritano misericordioso.

Francisco precisa, la parábola lucana posee una moraleja ético-social⁵⁷. En esta medida, el mensaje del evangelio es transmitido por Lucas con el fin de superar toda barrera ideológica. Laín, no siendo teólogo, conoce y aprovecha el mensaje sagrado. En su obra, una propuesta antropológica integral está abierta a todo ser humano, sin importar si en sus creencias últimas, este es creyente, agnóstico o ateo. En esta medida, el mensaje bíblico aportado a todo pueblo y nación por el Nuevo Testamento, es recogido por Laín para ser propuesto como una antropología integral a todo ser humano. ¿Y qué tipo de antropología es? Una antropología que cavila en la profundidad del hombre, que va a sus supuestos biológicos, psicológicos y trascendentales con el fin de encontrar las raíces constitutivas de su ser. Al llegar a dicho punto, comprende la riqueza de la antropología de la racionalidad formulada por el cristianismo: “enseña el Cristo: *A tu prójimo amarás como a ti mismo, mas nunca olvides que es otro*”⁵⁸. Valiéndose de ella, propone al hombre contemporáneo vivir la proximidad, cotidianizar la proximidad, en sus palabras: “una pleisología de la vida cotidiana”.

La alteridad es, para un tiempo en el que la individualidad se ha viralizado, la mejor vacuna. Mas la alteridad no debe quedar anclada a planteamientos intelectuales. Al final de la parábola Jesús alecciona al legista: “ve tú y haz lo mismo”. Dicho imperativo indica la operatividad del mensaje de Jesús: es vida. De igual modo, al final de su obra, Laín deja en claro que los libros son circunstancias, son la “actividad intelectual de un hombre de carne y hueso, con su biografía y su mundo”⁵⁹. Con su afirmación teje una relación entre las situaciones personales, nacionales y universales, sitúa su mensaje en el aquí y el ahora, lo hace circunstancial. En esa misma medida, lo reflexionado en este escrito, surge de un tiempo de pandemia en el que no solo la enfermedad y la muerte, sino también el desempleo, la violencia intrafamiliar, la indiferencia y la individualidad se convierten en la enfer-

⁵⁷ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, Librería Editrice Vaticana, Roma 2020, 68.

⁵⁸ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 379.

⁵⁹ P. LAÍN, *Teoría y realidad II...*, 399.

medad a tratar. Tal vez sea una cultura del encuentro, invitación de Francisco, o una pleisología de la vida cotidiana, en palabras de Laín, la mejor oportunidad para pandemizar relaciones de proximidad y volver al otro.

Bibliografía

- BOSTROM N., “Una historia del pensamiento transhumanista”, en; *Argumentos de Razón Técnica 14* (2011), 157-199.
- BRUNI L., *La herida del otro. Economía y relaciones humanas*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2010.
- DIÉGUEZ A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona 2017.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2020. vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado 28 noviembre 2020.
- _____, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2013.
- HARARI Y., *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, España 2016.
- KASPER W., *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, España 2015.
- LAÍN, P., *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 2003.
- _____, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, España 1999.
- _____, *Crear, esperar, amar*, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona 1993.
- _____, *Antropología médica*, Salvat Editores, Barcelona 1985.
- _____, *Teoría y realidad del otro 1: el otro como otro yo nosotros, tú y yo, Nosotros, tú y yo*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968.
- _____, *Teoría y realidad del otro. Tomo II. Otredad y proximidad*, Selecta de Revista de Occidente, Madrid 1968.
- SCHELER M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1970.
- SELLÉS J., *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista*. La antropología de Pedro Laín Entralgo, Universidad de Navarra, Navarra 2014.
- W. KASPER, y R. LUISE, *Testigo de la misericordia*, Herder, Barcelona 2016.

ZOJA L., *La muerte del prójimo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998.

EL SACRAMENTO-IGLESIA EN LOS DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

THE “CHURCH-SACRAMENT” IN THE SECOND VATICAN COUNCIL’S DOCUMENTS

Cristián Sotomayor-Larraín¹

Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: 0000-0002-5782-1788

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010004>

Recibido: 10.09.2020
Aceptado: 15.12.2020

Resumen

La eclesiología es el tema más tratado el último concilio Vaticano, aquel que es capaz de reunir la mayor parte de su contenido, bajo los aspectos *ecclesia ad intra*, *ecclesia ad extra*. Responde además, a una de las intenciones fundamentales del sínodo: profundizar en el ser mismo de la Iglesia para responder a un mundo culturalmente mutado como el que apareció después de mediados del siglo XX. A este fin servía bien la concepción de la Iglesia como sacramento. Aunque la idea no era nueva, no era frecuente en las eclesiologías inmediatamente precedentes, salvo entre teólogos. El trabajo intenta mostrar -en los documentos finales- cómo la estructura sacramental del Iglesia da lugar a varios aspectos de ella que el Concilio quería, precisamente, destacar: su estructura sacramental, su relación estructural con Cristo, su calidad de signo y de instrumento de la salvación, su relación con toda la humanidad y su tensión escatológica.

Palabras clave: Iglesia, sacramento, Concilio Vaticano II.

Abstract

Ecclesiology is the main topic of Vatican II, able to encompass the main part of its contents either as *ecclesia ad intra* or as *ecclesia ad extra*. Moreover, it matched one

¹ Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister por la Universidad Pontificia de Comillas-Madrid. Actualmente es Profesor de Teología Fundamental y Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la PUCCh. Correo electrónico: cmsotoma@uc.cl

of the main aims of the synod: a deeper view of the essence of the Church for a dialogue with a world under cultural change as became ever clearer after mid XXth century. For this purpose, the sacramental ecclesiology showed itself accurate. The idea was not new but not recently common save among theologians. The paper shows how in the final documents, the sacramental ecclesiology allows the Council to highlight: its structure, its relation to Christ, the Church as sign and as instrument of salvation, its union to all of mankind, and its eschatological purpose.

Keywords: Church, sacrament, Second Vatican Council.

1. Introducción

La mención directa a la Iglesia como sacramento aparece expresamente nueve veces en los documentos finales del Concilio Vaticano II² pero el tema de la calidad sacramental de la Iglesia está también, implícitamente, en otros pasajes como signo e instrumento de Dios. Algunas de las menciones a su sacramentalidad son citas cruzadas que refieren a otro documento anteriormente aprobado. Así, por ejemplo, en *Gaudium et spes*, aprobado en la cuarta sesión, cita en los n.ºs 42 y 45, la idea tal como aparece en *Lumen Gentium*, aprobado en la tercera sesión, en los n.ºs 1 y 48, respectivamente. La citación interna manifiesta la importancia que se daba a la noción sacramento para entender el aspecto del ser de la Iglesia que el Concilio quiso destacar. P. Smulders recuerda, por su parte, cómo fue recomendada en el Aula esta eclesiología, por parte de varios padres³.

La idea apareció recién en el segundo esquema *De Ecclesia*. El primero fue rechazado en la primera sesión, con precisas críticas sobre sus deficiencias⁴, y se pidió un nuevo esquema. El discurso de Paulo VI en la apertura de la Segunda Sesión del Concilio es ilustrativo sobre la perspectiva que se

² *Sacramentum se encuentra explícitamente en 9 oportunidades en los documentos finales del Concilio: Sacrosanctum Concilium 5, 26; Lumen gentium 1, 9, 48; Gaudium et spes 42, 45; Ad Gentes 1, 5. Cf. PH. DELHAYE – M. GUERET – P. TOMBEUR, Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives, CETEDOC, Louvain 1974.*

³ Cf. P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Flos, Barcelona 1968, 377, nota n. 1.

⁴ Cf. R. POLANCO, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de *Lumen Gentium*”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 340ss., <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/scripta-theologica/article/view/557/416>, citado 20 de septiembre 2020.

buscaba por el parecido con lo que resultó en esta materia, el Papa propone allí otra visión de Iglesia. Es verdad que no emplea el término *sacramentum* (ni *mysterium* que tiene relación con nuestro tema) dichos de ella, pero el contenido del discurso contiene, con otro vocabulario, ideas afines que aparecerán en los documentos finales.

Será, pues, para esto, tema principal de esta sesión del presente Concilio el que se refiere a la Iglesia *misma* y pretende estudiar su íntima *esencia* para darnos, en cuanto es posible al humano lenguaje, la *definición* que mejor nos instruya sobre la *real y fundamental constitución* de la Iglesia y nos muestre su múltiple y salvadora *misión*⁵.

Él propone al Concilio presentar una visión radical de la Iglesia, lo que ella misma es, y por eso emplea los términos *esencia*, *constitución*, *misión*. El vocabulario esencial aquí aplicado a la Iglesia, aunque no es frecuente, tampoco falta en los documentos conciliares. Por ejemplo, en LG n. 6 que siguiendo la exégesis tipológica habla de su *natura*: las imágenes bíblicas de la Iglesia manifiestan su “*naturaleza íntima*”⁶. Lo que en el discurso de Paulo VI era *esencia*, aquí es *naturaleza* y en otros textos será *mysterium Ecclesiae*. La importancia que se le reconoce a esta visión se ve en *Optatam Totius*, donde tratando del sentido eclesial que deben adquirir los seminaristas en vista a su futuro ministerio, dice que sus virtudes eclesiales procedan de su íntimo conocimiento del misterio de la Iglesia “expuesto principalmente por este santo sínodo”⁷. Se refiere a lo ya tratado en documentos anteriormente aprobados, principalmente en LG.

La concepción de la Iglesia como misterio, no es un tema directamente escriturístico, aunque está supuesto en Ef 1,9-10 en cuanto la Iglesia es la concreción del *mysterion*, que es la acción salvífica de Dios en Cristo. Más explícitamente está en Ef 5,32 en un contexto matrimonial. Allí Pablo se

⁵ “*Hanc ob rem argumentum princeps, quod in hac altera sessione Oecumenici Concilii proponetur, ad Ecclesiam ipsam spectabit. Cuius propterea íntima natura penitus indagabitur, ut, pro humana fandi facultate, eius definitio idcirco exhibeatur, ut vera et primaria constitutio Ecclesiae altius ediscatur et eius multiplex salvificumque mandatum clarius patescat*”, AAS 55 (1963) 849. La cursiva es nuestra.

⁶ “... *ita nunc quoque variis imaginibus íntima Ecclesiae natura nobis innotescit, ...*” LG 6. La cursiva es nuestra.

⁷ “*Mysterio Ecclesiae ab hac sancta sínodo praecipue illustrato...*”, OT 9.

refiere al matrimonio y dice que él remite la relación entre los esposos –de la que ha hablado justamente antes (en los vv. 25-27 y 29-30)– a la relación que se da entre Cristo y la Iglesia. En la unidad entre los esposos mencionada en Gn 2,24 yace oculta (elemento este –lo oculto– que es también parte del concepto teológico ‘misterio’ aunque sea secundario en él) la relación entre Cristo y la Iglesia⁸.

La sacramentalidad está referida con más frecuencia a la Iglesia en los Padres, ya tempranamente en un texto de la Didajé que menciona el “misterio cósmico de la Iglesia”⁹, pasaje que es, desgraciadamente, de sentido incierto¹⁰. En Cipriano, como misterio y sacramento de la unidad¹¹. También en Agustín, al que mencionaremos más adelante. En forma implícita podría verse en otros textos de Padres¹². En la teología posterior se encuentra con frecuencia, por ejemplo, en J. A. Möhler, M. Scheeben y J.H. Oswald en el siglo XIX¹³ y en K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. de Lubac, Y. Congar y O. Semmelroth, en el siglo XX¹⁴.

La sacramentalidad es un concepto fecundo aplicado a la Iglesia porque es capaz de expresar varios aspectos de su ser: su relación con Cristo, la visibilidad o presencia histórica de su trans-historicidad, su instrumentalidad sobre la humanidad en general, y su cumplimiento escatológico. Esta ventaja no la tiene la común acentuación de su institucionalidad que la sa-

⁸ Cf. J. A. GRASSI, “Carta a los efesios”, en: R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (eds.) *Comentario Bíblico San Jerónimo* Tomo IV, Cristiandad, Madrid 1972, 56:38.

⁹ J. P. AUDET, *La Didachè*, J. Gabalda et Cie. París 1958, XI, 11: μυστήριον κοσμικόν ἐκκλησίας. Sobre las interpretaciones del pasaje, puede verse el comentario de K. NIEDERWIMMER, *The Didache*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 1998, 179-182. O, más brevemente y coincidente en su juicio, G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Michigan 1967, vol. IV 824-825.

¹⁰ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Didaché*, *Fuentes Patristicas* 3, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 105 nt. 75.

¹¹ “Hoc unitatis sacramentum” en: CIPRIANO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, Cerf, París 2006, SC 500, n. 7.

¹² Cf. A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, BAC, Madrid-Toledo 1987, vol. II, 771-779.

¹³ Cf. P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, ..., 378-379.

¹⁴ Cf. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como sacramento radical”, en: J. FEINER – M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1972, IV/1 337. Un estudio detallado sobre la influencia del pensamiento de O. Semmelroth en la teología del Concilio sobre la sacramentalidad de la Iglesia, puede verse en: D. M. DOYLE, “Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II”, *Religious Studies Faculty Publications*, Paper 56, en: http://ecommons.udayton.edu/rel_fac_pub/56, citado 14 marzo 2020.

cramentalidad también permite y con la ventaja de ubicarla en un contexto más rico y cognoscitivo, en términos sacramentales, de signo, que muestra una realidad más honda de ella como es su relación con Dios en Jesús.

Las posibilidades que da la concepción sacramental de la Iglesia en el Concilio Vaticano II parecen poder ser mejor aprovechadas. Para esto presentaremos primero la estructura sacramental de la Iglesia, luego su relación con Cristo y los aspectos que componen este sacramento. Al finalizar, mencionaremos cómo ayuda a entender su universalidad y su tendencia escatológica.

El tema, debido a su importancia, es más amplio de lo que se puede abarcar razonablemente en un artículo, por eso aquí se busca destacar la importancia teológica de la sacramentalidad de la Iglesia y su dimensión de misterio, tal como quedó plasmada en los documentos mismos al final del Concilio. Se recurre a la sacramentalidad de la Iglesia –explícita o implícitamente– en diferentes documentos, elaborados en distintas sesiones y años, en los que intervinieron distintos teólogos y comisiones. Para la adecuación del concepto sacramento se siguió la tradición teológica desde la patrística.

No es el propósito de este trabajo –aunque pudiera servir también para ello– iluminar la situación presente de la Iglesia, ni mostrar el proceso de desarrollo del tema a lo largo de las sesiones del Concilio¹⁵, ni la reflexión post-conciliar sobre la Iglesia como sacramento¹⁶. Y si hay un fin práctico en esto, es hacer ver que no ha sido suficientemente aprovechada esta concepción eclesial para dejar ver la riqueza del misterio que ella misma es.

2. La estructura o forma sacramental de la Iglesia

La Constitución LG se abre con una afirmación densa sobre la sacramentalidad de la Iglesia: “la Iglesia es en Cristo como sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género

¹⁵ Cf., G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1999-2007.

¹⁶ Para esto puede consultarse la completa bibliografía de S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2006, 631-635; M. PONCE CUÉLLAR, *La Iglesia, misterio de comunión*, EDICEP, Valencia 2011, Col. Compendios de estudios teológicos n. 36, 426-431.

humano”¹⁷. El primer punto de esta afirmación es la relación entre la Iglesia y Jesús, ella es sacramento en Cristo, en relación con él. Este aspecto aparece desarrollado en el Concilio como la Iglesia-misterio. Sigue con la expresión “como sacramento” (*veluti sacramentum*) que debe ser explicada en su alcance porque este mismo pasaje de LG, en sus citas internas dentro de los documentos conciliares, solo algunas veces, contiene el ‘*veluti*’. Continúa con lo que se entiende por sacramento: signo e instrumento de algo. Y, por fin, cierra con los efectos de la acción sacramental de la Iglesia, la unión de los hombres con Dios y la unidad interna de la humanidad.

La noción misma de sacramento contiene ya la alteridad, porque todo sacramento queda referido a algo distinto a sí mismo. El sacramento es de otra realidad, el genitivo “sacramento de...” suele expresar finalidad, para decir que tiene por propósito actuar de tal modo sobre otra realidad.

En este caso, aplicado a la Iglesia, los genitivos son dos: uno es la unión de la humanidad con Dios, y el otro, la unidad interna del género humano. El sacramento-Iglesia queda entonces referido a la humanidad en dos aspectos.

Esa estructura sacramental le es común a la Iglesia con los otros sacramentos y con el Verbo encarnado, pero esa comunidad estructural es análoga. En Cristo como Verbo encarnado, como primer analogado, luego en la Iglesia creatura habitada por el Espíritu de Cristo y por fin en los distintos sacramentos en los que opera la acción del Espíritu por medio de distintas creaturas. Este tema se encuentra en LG 8 que comienza afirmando el aspecto creatural de la estructura eclesial, diciendo que Cristo la constituyó (no que la fundó, como sería en una teología de acento jurídico) “como una estructura visible”¹⁸ y continúa detallando el carácter dual de su unidad:

La sociedad con órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestes, no debe ser considerada como dos cosas sino que ellas forman una realidad compleja que une el elemento humano y el divino¹⁹.

¹⁷ “Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, ...” LG 1.

¹⁸ LG 8.

¹⁹ LG 8.

Están, por una parte, los elementos perceptibles, empezando por los jerárquicos de la estructura societaria, siguiendo su visibilidad, luego su carácter terreno, todo resumido por fin como “elemento humano”. Y, por otra, los elementos espirituales como el cuerpo místico de Cristo, la comunidad espiritual, los bienes celestiales, en suma, el “elemento divino”. Y termina con la mención a la complejidad de su unidad. Es unidad compleja, de dos, no de dos cosas (e. d., unidad de dos distinguibles, no de dos separables), por eso dice “*non ut duae res*”. Unidad compleja, no simple u homogénea, porque los dos elementos que forman parte de su esencia que es una, “*unam realitatem complexam efformant*”²⁰.

Este paralelismo tiene dos aspectos, uno estructural y otro funcional:

Por esto se asimila la Iglesia por una no pequeña analogía con el misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida le sirve al Verbo divino de órgano vivo de salvación, indisolublemente unida a Él, de modo semejante la estructura social de la Iglesia le sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica, para el aumento del cuerpo²¹.

La naturaleza humana asumida por el Verbo le sirve a este de órgano tal como la estructura humano-social de la Iglesia le sirve al Espíritu. En ambos casos una creatura sirve a Dios de instrumento. En esta unidad estructural, el hecho de que estén “indisolublemente unidos” es también funcional, en el caso del Verbo encarnado para la salvación y en el caso de la Iglesia para el crecimiento del cuerpo de Cristo que ella es.

Algunas traducciones del texto de LG 1 “... *Ecclesia sit in Christo velui sacramentum...*” traducido como “... la Iglesia es en Cristo como un sacramento” en la edición...” incluyen el pronombre indefinido ‘un’ que resulta innecesario e inconveniente. La traducción puede mejorarse eliminando el pronombre, así: “... la Iglesia es en Cristo como sacramento”.

El adverbio *–veluti–* unido al pronombre sugiere –dada la teología de los siete sacramentos que el lector ya tiene in mente– una cuestión que no está en el texto: la relación numérica entre el sacramento-Iglesia y los demás sacramentos. La traducción que propongo, tiene esta ventaja: el adverbio, sin el pronombre, acentúa lo cualitativo de la afirmación: es decir,

²⁰ LG 8.

²¹ LG 8.

dice que la Iglesia es de calidad sacramental, trata, por lo tanto, de su ser y no de su número.

De las nueve veces en que se menciona que la Iglesia es sacramento, en cuatro oportunidades la afirmación tiene la precisión “*veluti*” (en LG 1; GS 42 que es cita de LG 1) o “*ut*” (en LG 48 y AG 5), fundó a su Iglesia como sacramento de salvación (*ut* con indicativo). En las otras cinco dice solamente que la Iglesia es sacramento, evitando, por lo tanto, el *veluti* (en LG9; GS 45; AG1; SC 5.26). Entre las que dicen que ella es *como* sacramento está LG 48 que es un texto citado internamente dos veces en GS 45 y AG 1; y, aunque se reconoce la cita interna por el entrecomillado y la referencia, en ninguno de los dos casos reproduce el “como” que está en el original. Puede resultar engañoso a la lectura rápida porque en AG 1 y en LG 9 aparece un “*ut*” en la misma oración pero no se refiere allí directamente al *sacramentum*, que es la Iglesia, sino al verbo “*sit*” y está pedido por la oración final. Por otra parte, lo que sigue de LG 1, es decir, “... o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ...”, confirma que la visión que se quiere expresar es el carácter sacramental de la Iglesia, es decir, la interpretación cualitativa y no la numérica.

Lo anterior trae la pregunta por el sentido que se le quiso dar al “*veluti*” en las oportunidades en que se lo empleó. Donde esto puede ser más significativo es en LG 1, porque es el párrafo de apertura de LG, el documento más englobante de la obra del Concilio que es su constitución sobre la Iglesia. Aunque en la teología anterior no falta la comprensión sacramental de la Iglesia, puede pensarse que se quiso evitar abrir el documento con una afirmación tan distinta a la teología al uso y que pudiera confundir a los poco formados en teología, insinuando un octavo sacramento²². Frente a la negación de algunos sacramentos por parte de los reformados, el Concilio de Trento, en el canon primero sobre los sacramentos en general, dice que ellos son exactamente siete y los detalla²³ esto afirma cuando ya el término “sacramento” había quedado asociado a esos siete signos mayores y les

²² Semmelroth comenta: “Todavía hoy podemos tropezar a veces con el reproche contra el que ya tuvo que defenderse Ernst Commer al comienzo de este siglo: la afirmación de un octavo sacramento cuando, según el Tridentino, Cristo había instituido siete sacramentos, ‘ni más ni menos’. Cf. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como sacramento radical”, 338.

²³ Cf. DH 1601.

quedó reservado exclusivamente ese nombre. De esta manera se enriquecía el concepto dado por San Agustín que asumió el sacramento como todo signo que se refiere a lo sagrado²⁴.

La numeración septenaria de los sacramentos, debido a su distinción de los sacramentales, que quedaban por eso excluidos de ese número, no es anterior al S. XI, y entre los siglos XI y XII, las numeraciones de sacramentos variaban mucho entre los autores²⁵. Es claro que numeración está directamente relacionada con el grado de precisión que hubiera alcanzado el concepto ‘sacramento’²⁶. Mientras más amplio fuera el concepto, más signos sagrados cabrían en él; en cambio, cuando fue más preciso se pudo excluir de él algunos signos, para ellos se forjó la categoría de sacramentales. Bajo esta categoría no constituyeron otra especie sino siguieron perteneciendo al género sacramento. La intención de no presentar una doctrina disonante de la ya aceptada, no parece explicar suficientemente el empleo de la fórmula “como sacramento”, ni que se prescindiera de él en citas cruzadas porque se pudo haber citado tal como estaba en el original por respeto al mismo. Es posible pensar también en la ventaja de aprovechar la riqueza que ofrece una noción más general de sacramento, respaldada por la tradición anterior a la escolástica, para pensar la Iglesia.

En efecto, la tradición patristica testimonia un concepto amplio de sacramento, es decir, un género, no una especie, bajo los aspectos estructural, cognoscitivo e instrumental. Se estaría aplicando a la Iglesia, las posibilidades del sentido análogo el concepto amplio de ‘sacramento’ y no del precisado después del s. XI. Al decir “*veluti sacramentum*” entonces, más

²⁴ San Agustín señala, en Ep.138,1,7: “Signa cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur”, cf. F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, BAC, Madrid 1961, n.1907. Dice en la *Ciudad de Dios X.V*, en relación a los sacrificios ofrecidos por los patriarcas: “El sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, es decir, es signo sagrado”. La primera cita muestra que la forma de pertenencia de los sacramentos a las cosas divinas puede ser múltiple, y la segunda cita muestra que todo signo por el cual expresamos algo sagrado es sacramento y esto lo multiplica.

²⁵ Según Schneider, Fulberto de Chartres y Bruno de Würzburgo enumeran dos, el bautismo y la eucaristía; Bernardo de Claraval, diez; Pedro Daminano, doce; “mientras otros autores se mueven entre esas cantidades” TH. SCHNEIDER, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 819.

²⁶ Una síntesis del proceso de precisión del concepto “sacramento” en el período inmediatamente anterior al s. XII, puede verse en: R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 83-108. En TH. SCHNEIDER, *Manual...*, 819-820.

que separar especies de sacramentos para evitar confusiones, se estaría restituyendo a la Iglesia al género sacramental al que pertenece, (aunque no como una de sus especies); es decir, se estaría mostrando más sus semejanzas que acentuando sus diferencias, sin por eso negarlas, con otros sacramentos²⁷.

Una vez aclarada la contextura sacramental de la Iglesia, por la humanidad que la forma y el Espíritu de Dios que unido a esa humanidad se sirve de ella por analogía con Jesús como hemos mencionado, seguiremos con el primer elemento mencionado en LG 1, que la Iglesia sea sacramento en Cristo y no independientemente de él. Esta relación aparece mencionada en los textos del Vaticano II especialmente como el aspecto misterioso de la Iglesia que la constituye internamente en su ser.

3. La Iglesia en su relación con Cristo²⁸

La relación entre Cristo y la Iglesia, aparece desarrollada como el carácter misterioso de la Iglesia, lo que ella es –sacramento– y le viene de su relación con Cristo. LG 1 tiene como tema general a Cristo luz del mundo y en ese contexto cristológico afirma que la Iglesia, de calidad sacramental, sirve a esa luz. El tema del primer capítulo es el carácter misterioso de la Iglesia misma, como se ve en su título: *Sobre el misterio de la Iglesia*²⁹, donde la cláusula “de la Iglesia” es un genitivo explicativo, se refiere a la Iglesia misma y no a una realidad distinta de ella que tendría relación con ella. Si ella es sacramento, Cristo lo es más, es por su relación con Cristo que ella es sacramento³⁰. La sacramentalidad de la Iglesia es secundaria y derivada

²⁷ Cf. A. Antón: “La partícula *veluti* alude aquí a un uso no unívoco del término con respecto a los sacramentos en sentido estricto... Intención del concilio ha sido afirmar una verdadera analogía entre los siete sacramentos y la Iglesia-sacramento radical bajo el doble aspecto de signos e instrumentos de la gracia. Sin embargo, con la partícula *veluti* renuncia el Vaticano II a explicaciones ulteriores sobre cuestiones que son objeto de discusión entre los teólogos.” A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia...*, 765.

²⁸ Su ser misterioso es por su relación radical con Dios en Cristo. *Mysterium*, aplicado a la Iglesia, aparece 14 veces: en el título del capítulo I de LG, y en 3, 5, 39, 44, 54 y 63; en GS 2, 40 y 45; en UR 4 y 20. En OT 9 y 16; en NAe 4. Cf. PH. DELHAYE – M. GUERET – P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II...*

²⁹ “*De Mysterio Ecclesiae*”; Cf., GS 2 y 40.

³⁰ Cf. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como sacramento radical...”, 378-379.

de la de Él, pero a su vez, fuente y por eso, anterior, a la de los demás sacramentos.

La dependencia de los sacramentos respecto a Cristo fue tratada en un tiempo en perspectiva jurídica como la cuestión de la institución de los sacramentos por Cristo, así por ejemplo en el concilio de Trento³¹. Este planteamiento supone un concepto más estrecho de la noción sacramento y en consecuencia la diferencia entre los sacramentos y los sacramentales, siendo éstos últimos más numerosos e instituidos por la Iglesia. El Vaticano II tiene una visión más orgánica y vital de la relación entre la Iglesia-sacramento y Cristo como se ve en LG 1, donde se destaca dos efectos salvadores de la Iglesia-sacramento: uno informativo en cuanto es signo de algo distinto de ella misma, es decir, da a conocer la unión de los hombres con Dios, y el otro instrumental, en cuanto la realiza. Lo que hace a la Iglesia sacramento es el Espíritu Santo que Jesús le infundió:

Porque Cristo... infundió en los discípulos su Espíritu vivificante y por medio de él [del Espíritu vivificante] constituyó a su cuerpo que es la Iglesia como sacramento universal de salvación³².

Si ella es el sacramento universal de salvación (cf. LG 48; GS 45; AG 1), ella contiene en sí misma la plenitud de la sacramentalidad, que es lo que se quiso expresar con el número siete.

La diferencia entre misterio y sacramento –que no desconoce su íntima relación– se encuentra claramente en *Unitatis Redintegratio* 20:

Conocemos que [otros cristianos] tienen no leves diferencias con la doctrina católica también respecto a Cristo, Verbo encarnado y a la obra de la redención, y por ello acerca del misterio (*de mysterio*) y del ministerio (*ministerioque*) de la Iglesia.

Su misterio es lo que ella es, lo que, expresado en otro lenguaje, más filosófico, empleado por Paulo VI en el discurso ya mencionado, llama naturaleza o esencia. El ministerio de la Iglesia es lo que ella realiza hacia

³¹ Cf. DH 1601, 1864.

³² LG 48.

la humanidad y por eso su sacramentalidad informativa y ejecutiva. Es la realización del misterio en el sentido de Ef 1, 9-10, como el plan salvador de Dios. En *Gaudium et spes* 2 se encuentra esta diferencia de otra manera: cada uno de los dos aspectos desarrollados en documentos distintos: una vez que el Concilio ha investigado el misterio de la Iglesia (se refiere a la Constitución LG aprobada antes de GS), tratará de su presencia y operación en el mundo de hoy³³, es decir, su aspecto sacramental. Ella es sacramento *ad extra* en cuanto a su acción o función económica; y es *ad intra* misterio por su ser mismo y se debe a su relación con Dios en Cristo. Si se pregunta por lo que ella es, se puede responder: misterio; por lo que hace: sacramento.

La profundización en la realidad de la Iglesia, que Paulo VI pedía en su discurso inaugural a la segunda sesión, tiene relación con su ser misterio, y aclara allí mismo qué entiende por misterio. Es la calidad mística de la Iglesia lo que la hace, por una parte, inagotable; y, por otra, hace necesarias las investigaciones sobre ella:

No es de admirar que casi veinte siglos después de la fundación de la religión de Cristo, y después de toda la extensión de la Iglesia católica y también de otras comunidades religiosas que confiesan el nombre de Cristo y se llaman Iglesia; no es de admirar, decimos, que una mejor y más plena noción de Iglesia, tal cual Cristo la instituyó y los Apóstoles comenzaron a edificarla, necesite todavía de una más precisa exposición. *Pues la Iglesia es misterio, es decir, una realidad arcana penetrada profundamente por la presencia de Dios, y, por eso, tal es su naturaleza que permite siempre nuevas y más profundas investigaciones de sí misma*³⁴.

³³ GS 40.

³⁴ *“Mirum non est, si fere exactis viginti saeculis, postquam Christi religio condita est, ac post tot incrementa ab Ecclesia catholica ubique suscepta, nec non a ceteris religiosis communitatibus, quae a Christo nomen ducunt et Ecclesiae appellantur, mirum non est, inquit, si vera, suprema ac plena notio Ecclesiae, qualem Christus condidit et Apostoli aedificare coeperunt, adhuc accuratior enuntiatione indiget. Nam Ecclesia mysterium est, scilicet arcana res quae Dei praesentia penitus perfunditur, ac propterea talis est naturae, quae novas semper altioresque suis ipsius explorationes admittat”*, AAS 55 (1963) 848, AAS 55 (1963) 848. La cursiva es nuestra.

La relación Cristo-Iglesia, que la constituye en misterio, se encuentra por primera vez conforme al orden de aprobación de los textos en *Sacro-sanctum Concilium* 5, que relaciona su origen en Cristo traspasado en la cruz y con su sacramentalidad. En contexto litúrgico, se esperaba que dijera, conforme a la tradición más común que pasó incluso a los textos litúrgicos oficiales, que la Iglesia se forma de los sacramentos surgidos de la sangre y del agua que surgen del costado de Jesús, es decir, que los sacramentos preceden a la Iglesia. Que los sacramentos son los que salen directamente del costado de Cristo y forman la Iglesia en los que los reciben³⁵. Pero el texto conciliar dice en cambio: “Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable que es la Iglesia entera”³⁶, es decir, la que directamente sale del costado de Jesús es toda la Iglesia que es -ella misma- sacramento.

El texto reconoce su inspiración agustiniana, pues remite al comentario de Agustín del Salmo 138,2 “Adán era la forma de lo futuro, tal como del costado del que dormía fue hecha Eva, así del costado del Señor dormido, es decir, dormido en la pasión y penetrado por la lanza, manaron los sacramentos de la Iglesia con los cuales se formaría la Iglesia”³⁷. Ella, la Iglesia, resulta como efecto de los sacramentos que son los que directamente fluyen del costado de Cristo con la sangre y el agua (cf. Jn 19,34)³⁸. Los que merecen el nombre “sacramentos” son los signos que constituyen a la Iglesia en cuanto ella llega a ser formada en los hombres por efecto de ellos. Pero, a pesar de la referencia agustiniana, el Concilio prefirió otra teología que enfatiza que la Iglesia es –directamente– el sacramento nacido del costado de Cristo, que se antepone a los sacramentos. Este cambio bien pudiera

³⁵ La versión más frecuente se encuentra en el prefacio de la fiesta del Sagrado Corazón: “... y de su costado herido brotó Sangre y agua, dando así origen a los sacramentos de la Iglesia ...” en: <http://www.curas.com.ar/Misal3/Misas3/Mvotivas3.htm> citado, 3 diciembre 2020; o también, en el prefacio del Bautismo: “Tú has querido que del corazón abierto de tu Hijo manara para nosotros el don nupcial del Bautismo...”, en: “Prefacio del bautismo”, *Misal Romano*, 59, pensando en que por medio del Bautismo nace la Iglesia.

³⁶ SC 5.

³⁷ “*Si ergo Adam forma futuri; quomodo de latere dormientis Eva facta est, sic ex latere Domini dormientis, i.e., in passione dormientis, et in cruce percusso de lancea, manaverunt Sacramenta, quibus formaretur Ecclesia*”.

³⁸ Así se ve también en Enarr. in Ps. 126,7: “... su costado fue golpeado por la lanza y fluyeron los sacramentos y de allí fue hecha la Iglesia.”

deberse a que como se sabe el tema eclesiológico era el principal del Concilio y también –y sin excluir lo anterior– al peso de la teología moderna que piensa en la Iglesia como proto-sacramento que luego se especifica en sacramentos (plurales) es decir, que ella es el “sacramento radical”³⁹ o el “sacramento terreno del Cristo celeste”⁴⁰. Por tanto, la Iglesia, antecede entonces a los sacramentos como fuente próxima que se desglosa en ellos y sucede a Jesús, quien es el sacramento de Dios.

4. Aspectos del sacramento-Iglesia: signo e instrumento

Signo e instrumento son dos aspectos de la noción general de sacramento que aparecen aplicados a la Iglesia y son tan generales que son condición para que ella pueda caber en el género sacramento. El primero de ellos, el signo, es gnoseológico y el segundo, el instrumento, es eficaz o, en otras palabras, el uno significativo y el otro instrumental, respectivamente. Por el primero, se da a conocer algo de la acción de Dios, es el aspecto revelador del sacramento y, por el segundo, el ejecutivo.

Estos dos aspectos no son distintos de parte de Dios, quien informa ejecutando, pero sí para nosotros en cuanto los entendemos distintos. La Iglesia es, por una parte, signo en cuanto da a conocer algo; y, es por otra, instrumento, en cuanto ejecuta algo. Este doble aspecto lo expresa GS 45 con dos términos distintos a los ya encontrados, y ella es los dos aspectos simultáneamente: “... la Iglesia que es ‘sacramento universal de salvación’ [LG 48] que *manifiesta* [manifestans] y al mismo tiempo *realiza* [operans] el misterio de amor de Dios al hombre”.

Para ser signo de lo que ejecuta, la Iglesia necesita tener ya realizado en sí, al menos parcialmente, lo que, en cuanto signo avisa para el futuro como ofrecido a todos los hombres. Este inicio ya realizado del sacramento-Iglesia se expresa como su ser *germen*, ella “...constituye en la tierra el germen y principio”⁴¹ del reino de Cristo y de Dios del que tiene la misión anunciar e instaurar en todos los pueblos. El germen es en un sentido el inicio de algo

³⁹ Cf. O. SEMMELROTH, “La Iglesia como sacramento radical...”, 330.

⁴⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christ the sacrament of the encounter with God*, Sheed and Ward, N.Y. 1963, 47.

⁴¹ LG 5.-

que debe ampliarse, pero es ya en sí mismo algo de la misma calidad de lo que, extendido, abarcará –potencialmente– al resto de la humanidad. La Iglesia es, en cuanto germen, ya presencia y avance del futuro cuya plenitud no ha alcanzado todavía⁴².

Este carácter de germen aparece en LG 8, UR 4 y DH 1 como la persistencia o subsistencia (“*subsistit*”) en la Iglesia católica de todo lo esencial de la Iglesia que Cristo constituyó, aunque esos elementos esenciales no estén plenamente vividos en ella. Lo substancial que persiste en la Iglesia católica y que pertenece a la Iglesia de Cristo son “toda la verdad revelada por Dios y todos los medios de gracia”⁴³, es decir, el contenido del Evangelio y a los sacramentos.

Estos elementos subsistentes aparecen en los textos recién mencionados en contextos distintos, las dos primeras veces, con motivo del tema de los grados de comunión y del ecumenismo, respectivamente, y, en el tercero, de la libertad en materia religiosa. El hecho que la sacramentalidad de la Iglesia aparezca en distintos contextos muestra las posibilidades que esta noción ofrece para entenderla en sus varias dimensiones, esto era uno de los propósitos del Concilio.

La distinción entre signo e instrumento es en ella aclaratoria, no implica separación porque ella es al mismo tiempo las dos cosas, en cuanto ella “manifiesta *y al mismo tiempo* realiza el misterio del amor de Dios para el hombre”⁴⁴. El hecho de ser germen, de subsistir en ella la Iglesia que Cristo inició, hace que ella deba contener, aunque no enteramente sino solo parcialmente realizadas como se ha dicho, las cualidades que ella en cuanto signo anuncia. Por esto, una separación entre sus aspectos signo e instrumento, es incorrecta.

¿Cómo se relacionan en el sacramento-Iglesia sus dos elementos estructurantes el visible y creatural, con el interno y divino que es el Espíritu?

Esto tendrá consecuencias para aclarar de qué modo ejerce su función de signo y si su eficacia es solo externa, es decir, de causalidad instrumental. Si la relación fuese como en los signos convencionales, que no es el caso, ella significaría por una atribución externa y no revelante –por una actualidad parcial– del contenido que lleva.

⁴² Cf., LG 48, “La Iglesia ... no se consumará sino en la gloria celeste...”.

⁴³ UR 4.-

⁴⁴ GS 45.

Lo ya dicho sobre el germen y la subsistencia indica que significa haciendo presente lo que significa, porque lleva ya en sí lo que, en cuanto signo, expresa. Esta aclaración obligará a buscarle a la Iglesia, dentro de los diversos tipos de signo, uno que sea auto-manifestante para ubicarla en él.

La Iglesia es de una clase de signo que ya es, aunque parcialmente, lo que señala. Por eso es germen y persiste en ella la plenitud de los medios de salvación⁴⁵.

Para ello se necesita un concepto de signo más concreto que el convencional, que incluya una relación interna entre el significado y el significante, en el que el signo dice por su contenido algo sobre lo que significa, aunque lo significado lo supere. Ayuda para esto el *signo-símbolo* que es aquel signo que indica (como todos) pero, en este caso, conteniendo, lo que significa⁴⁶.

La signicidad y la instrumentalidad de la Iglesia se aclaran en LG 1 por la frase regida por genitivo que las sigue: signo e instrumento “de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”. Los genitivos que especifican la sacramentalidad de la Iglesia expresan su función o acción, parcialmente externa a ella porque la ejerce sobre los ya son sus miembros y, potencialmente, sobre el resto de la humanidad. Se puede bien traducir el ‘de’ por un ‘para’ de finalidad y así evitar la poca claridad que puede venir de la variedad de sentidos del genitivo. De modo que dice: es signo e instrumento para la unión íntima [de la humanidad] con Dios y para la unidad [interna] de todo el género humano.

Para expresar la relación de los hombres con Dios se emplea, en este caso, el término “*unio*” y para la relación entre los hombres, “*unitas*”. Aca-so necesita dos expresiones distintas porque la primera relación es entre desiguales y la segunda, entre iguales, se trata entonces, de relaciones

⁴⁵ Cf. UR 4.

⁴⁶ Cf. E. RUFFINI, “Sacramentos”, en: G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982, ed. italiana de 1977, 1559, donde explica el empobrecimiento de la teología del sacramento concebido como símbolo (el que expresa lo que ya contiene) y las consecuencias vitales que ese empobrecimiento conceptual tiene. En su contexto (en el Ruffini) lo que dice, lo refiere a los siete sacramentos porque es su tema, no se refiere –directamente– a la eclesiología, pero su observación no tendría por qué no valer también para ella.

distintas⁴⁷. Que la calidad de esas relaciones sea distinta, no impide que la unidad eclesial fundada en Cristo afecte positivamente, fortaleciendo y completando, la unidad de la humanidad en general⁴⁸.

La signicidad del sacramento-Iglesia tiene relación con su institucionalidad, con el hecho de que sea físicamente reconocible: “La Iglesia por disponer de una estructura social visible [es] señal de su unidad en Cristo...”⁴⁹. La estructura social visible sirve de signo de algo que supera a esa estructura en cuanto realidad creada, que es su relación con Cristo que más arriba hemos encontrado como el carácter místico de la Iglesia. Este hecho es esencial al concepto ‘sacramento’ aplicado a la Iglesia. Análogamente a como sucede en el Verbo encarnado, en ella, la constitución social sirve al Espíritu que la vivifica. Aquí, el elemento estructural, social y visible de la Iglesia, aparece como expresión reconocible de su contenido que es el Espíritu. No se desconoce en esta eclesiología sacramental el elemento más destacado en una eclesiología institucional, pero tiene la ventaja de integrarlo relacionamente como medio de reconocimiento del contenido, o sea como signo, de lo que ella lleva para su misión entre los hombres quienes necesitan reconocer sensiblemente la presencia y la acción de Dios.

Hasta ahora se ha establecido la estructura sacramental de la Iglesia, su relación con Cristo, por la cual la relación es sacramento, y los aspectos del sacramento-Iglesia el informativo y el ejecutivo. Con esta base se puede considerar los dos aspectos de la Iglesia a los que sirve particularmente la noción Iglesia-sacramento: su tendencia universal en el tiempo histórico y su plenificación escatológica.

El Concilio tuvo particular interés en destacar dos aspectos de la Iglesia su relación con toda la humanidad y su realización escatológica.

⁴⁷ No es así, sin embargo, en GS 42, que es un texto parecido al que comentamos en cuanto a su contenido: “*Unio familiae humanae unitate familiae filiorum Dei in Christo fundata multum roboratur et completur.*” Debe tenerse en cuenta que los textos del Concilio se van completando progresivamente con distintos aportes, en este proceso prima la consideración de las ideas por sobre la redacción. Es posible que las dos redacciones que mencionamos, coincidiendo en el contenido, haya venido de fuentes distintas.

⁴⁸ Cf. GS 42.

⁴⁹ GS 44: *Ecclesia, cum visibilem structuram socialem habeat, signum quidem suae unitatis in Christo...*”.

Aunque ella sea solo una parte de la humanidad –y pequeña– está destinada a todos los hombres; y lo que ella es actualmente no es todo lo que está destinada a ser. Para estos dos propósitos la eclesiológia sacramental es particularmente apta para tratar las dos cuestiones que se tratan a continuación: el carácter escatológico de la Iglesia y la concepción sacramental. Ambas se incorporaron en el segundo esquema de *Ecclesia*.

5. El destino universal de la Iglesia

Por una parte, la universalidad tiene relación con la noción “pueblo de Dios” que aplica a la Iglesia. El capítulo II de LG, dedicado a este tema, se refiere al comienzo directamente a todos los miembros actuales de la Iglesia católica, más adelante se extiende a los demás, comenzando por los otros cristianos y seguidamente por los no cristianos, en primer lugar, por los judíos. El “pueblo de Dios” incluye entonces a todos los hombres “... este carácter de universalidad es propio del Pueblo de Dios... con el que la Iglesia católica... tiende a toda la humanidad...”⁵⁰.

Al pueblo de Dios se ordenan todos los hombres, sea porque ya pertenecen a ella o porque están llamados a ella. El destino universal de la misión de la Iglesia la pone ya en relación, todavía potencial, con toda la humanidad, ya que ella es “enviada a todos los pueblos sin distinción...”⁵¹.

La fuente más radical de su universalidad está en su misma humanidad, por estar ella formada por hombres es capaz de entender lo humano donde quiera que esto se exprese. Tiene por esto una espontánea sintonía con todo lo humano, dice al comienzo de GS que el gozo y la esperanza de los hombres son también las de los discípulos de Cristo, e. d., que ella vibra con toda la humanidad en lo que es genuinamente humano, el texto continúa así: “y no hay nada que sea verdaderamente humano que no resuene en su corazón [en el de los discípulos de Cristo]”⁵².

La tendencia hacia la unidad que ve el Concilio en el mundo de su época facilitada por los medios de comunicación y transporte⁵³, la ve como con-

⁵⁰ LG 13.

⁵¹ Cf., GS 58 y 92.

⁵² GS 1.

⁵³ Cf. *Inter mirifica*.

cordante con la misión propia de la Iglesia aunque ésta tenga una naturaleza propia “... dando a la actividad diaria de la humanidad un sentido y de una significación más profundos”⁵⁴.

La universalidad de la Iglesia no es un tema desconocido a la tradición teológica. LG 2 recuerda que aparece en la patrística como la Iglesia que comienza con Adán y que tendrá una unidad final, es decir, escatológica. La “unidad una y única que Cristo le dio al inicio a su Iglesia”⁵⁵. La universalidad tiene relación con su unidad, que es, doble, de número y de calidad: la unidad numérica expresada como “una” y la cualitativa como “única”.

Cristo instituyó su Iglesia una en número y única en calidad, pero ella no incluye ahora a toda la humanidad y los que son cristianos están divididos en distintas iglesias y comunidades separadas⁵⁶. Ellas tienen –cualitativamente– algunos medios de salvación que en la Iglesia Católica persisten inamisiblemente: “no le falta [a la Iglesia] en la constitución que Cristo le dio elemento alguno”⁵⁷, todos los medios de salvación que le pertenecen por su origen. Entenderse como sacramento para la unidad le facilita un propósito de su misión que es la unidad cuantitativa en la misma cualidad (=unicidad) lo que todavía no se da. El sacramento para la unidad de la Iglesia de Cristo, permite reconocer los elementos auténticos que pertenecen a ella donde quiera que estén y es por eso punto de partida para la unidad. Se reconoce en esos elementos, aunque estén fuera de su unidad institucional actual.

La unidad numérica, la externamente visible, la que se reconoce en la institución, depende de la cualitativa, que consiste en el reconocimiento de los medios de salvación recibidos de su fundador y es la que permitirá la unidad de celebración e institucional.

Pero la universalidad no es solo numérica es también cultural. El Concilio reconoce la importancia humana de la cultura, como algo que le pertenece intrínsecamente al hombre y es necesario para su desarrollo⁵⁸. La variedad de culturas humanas hace necesario que la Iglesia transmita su mensaje a los hombres en la cultura de cada pueblo y que purifique las

⁵⁴ GS 40.

⁵⁵ Cf. UR 4, la misma fórmula aparece en UR 3 y 24.

⁵⁶ Cf. UR 3.

⁵⁷ GS 44, Cf. UR 3, 4 y LG 8.

⁵⁸ Todo el capítulo II de GS está destinado a este tema.

culturas de los elementos que son incompatibles con el Evangelio. El hecho que la Iglesia no esté indisolublemente ligada a una cultura, sino que haya expresado la revelación de la que vive con la ayuda de distintos pensamientos y costumbres, la hace potencialmente abierta muchas formas de cultura ya que "... no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente"⁵⁹. Esto le da la posibilidad de acercarse a distintas culturas humanas y expresar la Revelación a través de elementos tomados de ellas, que serán así instrumentos en la encarnación del Evangelio⁶⁰. La Iglesia es también sacramento cultural que hace de puente entre las culturas de las que ya ha asumido elementos con otras en las que hay elementos asumibles para el mismo fin y que será forma de recepción del Evangelio para otros pueblos, a condición de que sea "fiel a su propia tradición... puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura, ..." ⁶¹.

La Iglesia-sacramento es referencia para su extensión universal en cuanto, como germen, persiste en ella lo esencial. Y es también instrumento para la unidad con todos los hombres, en cuanto, sacramento porque como tal tiene contenido y forma. La forma es medio de relación y contacto con todos los hombres en la común humanidad.

La sacramentalidad facilita, por fin, la relación entre unidad numérica todavía no real y la unicidad irrenunciable por sus contenidos salvadores.

Esta tensión universal de la Iglesia hacia su destino misional que es la totalidad de la humanidad se expresa diciendo que ella es "sacramento universal". El decreto *Ad Gentes* se abre con una de las nueve menciones expresadas a la Iglesia como sacramento precisamente porque esta eclesiológia expresa bien lo que, sobre la Iglesia, el decreto se propone destacar: Enviada por Dios a la humanidad para que fuera 'sacramento universal de salvación'⁶², la Iglesia, debido a las exigencias internas de su catolicidad, obedeciendo al mandato de su Fundador, intenta anunciar el Evangelio a todos⁶³.

⁵⁹ GS 58.

⁶⁰ Cf. GS 57

⁶¹ GS 57.

⁶² El texto cita y remite en nota a LG 48, Constitución que se había ya aprobada el año anterior (1964), AG sería aprobado el 7 de diciembre de 1965.

⁶³ Cf. AG 1.

La tensión futura se expresa en este número como “*ut sit*” que traduzco como “para que fuera” a fin de mantener su sentido de futuro. Esta tensión no se ve con la misma fuerza en la otra mención expresa del mismo documento, en el n. 5 dice, en efecto, algo más estáticamente, “fundó su Iglesia como sacramento de salvación”.

La Iglesia católica es sacramento para la universalidad de las gentes que todavía no son parte de ella y, algunos, ni siquiera saben de Jesús; y participan de esta sacramentalidad, y en la misma medida que –en grados distintos– tienen medios de salvación que ella tiene en plenitud⁶⁴, otras comunidades cristianas. El conjunto de los cristianos, entonces, aunque con densidades sacramentales variables, participa de la sacramentalidad de la Iglesia hacia el conjunto de la humanidad. Teniendo como centro la Iglesia Católica⁶⁵ y según los grados de comunión con ella en la que subsiste la Iglesia de Cristo por la plenitud –no suficientemente vivida– de los medios de salvación⁶⁶, los fieles cristianos no en plena comunión con ella⁶⁷ porque el Espíritu Santo obra en ellos⁶⁸, es necesario que sean de la mediación sacramental para el resto de la humanidad. El sacramento universal de salvación tiene densidades distintas según medios de salvación y grados de virtud vivida. Así, el movimiento ecuménico tiene también importancia y destino eclesiológico-sacramental.

6. La tensión escatológica de la Iglesia histórica

El tema de la escatología de la Iglesia se desarrolla en el Concilio principalmente como la explicación de la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios⁶⁹. Aunque estas realidades se relacionan de distintos modos en los documentos, puede decirse en general que la Iglesia histórica es el inicio del Reino de Dios escatológico. Un texto importante sobre esta materia por

⁶⁴ Cf. AG 6.

⁶⁵ Cf. LG 13.

⁶⁶ Cf. LG8, UR 4, DH 1.

⁶⁷ Cf. LG 15.

⁶⁸ Cf. UR 4.

⁶⁹ Cf. T. ZOLEZZI, “Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida*, Vol. XLV/ 2-3 (2004), 438-462.

estar el comienzo de LG y por su contexto próximo es el n° 5: “La Iglesia ... constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino”.

La importancia de la escatología en la visión eclesiológica del Concilio se ve en que el tema mereció todo el capítulo VII de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Sólo en el segundo esquema y durante su elaboración, apareció el tema de la escatología de la Iglesia⁷⁰, con el decisorio título: “La índole escatológica de la Iglesia peregrina”. La iglesia histórica tiene, por lo tanto, una *índole* escatológica, es decir, lleva en sí como perteneciente a sí misma –ya en su etapa de peregrina– algo que no es histórico, sino que pertenece al estado glorioso. Al ser mismo de la Iglesia le pertenece necesariamente algo trans-histórico. Por este motivo el genitivo de este subtítulo: “La escatología *de* la Iglesia” quiere expresar la escatologicidad propia e interna de la iglesia misma y no un agregado a ella que podría serle en algún sentido accidental.

Para una visión principalmente institucional de la Iglesia, como era la del primer esquema, la escatología resulta menos integrada que en una sacramental⁷¹, a la que, en cambio, le es interna como parte de su propio desarrollo. La visión sacramental de la Iglesia da lugar interno a la escatología de modo que lo que prepara ahora solo será cumplido en la gloria⁷². Esto explicaría la necesidad de incluir el tema en forma destacada, en el estado maduro de la Constitución.

El capítulo VII de LG se abre en el n. 48, con otra de las menciones expresas a la Iglesia como sacramento. “Pues Cristo, levantado sobre la tierra... envió sobre sus discípulos su Espíritu vivificante y por él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación...”⁷³. Según este texto, la Iglesia es sacramento por su pneumaticidad, Jesús, ahora a la derecha del Padre, actúa en el Espíritu, en y por ella sobre los hombres en el mundo para nutrirlos de su vida gloriosa.

La Iglesia no es todavía una en el sentido numérico ni única en el sentido cualitativo⁷⁴ pero es un núcleo sacramental y perfeccionable de la ple-

⁷⁰ Cf. R. POLANCO, “Giro hermenéutico...”, 345.

⁷¹ Cfr. Sobre la relación entre el sacramento-Iglesia y la escatología, cf. la explicación contenida en: T. ZOLEZZI, “Reino e Iglesia...”, 450, nota 42.

⁷² Cf. LG 48.

⁷³ LG 48.

⁷⁴ Cf. UR 4.

nitid que hace presente y realiza parcialmente, porque históricamente, por medio del Espíritu –allí está su sacramentalidad– la obra de Jesús en medio del mundo. Ella, moviéndose en el tiempo hacia la escatología va ampliándose a más pueblos en el camino a fin de recapitularlos a todos bajo Cristo cabeza ya gloriosa de la Iglesia⁷⁵.

La plenitud de la Iglesia que Jesús constituyó no está realizada todavía en ninguna de las comunidades cristianas históricas o, por falta de elementos estructurantes o por falta de vivencia, es decir, de actualización, de bienes de salvación de parte de sus miembros. La actividad misional “tiende a la plenitud escatológica, a través de ella ... se amplía el Pueblo de Dios”⁷⁶. Y esto lo hace también rescatando lo que hay de bueno y verdadero en las culturas de las que los pueblos que todavía no conocen a Cristo viven, que –purificadas, si es necesario- las restituye a Cristo su autor⁷⁷.

El sacramento-iglesia avanza históricamente en tensión hacia la plenificación, es decir, hace presente –aunque en forma no cumplida pero creciente a lo largo de la historia– su fin en Cristo glorioso que es su cabeza. En parte, ya “es” lo que espera, en cuanto es germen seguro de unidad, de esperanza y salvación⁷⁸, pero la plenificación la espera de Dios en la escatología.

7. Conclusión

El propósito de este trabajo ha sido subrayar algo que habiendo aparecido destacadamente en el Concilio, no ha sido puesto después suficientemente de manifiesto y por eso, no se ha sacado de esta eclesiología el provecho que puede ofrecer.

Hemos recorrido los documentos del Vaticano II desde los textos en los que dice expresamente que la Iglesia es sacramento y nos hemos ayudado para entender sus afirmaciones de otros pasajes del mismo concilio. Es de notar cómo esta noción eclesiológica tiene ideas afines en tantos otros pasajes del mismo Concilio, aunque no se la mencione por ese nombre. Esto

⁷⁵ Cf. LG 13, Col 1,18, Ef 1,22.

⁷⁶ AG 9.

⁷⁷ Cf. AG 9.

⁷⁸ Cf. LG 9.

indica que ella es capaz de resumir un aspecto importante de la eclesiología conciliar.

Los textos que dicen expresamente que la Iglesia es sacramento, están ubicados con frecuencia, en lugares significativos de los documentos conciliares. En este sentido hay que señalar principalmente el que abre la Constitución *Lumen Gentium* que hemos analizado con cierto detalle oportunamente. Es la expresión más completa del tema en una sola cita, al punto que, cuando fue necesario, otros documentos aprobados posteriormente remitieron a ella.

Hemos comenzado por el empleo del vocablo ‘sacramento’ aplicado a la Iglesia en algunos documentos del NT, en algunos padres del Iglesia y teólogos modernos para que se vea que el tema tiene fundamento en la tradición y por qué será retomado en el Concilio en circunstancias distintas. Después dedicamos una sección a la relación de la Iglesia con el Verbo encarnado y con los demás sacramentos y sacramentales, e.d., a la estructura que comparte con todos los demás sacramentos, desde el proto-sacramento que es Cristo, y por la cual estructura ella es *veluti sacramentum*.

De su relación misteriosa con Cristo que la hace sacramento para el mundo, transitamos a su signicidad por la que informa de su contenido y a la obra de salvación que ejecuta. Estos dos últimos aspectos dinámicos de ella, el informativo y el instrumental, se explican bien con la ayuda del concepto Iglesia-sacramento.

Por el primero –el informativo– ella está en relación con toda la humanidad, aunque todavía solo una pequeña parte de ella sean sus miembros plenos y, por otra, haya quienes participan solo de algunos de sus bienes de salvación; y por fin, haya una parte de la humanidad que ni siquiera ha recibido inicialmente el Evangelio. Por esto, esta relación con la totalidad de la humanidad es tendencial, está en desarrollo. La Iglesia es el sacramento de extensión creciente hacia toda la humanidad.

Por el segundo –el instrumental– ella transita por la historia en tensión hacia su plena realización escatológica. Hace presente en el tiempo histórico, modestamente, como incoado, algo que supera a la historia y que será plenificado al final. En este aspecto, la Iglesia es sacramento para la plenitud de la salvación.

Bibliografía

Acta Apostolicae Sedis 55 (1963) 841-859.

ALBERIGO, G. (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1999-2007.

ANTÓN, A., *El Misterio de la Iglesia*, BAC, Madrid-Toledo 1987.

ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994.

AUDET, J. P., *La Didachè*, J. Gabalda et Cie, Paris 1958.

AYÁN CALVO, J. J., *Didaché, Fuentes Patrísticas 3*, Ciudad Nueva, Madrid 1992

CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, SC 500, Cerf, Paris 2006.

DELHAYE, PH. – GUERET, M. – TOMBEUR, P., *Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Liste de fréquence*, Tables comparatives, CETEDOC, Louvain 1974.

DOYLE, D. M., “*Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II*”, *Religious Studies Faculty Publications, Paper 56*, en: http://ecommons.udayton.edu/rel_fac_pub/56, citado 14 de marzo 2020.

GRASSI, J. A., “*Carta a los efesios*”, en: Brown, R. – Fitzmyer, J. – Murphy, R. (Eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Tomo IV, Cristiandad, Madrid 1972.

KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, Eerdmans, Michigan 1967.

MORIONES, F., *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, BAC, Madrid 1961.

NIEDERWIMMER, K., *The Didache, Hermeneia*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2006.

Polanco, R., “*Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de Lumen Gentium*”, *Scripta Theologica* 46 (2014) en: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/scripta-theologica/article/view/557/416>, citado 14 marzo 2020.

PONCE CUÉLLAR, M., *La Iglesia, misterio de comunión*, EDICEP, Valencia 2011.

Ruffini, E., “*Sacramentos*”, en: Barbaglio, G. – Dianich, S., *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982.

SCHILLEBEECKX, E., *Christ the sacrament of the encounter with God*, Sheed and Ward, New York 1963.

SCHNEIDER, TH., *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996.

Semmelroth, O., “*La Iglesia como sacramento radical*”, en: Feiner, J. – Löhrer, M., *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1972.

Smulders, P., “*La Iglesia como sacramento de salvación*”, en: Baraúna, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Flos, Barcelona 1968.

Zolezzi, T., “Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 45/2-3 (2004) 438-462.

LOS PRONUNCIAMIENTOS DEL EPISCOPADO CHILENO EN LOS AÑOS DE LA DICTADURA MILITAR, 1973-1990

THE PRONOUNCEMENTS OF THE CHILEAN EPISCOPATE
IN THE YEARS OF THE MILITARY DICTATORSHIP, 1973-1990

Sergio Silva Gatica¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010005>

Recibido: 08.08.2020

Aceptado: 15.11.2020

Resumen

En el contexto de los abusos en la iglesia, el papa Francisco citó a los obispos de Chile a un encuentro en Roma, en mayo de 2018. Para iniciar la reflexión, les entregó una carta reservada y les pidió que la meditaran. En ella constata, con dolor, que la iglesia en Chile ha perdido la inspiración profética que tuvo en las décadas anteriores. En este artículo se revisa un aspecto de esa inspiración, de la mano de las intervenciones del episcopado ante las violaciones de los derechos humanos durante la dictadura militar, 1973-1990. En particular, reaccionan contra la tortura, la desaparición forzada de personas detenidas por fuerzas de seguridad del régimen, y la expulsión de destacados disidentes, entre ellos sacerdotes, religiosas y laicos que colaboran en instituciones de iglesia; defienden asimismo el valor de la actividad política. Piensan que en el trasfondo de estos problemas están la ausencia de una Constitución política aprobada por el pueblo, además de las debilidades del Poder judicial, que habitualmente se conforma con la legalidad imperante. Denuncian que los costos de las enormes dificultades económicas del país en la primera década del régimen militar se hacen cargar sobre los hombros de los pobres. Terminada la dictadura, el episcopado insiste en la imperiosa necesidad de resolver el problema de los detenidos desaparecidos, conociendo la verdad y haciendo justicia, sin lo cual no habrá reconciliación posible en el país; y denuncian la creciente brecha entre ricos y pobres.

Palabras clave: Derechos humanos, episcopado, inspiración profética, justicia, pobres.

¹ Doctor en Teología por la Universidad de Ratisbona, Alemania. Fue profesor de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile hasta 2020. Correo electrónico: sersilva@uc.cl

Abstract

In the context of abuses in the church, Pope Francis summoned the bishops of Chile to a meeting in Rome in May 2018. To initiate the reflection, he gave them a reserved letter and asked them to meditate on it. In it he notes, with pain, that the church in Chile has lost the prophetic inspiration it had in previous decades. This article reviews one aspect of that inspiration, in the form of the interventions of the episcopate in the face of human rights violations during the military dictatorship, 1973-1990. In particular, they react against torture, the forced disappearance of people detained by the regime's security forces, and the expulsion of prominent dissidents, among them priests, religious and lay people collaborating in church institutions; the bishops defend too the value of political activity. They believe that at the root of these problems are the absence of a political Constitution approved by the people, as well as the weaknesses of the judiciary, which usually conforms to the prevailing legality. They denounce that the costs of the country's enormous economic difficulties in the first decade of the military regime are being borne on the shoulders of the poor. After the end of the dictatorship, the episcopate insists on the urgent need to solve the problem of the disappeared detainees, knowing the truth and doing justice, without which there will be no possible reconciliation in the country; and they denounce the growing gap between rich and poor.

Keywords: Human rights, episcopate, prophetic inspiration, justice, poor.

Introducción

Luego de leer el Informe Scicluna sobre los abusos de poder, de conciencia y sexuales de miembros del clero chileno, el papa Francisco citó a los obispos a una reunión de reflexión con él en Roma². Esta tuvo lugar del 15 al 17 de mayo de 2018. Al llegar, el Papa entregó a los 33 obispos presentes una carta de carácter reservado, inspirada en las palabras de Juan Bautista: “Es necesario que él crezca y que yo disminuya” (Jn 3,30), a manera de “punta-pié inicial” de la reflexión y el diálogo³. A mi juicio, el centro del texto es una reprensión del Papa a los obispos, por haber perdido la fuerza profética que antes tuvo el episcopado chileno. Refiriéndose a la iglesia chilena, afirma:

² Cf. FRANCISCO, *Carta a los señores Obispos de Chile tras el informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna*, (08.04.2018), hecha pública el día 11, en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html citado 13 agosto 2020.

³ El texto, aunque reservado, muy pronto se filtró a la prensa, sin ser desmentido. No ha sido publicado oficialmente ni por el Vaticano ni por el episcopado de Chile. Citaré la versión de la página <https://abe.cl/DOCUMENTO-Papa-CartaObispos.html>, citado 13 agosto 2020.

La historia nos dice que supo ser madre que engendró a muchos en la fe, predicó la vida nueva del Evangelio y luchó por esta cuando se veía amenazada. Una Iglesia que supo dar ‘pelea’ cuando la dignidad de sus hijos no era respetada o simplemente ninguneada. Lejos de ponerse ella en el centro, buscando ser el centro, supo ser la Iglesia que puso al centro lo importante. En momentos oscuros de la vida de su pueblo, la Iglesia en Chile tuvo la valentía profética no sólo de levantar la voz, sino también de convocar para crear espacios en defensa de hombres y mujeres por quienes el Señor le había encomendado velar; bien sabía que no se podía proclamar el mandato nuevo del amor sin promover mediante la justicia y la paz el verdadero crecimiento de cada persona⁴. Así podemos hablar de Iglesia profética que sabe ofrecer y engendrar la vida buena que el Señor nos ofrece⁵.

Luego de describir hermosamente en qué rasgos fue profética la iglesia chilena, se dirige a los obispos actuales:

Duele constatar que, en este último periodo de la historia de la Iglesia chilena, esta inspiración profética perdió fuerza para dar lugar a lo que podríamos denominar una transformación en su centro. No sé qué fue primero, si la pérdida de fuerza profética dio lugar al cambio de centro o el cambio de centro llevó a la pérdida de la profecía que era tan característica en Ustedes. Lo que sí podemos observar es que la Iglesia que era llamada a señalar a Aquél que es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6) se volvió ella misma el centro de atención. Dejó de mirar y señalar al Señor para mirarse y ocuparse de sí misma. Concentró en sí la atención y perdió la memoria de su origen y misión⁶. Se ensimismó de tal forma que las consecuencias de todo este proceso tuvieron un precio muy elevado: su pecado se volvió el centro de atención. La dolorosa y vergonzosa constatación de abusos sexuales a menores, de abusos de poder y de conciencia por parte de ministros de la Iglesia, así como la forma en que

⁴ En la nota el Papa remite a Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* 29.

⁵ FRANCISCO, “Segunda Carta Segunda carta del Papa Francisco a los obispos chilenos”, en: <https://www.humanitas.cl/francisco/segunda-carta-del-papa-francisco-a-los-obispos-chilenos>, citado 13 de agosto de 2020.

⁶ En nota, el Papa cita Ez 16,14-15b: “Tu fama se extendió entre las naciones, porque tu belleza era perfecta gracias al esplendor con que yo te había adornado –oráculo del Señor–. Pero tú te preciaste de tu hermosura y te aprovechaste de tu fama”.

estas situaciones han sido abordadas⁷, deja en evidencia este ‘cambio de centro eclesial’. Lejos de disminuir ella para que apareciesen los signos del Resucitado el pecado eclesial ocupó todo el escenario concentrando en sí la atención y las miradas. Es urgente abordar y buscar reparar en el corto, mediano y largo plazo este escándalo para restablecer la justicia y la comunión⁸. A su vez creo que, con la misma urgencia, debemos trabajar en otro nivel para discernir cómo generar nuevas dinámicas eclesiales en consonancia con el Evangelio y que nos ayuden a ser mejores discípulos misioneros capaces de recuperar la profecía⁹.

Sin desarrollarlo, el tema de la necesidad de recuperar la profecía se encuentra en las cartas públicas al episcopado, del 17 de mayo, al término del encuentro, y al pueblo de Dios que peregrina en Chile, del 31 de mayo. Al episcopado: “Después de estos días de oración y reflexión los envío a seguir construyendo una Iglesia profética, que sabe poner en el centro lo importante: el servicio a su Señor en el hambriento, en el preso, en el migrante, en el abusado”¹⁰. Al pueblo de Dios:

Exhorto a todo el Santo Pueblo fiel de Dios que vive en Chile a no tener miedo de involucrarse y caminar impulsado por el Espíritu en la búsqueda de una Iglesia cada día más sinodal, profética y esperanzadora; menos abusiva porque sabe poner a Jesús en el centro, en el hambriento, en el preso, en el migrante, en el abusado¹¹.

⁷ En nota: Es sintomático notar en el informe presentado por la “*Misión especial*” que todos los declarantes, incluso los miembros del Consejo Nacional para la Prevención del Abuso de Menores de Edad y Acompañamiento de las Víctimas, han señalado la insuficiente atención pastoral prestada hasta el momento a todos los que se han visto envueltos, de un modo u otro, en una causa canónica de *delicta graviora*.

⁸ En nota: Cf. FRANCISCO, Carta a los señores Obispos de Chile tras el informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna.

⁹ FRANCISCO, Segunda Carta Segunda carta del Papa Francisco a los obispos chilenos, <https://www.humanitas.cl/francisco/segunda-carta-del-papa-francisco-a-los-obispos-chilenos>, citado 13 agosto 2020.

¹⁰ FRANCISCO, *Carta a los obispos de Chile al final de los encuentros celebrados en el Vaticano*, (17.05. 2018), en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francisco_20180517_lettera-vescovi-cile.html, citado 13 agosto 2020.

¹¹ FRANCISCO, Carta al Santo Pueblo de Dios que peregrina en Chile, (31.05.2018), n° 7, en: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/letters/documents/papa-francisco_20180531_lettera-popolodidio-cile_sp.pdf, citado 13 agosto 2020.

La profecía no es la previsión ni la adivinanza del futuro histórico; lo que hace el profeta en Israel es poner en palabra humana una palabra de Dios que se dirige al pueblo y que se refiere al modo como este pueblo está viviendo en el presente, modo que es juzgado a la luz del proyecto que Dios tiene para él; ese proyecto tiene que ver con el proceso de la historia humana en cuanto Dios la encamina hacia su acción escatológica, que consistirá en la instauración definitiva de su reinado en la humanidad toda. Comprendida así, creo que Francisco no se equivoca al recordar que la iglesia chilena tuvo en el pasado actuaciones de carácter profético. Es lo que se desprende para el caso de los pronunciamientos oficiales públicos del episcopado durante los años de la dictadura del régimen militar, como pretendo mostrar en este trabajo.

La preocupación de la jerarquía católica chilena y de muchos miembros del laicado por los procesos que se viven en el país viene de mucho antes; sus raíces se pueden rastrear hasta los tiempos de la conquista española y de la colonia¹². Pienso que a ello alude la observación del papa Juan Pablo II en su visita a Chile en abril de 1987, tal como la cita la Conferencia Episcopal:

El Papa nos dijo a los obispos: ‘La Iglesia en Chile se ha caracterizado por una gran sensibilidad para percibir que la Verdad de Cristo ilumina realmente todos los ámbitos de la vida del hombre y de la sociedad. No os canséis nunca de dar a conocer la doctrina social de la Iglesia en toda su amplitud, de modo que sirva de ayuda a la hora de enfocar los problemas con criterios auténticamente cristianos’¹³.

Creo que es esa “gran sensibilidad” la que ha llevado a la iglesia chilena a preocuparse intensamente de la actividad política en los años de la dictadura militar.

¹² Interesante la introducción de un documento de trabajo del episcopado chileno, en la que se hace la historia de las intervenciones públicas de la jerarquía chilena en asuntos que conciernen a la sociedad y la política: CECH, “Humanismo cristiano y nueva institucionalidad (04.10.1978)”, en: *Documentos del Episcopado Chile 1974-1980*, Ediciones Mundo, Santiago 1982, n° 7 a 17, 344-389.

¹³ CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, en: *Documentos del Episcopado Chile 1984-1987*, Área de Comunicaciones del Episcopado, Santiago 1988, n° 4, 231-233.

Los 17 años de la dictadura militar fueron muy duros, en todo sentido, también para la relación de la iglesia chilena con el gobierno. Al inicio, los obispos son cautos en sus pronunciamientos públicos. Su actitud contrasta con la clara toma de posición del papa Pablo VI en su alocución del *Angelus* del domingo 7 de octubre de 1973; en ella se muestra “profundamente conmovido” por “amargas noticias” que se reciben en esos días; en primer lugar, menciona la repentina reanudación de la guerra en Medio Oriente y, a continuación, “las tristes noticias provenientes de Chile acerca de las violentas represiones”. Por una entrevista hecha al arzobispo emérito de Santiago, cardenal Juan Francisco Fresno el año 2000 para ser publicada póstumamente, se sabe que Pablo VI se propuso excomulgar al general Pinochet, pero que el propio Fresno –arzobispo entonces de La Serena que en ese momento se encontraba en Roma– logró disuadirlo, a la espera de noticias provenientes de la nunciatura en Chile. Una de las razones que puede explicar la cautela inicial del episcopado chileno ante el régimen militar es que, salvo excepciones, en el primer momento la gran mayoría siente alivio, porque el golpe militar ha puesto fin al estado caótico en que se encontraban en los últimos meses la economía del país y la sociedad y ha acabado con la posibilidad de que se instaurara por largo tiempo en Chile un régimen marxista. Debe haber pesado también en los obispos la conciencia ampliamente difundida en el país de que la democracia chilena es sólida y que los militares no intervienen en la vida política; lo que les parece corroborado por las primeras declaraciones de la Junta militar, que se propone un gobierno de transición –que se supone lo más breve posible– para ordenar el país y poder retornar a la democracia. Pero, a medida que más y más obispos se van dando cuenta de los atropellos a los derechos humanos, empiezan a reaccionar con mayor firmeza en público y el episcopado va tomando una posición clara ante el gobierno, aunque cuidando con prudencia el tono de sus declaraciones, para evitar que el gobierno tome represalias contra los sacerdotes, las religiosas y los muchos laicos y laicas que están dando la lucha cotidiana en la base¹⁴.

Si la voz no es fuerte desde el inicio, sí lo son algunas acciones, que van desde intervenciones privadas e individuales hasta institucionales. Entre

¹⁴ Cf. B. H. SMITH, “Los obispos y el golpe”, *Mensaje* 62/622 (2013) 405-410, sobre todo el párrafo “Conclusiones”, 410.

las privadas destaca una carta del obispo auxiliar de Santiago, Fernando Ariztía, al general Pinochet, del 18 de setiembre de 1973 – ¡a una semana del golpe! – en la que, en un tono muy respetuoso, discute una información oficial del día anterior que cifra los fusilados en tres o cuatro civiles:

Yo habito, señor General, en una población obrera de la Comuna de las Barrancas, en Herminda de la Victoria. En mi Población, como en las Poblaciones vecinas, no ha existido ninguna resistencia armada a las fuerzas militares. Sin embargo, en estos días, en el Río Mapocho que bordea estas Poblaciones han aparecido numerosos cadáveres, en número mayor de veinte, de lo que han sido testigos centenares de pobladores, hombres, mujeres y niños. Presentan heridas a balas. No ha habido ningún combate en estos sectores, por lo cual no podemos liberarnos del pensamiento que hayan sido fusilados¹⁵.

Entre las iniciativas institucionales, la que mayor impacto tuvo fue la creación del Comité de Cooperación para la Paz, por decreto del arzobispado de Santiago del 4 de octubre de 1973. Fue una obra ecuménica, con participación del arzobispado de Santiago, representado por el obispo auxiliar recién mencionado, Fernando Ariztía, que copresidía el Comité junto con el obispo luterano Helmut Frenz. Participaron del Comité el Gran Rabino de Chile, Ángel Kreiman, y autoridades de diversas confesiones cristianas (iglesias ortodoxa, bautista y metodista)¹⁶. Su función se fue ampliando con el paso de los meses: asistencia a los prisioneros políticos y sus familiares, y a los familiares de las personas desaparecidas o muertas; ayuda judicial a los trabajadores despedidos; financiación de talleres auto gestionados por los cesantes; comedores infantiles y consultorios de salud en los sectores pobres de Santiago. Además, “El Comité ha podido en consecuencia reunir la documentación más completa sobre este período de la historia de Chile y denunciar las injusticias constatadas, sin haber sido desmentidos”¹⁷. El

¹⁵ Una fotocopia de esta carta aparece en: *Mensaje* 62/ 622 (2013) 411.

¹⁶ Cf. F. TIMMERMANN LÓPEZ, “El Cardenal Raúl Silva Henríquez en el régimen cívico-militar 1973-1980”, en: M. SÁNCHEZ, *Historia de la Iglesia en Chile*, Tomo V, Editorial Universitaria, Santiago 2009, 73-74.

¹⁷ J. Zalaquett, “Testimonio”, cuyo original dactilografiado se guarda en el Instituto Nacional de los Derechos Humanos de Chile y en el que describe la actividad

general Pinochet escribe una carta al Cardenal Silva el 11 de noviembre de 1975, en la que expresa su certeza de que el Comité sirve a los intereses de los marxistas leninistas y le pide, en consecuencia, su disolución. Luego de comunicarse con las otras confesiones religiosas que lo sostenían, el Cardenal Silva lo disuelve el 31 de diciembre de 1975. Y el 1° de enero de 1976 –al día siguiente– crea la Vicaría de la Solidaridad del arzobispado de Santiago, que continuará con la obra del Comité pro Paz y será replicada en muchas de las diócesis del país. Pocos meses antes, el 25 de julio de 1975, el Cardenal Silva ha publicado una carta pastoral sobre la solidaridad, en la que ha expuesto la idea de que la solidaridad debe permear toda la labor pastoral de la iglesia de Santiago. La recién creada Vicaría tendrá esta carta como marco para su acción. El episcopado en su asamblea plenaria de diciembre de 1975 toma posición ante el Comité pro Paz:

Con respecto a la próxima disolución del Comité de Cooperación para la Paz los Obispos acordaron enviar una carta a su directiva para agradecerle públicamente la amplia labor humanitaria y cristiana realizada en todo el país y proteger la fama y la seguridad de sus colaboradores. Se estudiaron diversas modalidades para la labor en cada Diócesis dentro del espíritu ecuménico de colaboración con otras Iglesias. En una hora de tanta responsabilidad, la Iglesia no puede eludir un testimonio de caridad y comprometerse en un servicio fraternal a todos los que sufren¹⁸.

Poco después de recuperada la democracia, el 31 de diciembre de 1992 la Vicaría de la Solidaridad terminó su existencia, pero sus tareas se integran a otras Vicarías del arzobispado. El 11 de diciembre de 1978 la Organización de las Naciones Unidas reconoció el aporte de la Vicaría de la Solidaridad en la defensa de los derechos humanos, otorgándole una distinción.

del Comité pro Paz. De *Le Monde* del 21 de abril de 1976: “José Zalaquett, principal abogado del Comité Pro Paz de Chile, ha trabajado en su país en la defensa de los derechos del hombre por un período de 2 años y medio. Encarcelado por la Junta militar el 15 de noviembre de 1975, fue liberado el 30 de enero de 1976. El Gobierno Chileno ordenó su expulsión del país el 24 de marzo de 1976”. El testimonio de Zalaquett es poco posterior a su expulsión del país, <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0043516.pdf> citado 13 agosto 2020.

¹⁸ CECH, “Informe sobre acuerdos de la Asamblea (17.12.1975)”, 135.

Sobre el telón de fondo de la valoración de los derechos humanos y, por lo tanto, de su firme defensa cuando los ven amenazados o expresamente conculcados, los obispos van reaccionando ante las diversas manifestaciones que consideran atentatorias contra la dignidad que merece “todo hombre creado a imagen y semejanza de Dios”¹⁹.

Al comienzo y al final del período que dura el régimen militar, los obispos proclaman la necesidad de la reconciliación del país; al comienzo, por las divisiones profundas que se provocaron en el período anterior; al final, por las no menos profundas que se han producido en estos 17 años. Sin embargo, ya al inicio, en una declaración del 24 de abril de 1974, ven situaciones nuevas, creadas por el gobierno militar, que obstaculizan el logro de la reconciliación: un clima de inseguridad y de temor, [... y], en algunos casos, la falta de resguardos jurídicos eficaces para la seguridad personal que se traducen en detenciones arbitrarias o excesivamente prolongadas [...], en interrogatorios con apremios físicos o morales [...], en restricciones para el uso normal del derecho de apelación”²⁰. Según los obispos, “Tales situaciones sólo se podrán superar por el respeto irrestricto de los derechos humanos formulados por las Naciones Unidas y por el Concilio Vaticano II”, porque “El respeto por la dignidad del hombre no es real sin el respeto de estos derechos”²¹.

Hacia el final, el 9 de agosto de 1989, el Comité Permanente del Episcopado afirma:

En Chile subsisten heridas muy profundas que deben ser claramente expuestas para que sean sanadas; la verdad nos parece indispensable para la salud moral del país. Su ocultamiento perpetúa los resentimientos y dificulta la reconciliación²².

¹⁹ CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, n° 8, 231-233.

²⁰ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 16.

²¹ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 16.

²² CECH, “Al comenzar una nueva etapa (09.08.1989)”, en: *Documentos del Episcopado Chile 1988-1991*, Cencosep, Santiago 1992, 146-148, n° 7, 147. E inmediatamente de recuperada la democracia, pero en referencia a heridas del período militar: CECH, “Asumiendo la verdad. Mensaje con motivo del hallazgo de sepulturas clandestinas en el norte del país (13.06.1990)”, 180-182.

La verdad a la que se refiere el texto recién citado tiene que ver con las numerosas personas que, en los primeros años de la dictadura, fueron detenidas por las fuerzas de seguridad del Estado, sin mediar orden judicial, y luego desaparecieron; se hizo habitual en Chile referirse a ellas como a “los detenidos-desaparecidos” o simplemente “los desaparecidos”. La primera vez que se refieren a ellos, los obispos hablan de “presuntos desaparecidos”²³; casi dos años después el tono se ha hecho más duro²⁴: “En varias oportunidades nos hemos dirigido a personeros del gobierno acerca del problema de los desaparecidos. Las respuestas obtenidas hasta ahora no han sido satisfactorias” (n° 1). Estas personas, “salvo algunas posibles excepciones, deben a nuestro parecer darse por detenidas por los servicios de seguridad del gobierno” (n° 2). “[...] hemos llegado a la conclusión de que el gobierno no realizará una investigación a fondo de lo ocurrido que permitiera establecer la realidad de cada caso y las responsabilidades correspondientes” (n° 3). “[...] muchos si no todos los detenidos desaparecidos han muerto al margen de toda ley” (n° 4). Otra violación a los derechos humanos que los obispos condenan en tono de creciente intensidad es la tortura. La primera vez hablan de “apremios físicos y morales”²⁵, más tarde llegan hasta la condena explícita y la exclusión tanto de la recepción de la eucaristía como de la posibilidad de ser padrinos en los sacramentos de “los torturadores, sus cómplices y quienes, pudiendo impedir la tortura, no lo hacen, mientras no se arrepientan sinceramente”²⁶.

Además de los detenidos-desaparecidos y de la tortura, violaciones que conciernen directamente a las fuerzas de seguridad del régimen militar, hay otros atentados a los derechos humanos que dificultan poderosamente la reconciliación en Chile. Entre ellos, los numerosos exiliados, forzosos o voluntarios, pero que no tienen derecho a regresar a su patria. En un *Men-*

²³ CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, n° 3, 164-172 (negrita en el original, como en todas las citas textuales en este trabajo). Ver: CECH, “Comunicado de prensa (13.07.1978)”, que “informa sobre gestiones para investigar situación de los detenidos-desaparecidos”, 331-332.

²⁴ CECH, “Declaración acerca de los detenidos-desaparecidos (09.11.1978)”, 391-393.

²⁵ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 16.

²⁶ CECH, “Un camino cristiano (15.12.1983)”, 146-148; la cita, 147. Ver, además, CECH, “Carta a los católicos de Chile: ‘Yo soy Jesús, a quien tú persigues’ (29.05.1980)”, 428-430; CECH, “Carta al comenzar la Cuaresma (04.03.1987)”, 212-214; CECH, “Al servicio de la paz (13.08.1987)”, 246-248.

saje sobre el Congreso Eucarístico del 26 de noviembre de 1980, el n° 7 está dedicado al tema “La justicia y la paz”; ahí dicen los obispos:

Suplicamos que en el espíritu de este Congreso Eucarístico se den pasos para la reconciliación del pueblo chileno: se permita el retorno al país de los exiliados, especialmente de los ancianos, de los enfermos, de los que tienen problemas familiares, de los que no se resignan a vivir fuera de la patria²⁷.

Al menos en tres oportunidades, los obispos protestan públicamente por la expulsión, que consideran arbitraria, de personas: dos abogados, el 16 de agosto de 1976; “cuatro ciudadanos destacados”, el 14 de agosto de 1981; tres sacerdotes franceses que desarrollan su labor pastoral en poblaciones periféricas de Santiago, en aparente represalia del gobierno por el atentado contra el general Pinochet del 7 de setiembre de 1986 (la protesta es del 11 de setiembre, el mismo día en que estos sacerdotes son expulsados)²⁸. A esto se agregan las trabas a la libertad de pensamiento y expresión²⁹, con la consiguiente dificultad para que la ciudadanía tenga acceso a una información objetiva³⁰, y la falta de libertad de los trabajadores para sindicalizarse³¹.

A los obispos les preocupa asimismo el hecho de que el gobierno desprestigia sistemáticamente la actividad política, cuya suspensión, incluida

²⁷ CECH, “Mensaje sobre el Congreso Eucarístico (26.11.1980)”, 441-445; la cita que sigue, 444. Además, CECH, “Un camino cristiano (15.12.1983)”, 146-148; CECH, “¡Felices los constructores de la paz (Mt 5,9)! (13.07.1986)”, 158-161.

²⁸ Respectivamente, CECH, Documentos del Episcopado Chile 1974-1980, 158-159; CECH, Documentos del Episcopado Chile 1981-1983, 31-33, y CECH, Documentos del Episcopado Chile 1984-1987, 169.

²⁹ CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, n°7, 164-172; ver 169. Cf. CECH, “Declaración (01.08.1981)”, n° 4, 32-33; CECH, “Nunca perderemos la esperanza (18.05.1984)”, 32.

³⁰ CECH, “Carta a la Junta de Gobierno sobre la Consulta Nacional (30.12.1977)”, 208. Cf. CECH, “Declaración, solicitando retorno a la normalidad institucional (12.04.980)”, n°4, 423-424; CECH, “Declaración sobre el plebiscito (23.08.1980)”, n°5, 432-434; CECH, “Más allá de la protesta y la violencia (24.06.1983)”, 117-118. CECH, “Un camino cristiano (15.12.1983)”, 146-148. CECH, “Censura que impide la participación (05.09.1984)”, 42. CECH, “Buscamos la paz y el bien de todos (08.05.1988)”, 69-70.

³¹ CECH, “Carta a los trabajadores del campo y la ciudad (17.11.1978)”, n° 2.13, 393-394.

la disolución de los partidos políticos, ha sido una de las primeras medidas de la Junta de gobierno luego del golpe de Estado; tampoco parece creer en el valor de la democracia, y suele destacar sólo lo malo que han hecho en el pasado reciente los políticos. Ante ese panorama, los obispos reconocen “los apreciables *frutos* que de una sana contienda partidaria se han derivado para nuestra patria en 150 años de vida republicana”, valoran a los muchos políticos que “han sido honra y gloria de nuestra historia patria”³² y abogan por “la necesaria participación de los ciudadanos en la cosa pública”³³ y el regreso a una verdadera democracia³⁴, a lo que el arzobispo de Santiago está contribuyendo de manera decisiva al reunir a políticos de diversas tendencias que logran llegar a consensos que culminan el 25 de agosto de 1985 con la firma de un “Acuerdo Nacional para la Transición a la Plena Democracia”³⁵.

En el trasfondo de los problemas de derechos humanos los obispos parecen situar dos asuntos: la ausencia de una Constitución política aprobada por el pueblo y las carencias en el ejercicio del poder judicial.

A pocos meses del golpe militar, el 24 de abril de 1974, la Conferencia Episcopal da a conocer su declaración *La reconciliación en Chile*, en la que afirma:

La condición básica para una convivencia pacífica es la plena vigencia del estado de derecho en el que la Constitución y la Ley sean una garantía para todos. Por eso nos interesa que se esté elaborando rápidamente un nuevo texto constitucional³⁶.

³² CECH, “Nuestra convivencia nacional (05.03.1977)”, 166.

³³ CECH, “Declaración (14.05.1981)”, n° 4, 33. Además, CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 15. Cf. CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, 164-172, especialmente n°s 8 y 10, 170 y 172. CECH, “Nunca perderemos la esperanza (18.05.1984)”, 32-33. CECH, “¡Felices los constructores de la paz (Mt 5,9)! (13.07.1986)”, 158-161. CECH, “Carta al comenzar la Cuaresma (04.03.1987)”, 212-214. CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, 231-233, especialmente n° 7, 232. CECH, “Declaración referente al discurso del Presidente de la República en aniversario de Cema-Chile (26.10.1988)”, 99-100, especialmente n° 3, 99.

³⁴ Cf. CECH, “El renacer de Chile. Carta a los Católicos de Chile (17.12.1982)”, 107-109. CECH, “Un nuevo llamado (12.08.1983)”, 119-120. “¡Vence el mal con el bien! (09.10.1984)”, 47-48. CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, n°8, 231-233. CECH, “Firma del documento Concertación, Desarrollo y Democracia, un camino de acuerdo (11.08.1988)”, 81-82; 83-89. Ver CECH, “Para una real democracia (14.10.1983)”, 121-123.

³⁵ CECH, “No callaremos ni tomaremos descanso (15.01.1986)”, 135.

³⁶ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 15.

Entre tanto, la Junta de Gobierno ha publicado una *Declaración de Principios*, en la que afirma inspirarse en el cristianismo. Pero los obispos afirman:

... somos los primeros en desear que los principios cristianos sean incorporados a la Constitución de nuestra Patria en virtud de la libre aceptación de nuestro pueblo y después de una discusión en que todos los ciudadanos puedan participar activa y conscientemente³⁷.

Tres años después, a los obispos les preocupa que aún no haya Constitución, porque creen:

... que no existirán plenas garantías de respeto a los derechos humanos, mientras el país no tenga *Constitución, vieja o nueva, ratificada por sufragio popular [...] las leyes no sean dictadas por legítimos representantes de la ciudadanía*” y todos los organismos del Estado “no estén sometidos a la Constitución y a la ley³⁸.

En abril de 1980, cuando ya se habla de una nueva constitución y de un plebiscito para aprobarla, el Comité Permanente hace una declaración pública en la que afirma:

Cuando hay una crisis grave en un régimen democrático las autoridades pueden verse obligadas a suspender momentáneamente el ejercicio de ciertos derechos y libertades y a limitar la participación de los ciudadanos en el logro del bien común. Pero una situación de emergencia no puede convertirse en permanente³⁹.

³⁷ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 11-17. El tema de la “libre aceptación” de una nueva Constitución vuelve en varias oportunidades: CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, n° 4, 7.10. 25, 164-172. CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, 231-233 (piden buscar “un camino de consenso y no de violencia”, n° 8, 233). CECH, “Por una transición en paz (28.04.1989)”, 135-137, n° 2, 135.

³⁸ CECH, “Nuestra convivencia nacional (05.03.1977)”, 170.

³⁹ CECH, “Declaración, solicitando retorno a la normalidad institucional (12.04.1980)”, n° 3, 423-424.

Casi desde el comienzo del régimen militar el Episcopado ha planteado reparos a los estados excepcionales que le han permitido al general Pinochet gobernar prácticamente sin controles; primero fue el estado de guerra, luego el de emergencia, que se ha convertido de hecho en el estado permanente del país⁴⁰. El 23 de agosto de 1980, cuando faltan menos de tres semanas para el plebiscito sobre la Constitución, los obispos plantean cinco condiciones que, a su juicio, se deben cumplir para que la Constitución que surja de él sea una “expresión auténtica del sentir nacional”; y afirman: “Existen en este momento algunas circunstancias que no son compatibles con las anteriores condiciones”, y señalan cinco, que van contra cada una de las condiciones planteadas⁴¹. También se pronuncian sobre el contenido del proyecto que se plebiscita; sin entrar en detalles, reconocen “que, así como hay artículos en la Constitución que nos parecen conformes a la inspiración cristiana, hay también en ella y en las medidas transitorias disposiciones que restringen drásticamente los derechos a protección jurídica que deben ser considerados seriamente” (nº 7). Dos son los artículos que, en los años siguientes, los obispos van a objetar en repetidas oportunidades: el artículo 8 de la Constitución y el artículo 24 de las normas transitorias⁴²; de este último dirá el Comité Permanente que quiere “Manifestar una vez más que el artículo 24 transitorio es la causa principal de los abusos y arbitrariedades que se cometen”⁴³. Luego del plebiscito de octubre de 1988, la oposición y el gobierno logran un acuerdo sobre reformas a la Constitución, que incluye estos dos artículos; se somete a plebiscito y la reforma es aprobada por 91.3% de los votos⁴⁴.

⁴⁰ CECH, “Declaración y petitorio adjunto a S.E. el Jefe de Estado (23.08.1974)”, 31-33; la declaración es del 29 de agosto de 1974, el petitorio está fechado el 24 del mismo mes y firmado, además, por representantes de otros credos cristianos y por el Gran Rabino de Chile. “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977,164-172, nº 10, 172. CECH, “Sobre la conveniencia de suspender o postergar la consulta nacional (30.12.1977)”, 207; CECH, “Carta a la Junta de Gobierno sobre la Consulta Nacional (30.12.1977)”, 207-209. CECH, “Buscamos la paz y el bien de todos (08.06.1988)”, 69-70.

⁴¹ CECH, “Declaración sobre el plebiscito (23.08.1980)”, 432-434; las citas, nº 5 y 6.

⁴² Cf. CECH, “Al servicio de la paz (13.08.1987)”, 246-248. CECH, “Declaración sobre nuevo Rector en la Universidad de Chile; el artículo 8 de la Constitución; el Mes de María (02.11.1987)”, 253-254, ver 253.

⁴³ CECH, “Comunicado sobre reunión ordinaria del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile (14.05.1985)”, 92-93; la cita, 93.

⁴⁴ Cf. CECH, “Por una transición en paz (28.04.1989)”, 135-137, nº 2, 135. CECH, “Reformas constitucionales (01.06.1989)”, 142. CECH, “Llamado a votar en conciencia en el plebiscito (20.06.1989)”, 143.

Respecto del poder judicial, los obispos se pronuncian algunas veces sobre su actuación. Al inicio, parecen tener más fe en la justicia ordinaria que en la militar. En efecto, el petitorio que se entrega al general Pinochet el 24 de agosto de 1974 incluye el siguiente punto: “la revisión, por la justicia ordinaria, de los procesos que han tenido lugar en este período”⁴⁵. Tres años después, le piden al general Pinochet, “respetuosamente”:

... que disponga que el gobierno preste a los Tribunales de Justicia toda la cooperación necesaria para que se esclarezca de una vez y para siempre el destino de cada uno de los presuntos *desaparecidos desde el 11 de septiembre hasta la fecha sin lo cual no habrá tranquilidad para sus familias ni verdadera paz en el país ni quedará limpia la imagen de Chile en el exterior*⁴⁶.

Sin embargo, se va perdiendo esa confianza. A propósito de la expulsión de cuatro “ciudadanos distinguidos”, el Comité Permanente pide “no confundir la legalidad de una medida con la justicia de la misma”, aludiendo al hecho de que los tribunales de justicia, ni en éste ni en la inmensa mayoría de los casos, aceptan los recursos de amparo que se les presentan, si la decisión administrativa del gobierno se ajusta a las normas que él mismo se ha dado. Una de estas normas –ya lo hemos visto– es el artículo 24 transitorio de la Constitución de 1980. A juicio de los obispos, “si se renunciara a su aplicación, crecerían el respeto y la confianza en la ley y en los tribunales de justicia”⁴⁷. A propósito de tres profesionales comunistas secuestrados y luego degollados por miembros de la policía en marzo de 1985, un crimen que fue investigado y sentenciado por un juez civil, los obispos no sólo manifiestan su complacencia porque se ha logrado dilucidar el crimen, sino también deslizan una fuerte crítica a los poderes públicos: “Llama la atención que los propios organismos públicos involucrados no hayan sido capaces de establecer ellos mismos los hechos que la justicia ha logrado

⁴⁵ CECH, “Declaración y petitorio adjunto a S.E. el Jefe de Estado (23.08.1974)”, 31-33; la cita, 32.

⁴⁶ CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, 166. Ver: CECH, “Mensaje sobre el Congreso Eucarístico (26.11.1980)”, 441-445, ver 444. CECH, “Un camino cristiano (15.12.1983)”, 146-148.

⁴⁷ CECH, “Comunicado sobre reunión ordinaria del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile (14.05.1985)”, 93.

esclarecer”⁴⁸. Al año siguiente afirman la necesidad no sólo de que se haga justicia, sino de que no tarde, porque: “La justicia que no se ejerce cuando corresponde ya es injusta”⁴⁹.

Un último aspecto conflictivo durante el gobierno militar que vale la pena relevar es el hecho de que las consecuencias de la mala situación económica –heredada del gobierno anterior en los primeros años, luego provocada por la crisis mundial de comienzos de los años 80– suelen cargar sobre los hombros de los pobres –los campesinos y los obreros, que sufren cesantía y despidos por razones ideológicas–, lo que según los obispos atenta contra la justicia social proclamada por la doctrina social de la iglesia⁵⁰.

Era de esperar que esta decidida defensa de los derechos humanos y sociales les valiera a los obispos críticas e incomprensiones. Su defensa consistió en mostrar que su acción estaba en la línea del Concilio Vaticano II y, más a fondo, en la del evangelio de Jesús, y que, por lo mismo, contaba con el apoyo del Papa.

Los ataques venían en gran medida de la prensa, sometida en los primeros años del régimen a estricta censura; más tarde, cuando ya se pudieron publicar medios no gobiernistas, estos solían ser hostigados por el gobierno, aunque fueran de la iglesia⁵¹. Un blanco predilecto de los ataques fue el Cardenal Raúl Silva Henríquez, a menudo defendido públicamente por la Conferencia Episcopal o por su Comité Permanente⁵². Pero no es el único que recibe ataques. También el obispo Carlos Camus, secretario general del Episcopado, debido a una entrevista a corresponsales extranjeros el 30 de

⁴⁸ CECH, “En la senda de la justicia (02.08.1985)”, 117-118, n° 3, 117.

⁴⁹ CECH, “Justicia o violencia (07.04.1986)”, 147-148; n° 5, 147.

⁵⁰ CECH, “La reconciliación en Chile (24.04.1974)”, 11-17; ver 16. CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, 164-172, n° 9, 171. CECH, “Mensaje de Navidad (01.12.1977)”, 203-205, n° 6, 204. CECH, “Declaración sobre el plan propuesto por Odeplan para atender al desempleo (01.05.1978)”, 327-329; “Odeplan” es la Oficina de Planificación del Gobierno. CECH, “Mensaje sobre el Congreso Eucarístico (26.11.1980)”, 441-445, n° 7, 444. CECH, “Declaración (18.12.1981)”, 69. CECH, “Llamados a compartir (05.07.1982)”, 75-77, ver 76. CECH, “Para una real democracia (14.10.1983)”, 121-123. CECH, “Un camino cristiano (15.12.1983)”, 146-148.

⁵¹ CECH, “Censura que impide la participación (05.09.1984)”, 42.

⁵² CECH, “Comunicado de prensa (07.09.1974)”, 33. CECH, “Carta a los católicos de Chile: ‘Yo soy Jesús, a quien tú persigues’ (29.05.1980)”, 428-430. CECH, “Declaración (23.04.1981)”, 2. CECH, “Carta a los católicos de Chile sobre reunión con chilenos exiliados (16.11.1984)”, 59-60.

setiembre de 1975, que es tergiversada por la prensa⁵³; tres obispos detenidos en Riobamba, Ecuador, en agosto de 1976, y devueltos a Chile⁵⁴; el obispo de Osorno, Miguel Caviedes, atacado de noche desde fuera de su casa con un disparo de revólver en agosto de 1986⁵⁵; Sergio Valech, el obispo vicario de la Solidaridad de la arquidiócesis de Santiago, que se ha negado a obedecer la orden judicial de entregar las fichas médicas de las personas atendidas en la Vicaría de la Solidaridad, porque significaría traicionar la confianza depositada por esas personas en la iglesia⁵⁶. No fue solo la prensa la que atacó. También la “Sociedad de defensa de la tradición, familia y propiedad”, que se declara católica, publica el libro *La iglesia del silencio* en el que llama a desobedecer a los pastores⁵⁷; el ministro de justicia, en la inauguración del año académico de una Universidad, habla despectivamente del Episcopado en general⁵⁸; y el propio general Pinochet afirma que es atacado por la iglesia⁵⁹.

⁵³ CECH, “Comunicado respecto a declaraciones de Mons. Carlos Camus a corresponsales extranjeros (10.10.1975). CECH, “Aclaración respecto a declaraciones de Mons. Carlos Camus a corresponsales extranjeros (27.10.1975)”, 130-132.

⁵⁴ CECH, “Declaración sobre la detención y ataque en Pudahuel a tres obispos chilenos detenidos en Ecuador (17.08.1976)”, 159-162.

⁵⁵ CECH, “Obispos respaldan a Monseñor Caviedes. Carta al Obispo de Osorno (05.08.1986)”, 163.

⁵⁶ CECH, “Incautación fichas médicas en Vicaría de Solidaridad (03.02.1989)”, 112-113. CECH, “Miremos el futuro del país (03.03.1989)”, n°3, 122-124.

⁵⁷ CECH, “Declaración sobre el magisterio paralelo y el libro *La Iglesia del silencio en Chile* (09.03.1976), 143-144. Ver: CECH, “Declaración: La Santa Sede y Fiducia (01.06.1976)”, 155-156, en la que se da a conocer la carta que ha recibido del Cardenal Villot, Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia, que da a conocer “el profundo dolor con que el Santo Padre ha visto las graves e inadmisibles acusaciones dirigidas contra sus Hermanos en el Episcopado y sus inmediatos colaboradores motivo por el cual desea que lleguen a todos Uds. las seguridades de su particular afecto y de su plena confianza”.

⁵⁸ El obispo Secretario de la Conferencia Episcopal le escribe el 14 de abril de 1977 una carta protestando, a nombre del Comité Permanente; en ella se pueden ver algunos de los términos empleados por el ministro, que el obispo cita textualmente. CECH, *Documentos del Episcopado Chile 1974-1980*, 172-173.

⁵⁹ Cf. CECH, “Responde a afirmaciones del Presidente de la República sobre Declaración acerca del plebiscito (26.08.1980)”, 435-436. CECH, “Declaración referente al discurso del Presidente de la República en aniversario de Cema-Chile (26.10.1988)”, 99-100, n° 3, 99.

El Episcopado es enfático en afirmar que no interviene en la política contingente⁶⁰ y que rechaza la utilización de la fe por las ideologías⁶¹. Sin embargo, como hemos visto, en sus intervenciones públicas se refiere a menudo a la situación política, económica y social del país, expresando sus juicios de valor. Para justificar su derecho a hacerlo, en una intervención de 1977 señala dos razones: la autoridad del Concilio Vaticano II, del que cita *Gaudium et spes* 76, y la tradición de la iglesia chilena⁶². En un texto del 14 de octubre de 1983 el Comité Permanente del Episcopado afirma que su pronunciamiento público anterior, *Más allá de la protesta y la violencia*, del 24 de junio del mismo año, “el Santo Padre [lo] hizo suyo desde Roma”⁶³. La tradición de la iglesia chilena la explicita el documento de trabajo publicado el 4 de octubre de 1978 por el Comité Permanente, *Humanismo cristiano y nueva institucionalidad*, en sus números 7 a 17. En el caso de los detenidos-desaparecidos fundan su intervención en el mandamiento de no matar⁶⁴. En 1980 afirman, a propósito de ataques que se han recibido en distintos puntos del país:

Se pretende así amedrentarnos para que dejemos de defender la dignidad del hombre y la justicia social, dos valores a los que no podemos renunciar: son parte integrante del Evangelio de Jesús”; añaden: “Sería más cómodo para nosotros no ver la angustia de los pobres, no escuchar las quejas de los maltratados –torturados incluso– y despreocuparnos de la justicia. Pero faltaríamos a nuestro deber⁶⁵.”

⁶⁰ Cf. CECH, “Declaración (14.08.1974)”, 31. CECH, “No callaremos ni tomaremos descanso (15.01.1986)”, 135-137.

⁶¹ Cf. CECH, “Carta a los religiosos(as) y sacerdotes extranjeros en Chile (01.01.1975)”, 137-139.

⁶² Cf. CECH, “Nuestra convivencia nacional (25.03.1977)”, 164-172. CECH, “Declaración sobre el plebiscito (23.08.1980)”, 432-434; aquí citan varios pasajes de JUAN PABLO II, *Gaudium et spes*, n° 76, y la encíclica de: JUAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 52. CECH, “No callaremos ni tomaremos descanso (15.01.1986)”, 135-137; las citas son del decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II sobre el deber pastoral de los obispos. En: CECH, “Los desafíos de la reconciliación (22.05.1987)”, 231-233; CECH, “El anuncio del Evangelio (11.01.1988)”, 7-8, las citas son de Juan Pablo II. Finalmente, en: CECH, “Nuestro amor a la Iglesia (01.03.1988)”, 18-26, n° 4, 6-8, el fundamento que invocan los obispos es el modo de actuar de Cristo.

⁶³ CECH, “Para una real democracia (14.10.1983)”, 121-123.

⁶⁴ Cf. CECH, “Declaración acerca de los detenidos-desaparecidos (09.11.1978)”, 391-393, n° 5.

⁶⁵ CECH, “Carta a los católicos de Chile: ‘Yo soy Jesús, a quien tú persigues (29.05.1980)”, 428-430.

Sus reflexiones las hacen “con respeto y con amor a todos los chilenos –gobernantes y gobernados– en cumplimiento de nuestro deber de señalar los grandes valores que han de iluminar el camino de la patria”⁶⁶. A veces, altos personeros del gobierno pretenden fijar al episcopado los límites del campo de su acción pastoral. Los obispos reaccionan con fuerza y afirman que eso “es competencia exclusiva de la Iglesia”⁶⁷.

Una vez recuperada la democracia, se mantiene la preocupación política de los obispos, al menos durante la primera década, motivada por dos cuestiones principales: las violaciones de los derechos humanos en el período anterior, visibles ante todo en los detenidos desaparecidos, y la economía liberal que acrecienta la brecha entre ricos y pobres. El Episcopado tiene su primera asamblea plenaria en la nueva situación durante abril de 1990. Al término, como de costumbre, los obispos entregan un mensaje al país. La mayor parte del texto se refiere al futuro que se ha abierto. Pero, hacia el final, dicen: “Juzgamos digna de elogio toda medida que tienda a establecer mayor justicia, tanto en las relaciones laborales como en los problemas aún pendientes en materia de derechos humanos”⁶⁸.

El tema de las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura salta al primer plano de la atención pública cuando se descubren sepulturas clandestinas en el norte de Chile⁶⁹. A juicio de los obispos, el hallazgo debería ayudar a comprender “que llegó la hora de dar una curación definitiva a esta llaga expuesta ante el país y el mundo” (n° 1). Subrayan la necesidad de que se conozca la verdad, como paso “a la justicia, a la reparación y a la reconciliación” (n° 3). Exigen “que no se justifique lo injustificable aduciendo que entonces se vivía en una situación de guerra” (n° 5). Piden también a los que han sufrido que sean capaces de perdonar (n° 9). Poco después de este hallazgo se descubren otras osamentas en una fosa común del patio 29 del Cementerio general de Santiago⁷⁰. Estos descubrimientos,

⁶⁶ CECH, “Declaración (14.08.1981)”, n° 4, 32-33.

⁶⁷ CECH, “Declaración (18.03.1983)”, 113-114. Ver: CECH, “Declaración (23.04.1981)”, 2; CECH, “Declaración sobre el texto catequístico ‘Ven y verás’ (26.04.1983)”, 114-116.

⁶⁸ CECH, “En una nueva etapa del país (27.04.1990)”, n° 7, 176.

⁶⁹ CECH, “Asumiendo la verdad. Mensaje con motivo del hallazgo de sepulturas clandestinas en el norte del país (13.06.1990)”, 80-182.

⁷⁰ El Patio 29 es un sector del Cementerio General de Santiago que se utiliza desde 1953 como fosa común para indigentes y personas que mueren en la calle sin ser

a juicio del Comité Permanente del Episcopado, muestran que “no hemos sido capaces de decirnos la verdad y reconocer las responsabilidades. Hemos dejado sufriendo por años a muchas familias que continúan, con razón, buscando a sus deudos desaparecidos. Repetimos que esto no puede terminar con el olvido y con la total impunidad, sino con la verdad que hace posible el verdadero perdón”⁷¹.

Además de estos descubrimientos, en cierto sentido fortuitos, los gobiernos democráticos toman al menos tres medidas para esclarecer la verdad. Recién asumido el poder, el presidente Aylwin crea la Comisión Verdad y Reconciliación, a la que se encomienda recibir denuncias respecto de las violaciones a los derechos humanos⁷². El Episcopado reacciona favorablemente⁷³. El informe final de esta comisión se da a conocer en marzo de 1991⁷⁴. El Comité Permanente se refiere a él: “Chile vive un momento decisivo para sanar sus heridas y mirar hacia adelante con esperanza” (n° 1). Cree que la inmensa mayoría del país agradece el trabajo de la Comisión. Agrega que en el informe “sólo aparecen casos con resultado de muerte. Pero además de esos casos trágicos existen muchos otros de personas que quedaron por el resto de sus vidas marcadas en sus cuerpos o en sus almas y que siguen sufriendo entre nosotros. La verdad debe ser honestamente

reclamadas por parientes; hay en él unas dos mil tumbas. Luego del golpe de 1973 el gobierno lo utilizó para sepultar a víctimas de la represión de la dictadura. En setiembre de 1991 se empezaron a excavar algunas tumbas y se descubrieron los restos de 128 de estas víctimas. Desde 2006 el patio es Monumento Nacional y se ha construido en él un Memorial.

⁷¹ CECH, “En el día de oración por Chile (27.09.1991)”, n° 4, 230.

⁷² Es una comisión de 9 miembros nombrada por el presidente Patricio Aylwin el 25 de abril de 1990, para contribuir al esclarecimiento de la verdad sobre las violaciones a los derechos humanos durante el gobierno militar. La preside el jurista Raúl Rettig, por lo que habitualmente se la conoce como Comisión Rettig.

⁷³ Cf. CECH, “¡Ven, Señor Jesús! (30.11.1990)”, 195-197.

⁷⁴ La Comisión recibió denuncias por 3.920 casos, con la siguiente conclusión: 2.932 casos estaban dentro de su mandato, 515 casos no estaban dentro de su mandato, y 473 casos en las que sólo se aportó un nombre que resultó insuficiente para realizar cualquier investigación. Del total de 2.932 casos, la decisión tomada por la comisión fue la siguiente calificación: 2.130 casos víctimas de violaciones de los derechos humanos, 168 casos víctimas de la violencia política, 634 casos en que la comisión no pudo formarse convicción. Con lo anterior, la comisión revisó un total de 3.920 casos, con 2.298 casos de víctimas de violaciones de los derechos humanos y víctimas de la violencia política, con resultado de muerte, ver: COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, *Informe de la Comisión Nacional Verdad y Reconciliación*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Santiago 1996, tomo 2, 944.

reconocida” (n° 5). Es necesario que se haga justicia como condición para recuperar la paz (n° 8). Los obispos llaman a los que saben algo sobre el paradero de los restos de los desaparecidos para que den la información, por respeto a sus deudos. “La Iglesia se ofrece para ayudar con discreción en esta tarea humanitaria” (n° 9). Luego se refieren al perdón por parte de los que han sufrido (n° 10) y al arrepentimiento de los que hicieron sufrir (n° 11). “La Iglesia desea agradecer a Dios por todas las personas que se sacrificaron en estos años y expusieron hasta su propia vida por defender al hombre. En particular queremos mencionar a la Vicaría de la Solidaridad” (n° 13).

En 1993 el Presidente Aylwin envía al Congreso un proyecto de ley, con el fin de que el poder judicial pueda designar Ministros en visita para acelerar la tramitación de los procesos sobre los detenidos-desaparecidos. El presidente de la Conferencia Episcopal, obispo Fernando Ariztía, expresa su acuerdo con esta ley, con el argumento de que “Es necesario sanar las heridas”⁷⁵. Gracias a esta ley y al cambio de actitud de muchos jueces, se logra esclarecer algunos crímenes. Entre ellos, el de los tres profesionales comunistas secuestrados y degollados por miembros de la policía⁷⁶. Al año siguiente se hace luz sobre el crimen del ex ministro de relaciones exteriores Orlando Letelier y su secretaria en Washington, organizado por dos altos militares⁷⁷.

Una nueva iniciativa del gobierno tiene lugar en agosto de 1999, en que el ministro de defensa logra establecer una “Mesa de diálogo” con participación de miembros del gobierno, altos mandos de las Fuerzas armadas y representantes de credos religiosos y de la sociedad civil. Su objetivo es involucrar a las fuerzas armadas en la búsqueda de información sobre los detenidos-desaparecidos. De parte del episcopado se manifiesta el apoyo a

⁷⁵ CECH, “Declaración del Presidente de la CECH [sobre el] Proyecto del Gobierno para acelerar procesos de violación a los derechos humanos (04.08.1993)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=489 citado 20 de febrero de 2020.

⁷⁶ Ver: CECH, “Declaración (13.04.1994)”, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=500 citado 18 de agosto de 2020.

⁷⁷ Cf. CECH, “Sobre el fallo emitido por la Corte Suprema en el caso del asesinato del ex canciller D. Orlando Letelier (01.05.1995)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=518 citado 3 de abril de 2020. CECH, “Mejoremos nuestra convivencia nacional (14.06.1995)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=522 consultada el 20 de febrero de 2020.

esta iniciativa⁷⁸. En junio del año 2000 los participantes suscriben por unanimidad un acuerdo en que las fuerzas armadas se comprometen a entregar, 6 meses después, los datos que puedan reunir. Los obispos del Comité Permanente del Episcopado se alegran por este resultado⁷⁹. En enero del 2001, las fuerzas armadas y de orden presentan un listado con el destino final de 200 víctimas, 180 de ellas identificadas⁸⁰.

Los obispos vuelven a menudo sobre el tema de la reconciliación del país, del reencuentro de los chilenos. El problema que perciben es, en parte, la división provocada por los 17 años del gobierno militar; pero hay, además, otra causa actual, que es la creciente brecha entre ricos y pobres. En ambos casos, les parece que la solución supone una intensificación de la solidaridad nacional. Pronto se les presenta una oportunidad para insistir en el tema de la solidaridad todos los años. El 18 de agosto se celebra la fiesta del beato Alberto Hurtado, beatificado en octubre de 1994. Ese año, en recuerdo suyo, el Congreso nacional establece como día de la solidaridad el 18 de agosto (a pesar de que las Naciones Unidas lo han fijado para el 31 de agosto). Es frecuente, desde entonces, que en las cercanías del 18 de agosto el Comité Permanente del Episcopado publique un llamado a ser cada vez más solidarios⁸¹.

Ya en 1990 los obispos se manifiestan preocupados de “que los problemas económicos estén afectando más duramente a los pobres, que tienen derecho a ser los principales beneficiarios de los progresos del país”⁸². Al año siguiente es el Comité Permanente del Episcopado el que vuelve sobre el tema, subrayando la prioridad de los pobres, justificándola desde la fe: “Aunque todo ser humano merece nuestro respeto, siguiendo el ejemplo de Jesús, los más pobres y necesitados deben ocupar el puesto privilegiado en

⁷⁸ Cf. CEC_H, “Llamado a la serenidad (27.08.1999)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=601 consultada el 22 de febrero de 2020.

⁷⁹ Cf. CEC_H, “Una deuda con todo el país (20.05.2000,)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=619 consultada el 22 de febrero de 2020.

⁸⁰ Cf., CEC_H, “Con dolor y esperanza (10.01.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=638 consultada el 22 de febrero de 2020.

⁸¹ Cf. Por ejemplo, CEC_H, “Día Nacional de la Solidaridad 1998 (12.08.1998)”, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=573 consultada el 3 de abril de 2020; CEC_H, “Mensaje en el Día de la Solidaridad (18 de agosto de 1997)”. Comité Permanente, 14 de agosto de 1997, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=555 consultada el 20 de febrero de 2020.

⁸² CEC_H, “¡Ven, Señor Jesús! (30.11.1990)”, n° 9, 197.

nuestro amor”⁸³. En 1993 les preocupa el daño que está causando al país tanto la brecha creciente entre ricos y pobres que consideran escandalosa como la actitud derrochadora de los ricos⁸⁴. El problema ético de esta brecha es grave, porque la pobreza se puede reducir: “No es justo que, si existen soluciones posibles, los pobres tengan que seguir esperando hasta la próxima generación”⁸⁵. A comienzos de 1998 a los obispos les preocupa que los costos de una crisis económica que se avecina carguen sobre los hombros de los pobres⁸⁶. El año 2001 se acentúa una preocupación habitual de los obispos, que es la cesantía de muchos trabajadores. Esta vez, asociada a los problemas de los cambios que se están produciendo en la legislación sobre el trabajo, que hacen desaparecer ciertas protecciones que tenían los trabajadores⁸⁷.

Bibliografía

- CECH, “Buscar y construir la fraternidad. Cuaresma de 1998 (12.03.1998)”, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=567, citado 3 abril 2020.
- _____, “Comunicado 65ª Asamblea Plenaria Ordinaria (23.04.1993)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=488, citado 22 febrero de 2020.
- _____, “Con dolor y esperanza (10.01.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=638, citado 22 febrero 2020.
- _____, “Declaración (13.04.1994)”, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=500, citado 18 agosto 2020.

⁸³ CECH, “En el día de oración por Chile (27.09.1991), n° 6, 231.

⁸⁴ Cf. CECH, “Comunicado 65ª Asamblea Plenaria Ordinaria (23.04.1993)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=488, citado 22 de febrero de 2020 (n° 4).

⁸⁵ CECH, “Ocasión para servir (11.11.1993)”, n° 7, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=492, citado 3 de abril de 2020.

⁸⁶ CECH, “Buscar y construir la fraternidad. Cuaresma de 1998 (12.03.1998)”, n° 3, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=567, citado 3 de abril de 2020.

⁸⁷ Cf. CECH, “Mensaje con ocasión del 1º de mayo, Día del Trabajo año 2001 (01.05.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=647 consultada el 22 de febrero de 2020; CECh, “Reanimar la solidaridad y la esperanza, 81ª Asamblea Plenaria (11.05.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=650, citado 22 de febrero de 2020.

- _____, “Declaración del Presidente de la CECH [sobre el] Proyecto del Gobierno para acelerar procesos de violación a los derechos humanos (04.08.1993)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=489 citado 20 febrero 2020.
- _____, “Día Nacional de la Solidaridad 1998 (12.08.1998)”, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=573, citado 3 abril 2020.
- _____, Documentos del Episcopado Chile 1974-1980, Ediciones Mundo, Santiago 1982.
- _____, Documentos del Episcopado Chile 1981-1983, Ediciones Mundo, Santiago 1984.
- _____, *Documentos del Episcopado Chile 1984-1987*, Área de Comunicaciones del Episcopado, Santiago 1988.
- _____, Documentos del Episcopado Chile 1988-1991, Cencosep, Santiago 1992.
- _____, “Llamado a la serenidad (27.08.1999)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=601, citado 22 febrero 2020.
- _____, “Mejoremos nuestra convivencia nacional (14.06.1995)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=522, citado 20 febrero 2020.
- _____, “Mensaje en el Día de la Solidaridad (18 de agosto de 1997)”. Comité Permanente, 14 de agosto de 1997, en http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=555, citado 20 febrero 2020.
- _____, “Ocasión para servir (11.11.1993)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=492, citado 3 abril 2020.
- _____, “Mensaje con ocasión del 1º de mayo, Día del Trabajo año 2001 (01.05.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=647, citado 22 febrero 2020.
- _____, “Reanimar la solidaridad y la esperanza, 81ª Asamblea Plenaria (11.05.2001)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=650, citado 22 febrero 2020.
- _____, “Sobre el fallo emitido por la Corte Suprema en el caso del asesinato del ex canciller D. Orlando Letelier (01.05.1995)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=518, citado 3 abril 2020.
- _____, “Una deuda con todo el país (20.05.2000.)”, en: http://www.iglesia.cl/detalle_documento.php?id=619, citado 22 febrero 2020.
- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, *Informe de la Comisión Nacional Verdad y Reconciliación*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Santiago 1996.

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN, *Informe de la Comisión Nacional Verdad y Reconciliación*, Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, Tomo 2, Santiago 1996.

FRANCISCO, *Carta a los obispos de Chile al final de los encuentros celebrados en el Vaticano (17.05. 2018)*, en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180517_lettera-vescovi-cile.html, citado 13 agosto 2020.

_____, Carta a los señores Obispos de Chile tras el informe de S.E. Mons. Charles J. Scicluna (08.04.2018), en: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180408_lettera-vescovi-cile.html, citado 13 agosto 2020.

_____, Carta al Santo Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31.05.2018), en: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/letters/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile_sp.pdf, citado 13 agosto 2020.

SMITH, B. H., “Los obispos y el golpe”, *Mensaje* 62/622 (2013) 405-410.

TIMMERMANN LÓPEZ, F., “El Cardenal Raúl Silva Henríquez en el régimen cívico-militar 1973-1980”, en: SÁNCHEZ, M., *Historia de la Iglesia en Chile*, Tomo V, Editorial Universitaria, Santiago 2009.

COVID-19: HACIA UN CAMINO DE CONVERSIÓN INTEGRAL DEL SER HUMANO

COVID-19: TOWARDS A PATH OF INTEGRAL CONVERSION
OF THE HUMAN BEING

Hernán Yesid Rivera Roberto¹

Universidad Santo Tomás, Colombia
ORCID: 0000-0003-3170-0432

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010006>

Recibido: 29.09.2020
Aprobado: 15.12.2020

Resumen

Al comenzar el año 2020 con seguridad muy pocas personas imaginaron todas las consecuencias que el virus denominado COVID-19, iba a desencadenar en el mundo entero. Este año la humanidad se ha visto forzada a cambiar muchos de sus proyectos, así como la forma y estilo de trabajar, convivir, o de encontrarse para orar y celebrar su fe en comunidad. Sin embargo, a pesar de dichos cambios y de las víctimas, muertes y angustia producidos por el «Coronavirus», los seres humanos no hemos sido capaces de reaccionar, ni de cambiar de rumbo hacia procesos de vida auténticamente humanizadores. En el presente artículo se expone una reflexión en torno a la pertinencia y urgencia de un proceso de conversión personal y comunitaria a una ecología integral, la cual incluye el bienestar humano (físico, psíquico y actitudinal), la opción por el prójimo y la búsqueda de una cultura del respeto y cuidado de la creación (la «Casa Común»).

Palabras clave: Pandemia, confinamiento social, conversión integral, ecología integral, casa común.

¹ Doctor en Teología Fundamental de la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* (Universidad estatal de Friburgo de Brisgovia, Alemania). Magister y Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en Colombia. Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos de la Universidad Santo Tomás. Actualmente me desempeño como Decano de División de Filosofía y Teología de la Universidad Santo Tomás en Colombia, y como docente investigador de la Facultad de Teología de esta misma Universidad. Correo electrónico frayhernanrivera@usantotomas.edu.co

Abstract

At the beginning of the year 2020, doubtlessly, very few people imagined the potential consequences that the virus designated as COVID-19 was going to unleash all over the world. For humankind, this pandemic has represented a massive impact during the year, causing sudden changes in how people envision their projects, conduct their work, interact, and meet to pray and celebrate their faith with the community. Nonetheless, despite that the «Coronavirus» has been responsible for multiple changes, victims, deaths, and anguish, human beings have neither react nor change course to authentically humanizing life processes. This article presents a reflection on the relevance and urgency of a path of a personal and community conversion to an integral ecology, which includes (physical, psychological, and attitudinal) human well-being, goodness for the neighbor, and the search of a culture of care and respect for creation (the «Common Home»).

Keywords: Pandemic, social confinement, integral conversion, integral ecology, common home.

1. Introducción

En distintos periodos del transcurso de la historia, la humanidad se ha visto amenazada y atemorizada por pandemias, guerras, hambrunas, dictaduras, complejas situaciones socioeconómicas y grandes dificultades socioambientales, entre muchas otras circunstancias. Consecuencia de estos sucesos históricos es la certeza de que el ser humano vive y se desenvuelve en una constante lucha por la conservación de su especie, por sobrevivir, y por lograr sus anhelos y potencialidades. Sin embargo, en contraste con esta certeza, las situaciones antes enunciadas nos han revelado también que las repercusiones que ellas han tenido para la vida en sus diferentes manifestaciones, lamentablemente se van desvaneciendo de manera fulminante de la memoria ser humano, a tal punto que vuelve a incurrir en actitudes y acciones del pasado, las cuales, se suponía habían dejado enseñanzas y lecciones para la no repetición de las mismas.

El 2020 puede ser denominado como “el año en el que la naturaleza descansó y respiró”. El planeta tierra se ha aliviado un poco de la carga y agresiones de parte de nosotros los seres humanos. Los pájaros vuelan con toda libertad, las playas se han limpiado, animales que se creían extinguidos han vuelto a aparecer en campos y algunas calles de pequeños pobla-

dos, en grandes ciudades del mundo el aire se ha purificado, la explotación petrolera y de minas ha disminuido.

No obstante, como bien sabemos esto no ha ocurrido por una libre iniciativa de la humanidad, en la búsqueda de una auténtica cultura del cuidado y protección de nuestra Casa Común, sino como consecuencia del famoso “quedarse en casa” o aislamiento social preventivo obligatorio, debido a la pandemia producida por el COVID-19 o Coronavirus. Con gran asombro y desilusión, podemos afirmar que ni los desastres naturales, ni las crisis de salud pública, ni la violencia o la muerte temprana de miles de seres humanos en el mundo, ni las consecuencias que para el planeta y las personas tiene el cáncer de la corrupción, son razones o evidencias suficientes para que el ser humano cambie de rumbo, se convierta y se encamine en la búsqueda de un mundo más justo, fraterno, solidario y en paz.

2. Panorama y expectativas frustradas en tiempos de la pandemia

Cuando inició el año 2020 es casi seguro que muy pocas personas imaginaron un tiempo atípico como este en todo el planeta, producido por la pandemia y el confinamiento social obligatorio. Por el contrario, muchos deseaban que para sus vidas este año fuese de progreso, éxito y grandes logros a distintos niveles. No obstante, la humanidad se ha visto forzada a cambiar sus planes y proyectos, así como la forma y estilo de trabajar, convivir, festejar ocasiones especiales, o encontrarse para orar y celebrar su fe en comunidad. La mayoría de estudiantes, por ejemplo, finalizando ya su proceso académico y formativo, esperaban con gran ilusión junto con sus familiares y amigos, el día de la ceremonia de graduación como técnicos, tecnólogos o profesionales, en un recinto común (auditorio o *Aula magna* en algunos casos) y recibiendo personalmente de la mano de las directivas el diploma que les acredita como nuevas y nuevos profesionales, no obstante, en lugar de esto, ellas y ellos han tenido que celebrar este significativo logro académico desde sus hogares, a través de alguna plataforma digital como alternativa actual para la comunicación.

Así las cosas, como era de esperarse, reflexiones sobre esta pandemia y sobre la actual crisis mundial han estado a la orden del día en diferentes escenarios y desde distintas disciplinas y puntos de vista, aunque en los últimos meses ha disminuido el abordaje de este tema que fue tendencia en sus inicios: por ejemplo, muchos especialistas y *gurus* de las finanzas o inversiones hablan de la crisis socioeconómica y la quiebra de muchas empresas debido a la pandemia; por su parte científicos discuten sobre las diferentes dificultades que aún existen para encontrar una vacuna efectiva, que elimine el COVID-19 en el 2020, y no tenga efectos secundarios en la salud de las personas o las mascotas²; psicólogos y sociólogos se expresan sobre los problemas familiares, sociales y de salud mental que han surgido a lo largo de esta crisis humanitaria³; altruistas y pensadores en el campo de la moral y la ética denuncian varios vicios o pecados de la humanidad, viendo en ellos la raíz de enfermedades o pandemias como esta; de otra parte, algunos líderes religiosos cristianos, dentro y fuera de la Iglesia católica, junto con pequeños grupos tendientes al fanatismo religioso, vociferan sobre la llegada de la ira de Dios contra el mundo, atribuyendo al Coronavirus como una de las maneras en que Dios está castigando a la humanidad por sus muchos pecados.

De frente a tan diversas opiniones y puntos de vista, han sido el miedo y la desinformación los que han cobrado mayor fuerza en las personas, incluso mucho más que el propio Coronavirus. Un miedo infundado, miedo que causa angustia, un miedo que, además, en ambientes de miseria, pobreza, injusticia y exclusión, le está conviniendo muy bien a los corruptos, populistas y oportunistas en el mundo entero. Además, contrario a aquello que se esperararía de la especie humana, la actual crisis humanitaria y de salud pública mundial, no ha producido cambios significativos en nosotros como personas, es decir, en nuestra forma de actuar, de comportarnos, de ser y de estar en este planeta; aunque, eso sí, cada vez que hay oportunidad nos

² ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), “La carrera por una vacuna contra el COVID-19”, <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/covid-19-vaccines>, citado 5 de septiembre de 2020.

³ La organización mundial de la salud (OMS) presenta en su Website diferentes orientaciones, alertas y noticias, sobre la salud mental de las personas en tiempos del COVID-19. Organización Mundial de la Salud (OMS), <https://www.paho.org/es/documentos-tecnicos-ops-enfermedad-por-coronavirus-covid-19#salud-mental>, citado 10 de septiembre 2020.

ufanamos de diferenciarnos de las demás especies de la tierra, ya que nos denominamos seres racionales y “civilizados”.

En este orden de ideas, unida al miedo y la desinformación que, como decíamos antes, se propagan más y más cual pandemia, otra gran evidencia que ha revelado la actual situación de confinamiento social es que nos encontramos en una época en la cual el ser humano tiene una mayor tendencia hacia la inhumanidad. Con profundo dolor e impotencia vemos cada día que el principio egoísta del «primero yo, segundo yo y tercero yo», pareciera ratificarse y reforzarse en el ser humano. A pesar de los altos índices de sufrimiento en el mundo, pese a las víctimas, muertes, al hambre y a la angustia producidos por el COVID-19, los seres humanos no hemos sido capaces de reaccionar, ni de cambiar de rumbo hacia procesos auténticamente humanizadores; incluso, según parece, tampoco lo vamos a hacer. Por el contrario, a través de decisiones y acciones no adecuadas ni favorables, estamos desvelando lo inhumano de nuestro interior: el egoísmo, la estupidez y la insensatez. Como bien indica el Papa Francisco en su última Carta Encíclica *Fratelli tutti*, retomando las palabras de Cicerón, los seres humanos “[...] olvidamos rápidamente las lecciones de la historia, «maestra de vida»”⁴.

En países latinoamericanos como Colombia, por ejemplo, da la impresión de que a miles de personas en las que están incluidas, gobernantes corruptos, narcotraficantes, líderes de bandas criminales, militantes de las disidencias de grupos guerrilleros, integrantes de grupos y pandillas de delincuencia organizada, entre muchas otras, esta pandemia fue la mejor oportunidad para realizar sus actos vandálicos y de corrupción. Al parecer, a estas personas como reza el refrán popular, “se les apareció la virgen”; y esta crisis humanitaria paradójicamente les está sirviendo para que puedan cometer sus crímenes y delitos con impunidad. Incluso, en la actual sociedad, el dolor o la muerte, las graves enfermedades y la violencia en sus diferentes manifestaciones, el hambre o la pobreza, no trascienden más allá de ser una noticia inmediata y pasajera, o de la publicación y viralización de cientos de «memes» en las redes sociales.

⁴ FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*, n. 35, Vaticano, (en adelante FT), http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado 3 de octubre 2020.

Los acontecimientos y acciones de inhumanidad que, con seguridad, hemos oído, leído o visto en los últimos meses en los diferentes medios de comunicación, nos han revelado un panorama muy preocupante y desalentador, respecto de aquellas maneras en que miles de personas están procediendo y se están comportando en este tiempo de pandemia, las cuales en verdad deben ser rotundamente reprochadas y rechazadas.

3. Conversión y opción personales por una diferente manera de ser y de estar en el planeta

Teniendo en cuenta el ambiente y panorama mundial actual antes descrito a grandes rasgos, para quienes profesamos nuestra fe en el Dios de Jesucristo este tipo de realidades y situaciones nos siguen convocando a optar por una fuerza de resistencia y de lucha continuas de frente a las maneras equivocadas en que las personas se comportan y actúan, trayendo como consecuencia la perversión y menoscabo de su humanidad, así como la marcha irreversible a la extinción de nuestra Casa Común. Pero, ¿qué hacer?, ¿cómo reaccionar ante un panorama y contexto como estos?, ¿no está acaso la historia humana imbuida en un sinnúmero de situaciones dolorosas, absurdas e inevitables?

Si bien el hecho de manifestarse y denunciar explícitamente que los actuales comportamientos y formas de proceder de muchas personas no corresponden a un proyecto de vida auténticamente humanizador y cristiano, es ya una manera de resistir y de actuar desde la profesión de fe y la vocación por las cuales hemos optado, hay que mantenerse fiel a esta convicción e insistir «a tiempo y a destiempo» (2 Tim 4,2), en volver a ella, ya que si estas acciones y fuerza de resistencia no están latiendo continuamente en nuestro interior, es decir, si no son una profunda convicción personal, libre y responsable, y si ellas no implican, además, un proceso de transformación personal hacia el bien, lo noble y justo (Flp 4,8), cualquier reflexión o denuncia que hagamos quedará como un simple discurso o una exhortación que rápidamente serán olvidados, o que muy poca repercusión van a tener.

Esperar a que, por ejemplo, la actual pandemia del COVID-19 y sus consecuencias transformen en muchas personas aquellas actitudes de compor-

tamiento equivocadas e impregnadas de inhumanidad, o sus acciones en detrimento del planeta, puede ser lamentablemente una falsa ilusión o idílica expectativa. Una prueba de esta afirmación la pudimos evidenciar en Colombia en el transcurso de la primera jornada del denominado «día sin IVA», el pasado 19 de junio del presente año. En el contexto del confinamiento y la cuarentena obligatoria, el gobierno nacional decretó tres días para que las personas pudieran hacer compras que no incluyen la carga fiscal del IVA (19%), como una forma de reactivar la economía del país⁵. Sin embargo, más allá de las cifras económicas, del impacto que esta actividad tuvo en las empresas como resultado de tales compras, o del aumento de los contagiados del Coronavirus, dicha jornada demostró que el consumismo, la obstinación por acumular bienes materiales y la lógica del “sálvese quien pueda”, han invadido la mente de las personas a tal punto que la protección y cuidado de la vida individual, así como del planeta y de la vida de los demás, pasó a un segundo plano. Sin lugar a dudas, vivimos en un mundo frágil, contingente y finito, en el cual virtudes y vicios del ser humano se entremezclan y se revelan cotidianamente.

Este y otros sucesos que han ocurrido a lo largo del confinamiento nos advierten entonces, que sólo un proceso de conversión personal, es decir, de dar la vuelta a lo genuinamente humano, puede transformar la vida de las personas direccionándolas hacia un proyecto de vida auténticamente humanizador y cristiano. Se trata pues, de un decidido «volver o redireccionarse al Dios de Jesucristo», así como al prójimo pobre, excluido y desamparado, y de la aceptación libre y responsable de una nueva manera de existir en el planeta, según lo anunciado y predicado por Jesús a lo largo de su vida: “«El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva»” (Mc 1, 15); o también, “desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado»” (Mt 4,17).

Una decisión libre y personal de esta índole, no requiere necesariamente de acontecimientos dolorosos en la vida del ser humano. En otras palabras, para que cada persona opte por un cambio de principios, convicciones, ac-

⁵ Diario El Tiempo, “Día sin IVA”, <https://www.eltiempo.com/economia/sectores/dia-sin-iva-estas-son-las-novedades-que-trae-el-decreto-682-expedido-el-jueves-498272>, citado 17 de junio 2020.

titudes y acciones en su vida, no hace falta que ocurra una pandemia, un *tsunami* o una gran catástrofe mundial. Aquello que en realidad se requiere es de la iniciativa íntima, libre y comprometida de cada ser humano por transformar su existencia; una opción que, por cierto, cambiará el rumbo y horizonte de vida. Es el compromiso con la humanidad el que nos hace mejores personas; son la lucha permanente contra lo inhumano y el amor sin límites ni restricciones, los que realmente permitirán que hagamos de este planeta un mundo mejor, en el que se busque siempre una armoniosa relación entre el ser humano, la naturaleza y Dios.

3.1. *Conversión integral*

En un sentido general el concepto de «conversión» hace referencia al cambio de principios, convicciones y actitudes de parte de una persona, el cual le indica una forma diferente de ser y estar en el mundo. Según el teólogo jesuita, Bernard Lonergan, existen tres formas o modos de conversión por las cuales el ser humano puede optar, y que han de estar íntimamente relacionadas entre sí, para que se produzca un auténtico cambio de rumbo o redireccionamiento de su existencia, a saber: I. conversión intelectual, que consiste en un cambio de mentalidad y un cambio de paradigma respecto de los conocimientos y principios que rigen la vida de un ser humano; II. conversión moral, la cual implica en el ser humano un cambio en el criterio de sus elecciones y decisiones, es decir, una renuncia a los vicios personales y la consecuente opción libre por principios éticos y virtudes o valores que reorienten su vida; y III. conversión religiosa, que consiste en la opción radical de vida de la persona por un interés y sentido último de su existencia, es decir, la opción por Dios, motor, principio y fin de la auto-transcendencia humana. Esta última va más allá de la conversión intelectual y moral, aunque las integra y están implicadas en ella, por cuanto, es la opción radical por una vida auténticamente buena y feliz, en amor sin límites ni restricciones de la persona consigo misma, con el prójimo y con Dios⁶. No se tiene como intención en este artículo, analizar la comprensión que Bernard Lonergan hace sobre la categoría de conversión y los tres modos

⁶ B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 2006, 231-238.

de la misma; aquí solamente se enuncia como concepto general que nos ponga en contexto respecto de la idea que queremos desarrollar en torno a la conversión desde la fe cristiana.

En este sentido, la «conversión integral» de la cual se ha venido hablando en los anteriores numerales y que se propone en este segundo momento, titulado, “conversión y opción personales por una diferente manera de ser y de estar en el planeta”, requiere de la interrelacionalidad de cada una de estas tres formas, antes descritas a grandes rasgos: conversión intelectual, moral y religiosa. De esta forma, es necesario acotar que así comprendida la denominada «conversión integral» del ser humano, ella se articula muy bien a la manera en que la categoría «conversión» ha sido abordada desde el punto de vista de la tradición de fe cristiana; lo cual puede ser confrontado con aquello que Juan Alonso García señala en el Diccionario de Teología sobre este concepto⁷.

En este orden ideas, nos estamos refiriendo también a aquel impulso y movimiento hacia el Dios de Jesucristo, provocado por su misma iniciativa gratuita, pues es él quien nos llama a cambiar de actitud para tener vida en abundancia (Ez 33,11; Jn 10,10). Se trata de una «conversión integral» como camino a la felicidad, o a la auténtica salvación y liberación ofrecidas por Dios; un cambio de rumbo y de convicciones individuales, una abdicación de los vicios, así como la renuncia a nuestro egoísmo y la consecuente opción libre y convencida por el amor auténtico que se ha de manifestar sin límites ni restricciones. En palabras del teólogo dominico Yves-Marie Congar, se trata de la conversión como hecho fisiológico y hecho espiritual:

[...] no es sólo un término, un refugio, después de la tormenta; la conversión abre una fuente de vida para los demás, entra en la inextinguible historia de la caridad y del retorno de la creación a Dios por caminos de luz, de libertad, de cruz y de amor⁸.

⁷ Cf. J. ALONSO, “Conversión”, en: C. IZQUIERDO (Dir) – J. BURGGRAF – F.M. AROCENA, *Diccionario de Teología* (2ª Ed.), Eunsa, Pamplona 2007, 181-187.

⁸ Y-M., CONGAR, “La conversión: estudio teológico y psicológico”, *Evangelización y Catequesis*, Celam-Claf Marova (1968), 65-82, consultado en: <https://www.almudi.org/articulos-antiguos/7285-la-conversion-estudio-teologico-y-psicologico-ives-m-congar>, citado 16 de julio de 2020.

3.2. *Conversión personal y comunitaria hacia una ecología integral*

Como profeta cristiano del siglo XXI y un ilustre intérprete de la realidad, el Papa Francisco, a partir de la publicación de su segunda Carta Encíclica *Laudato Si'*, en mayo de 2015, nos advierte sobre una necesaria conversión integral de la humanidad: conversión que es ecológica, espiritual y actitudinal; es decir, una profunda transformación o remodelación de las convicciones de cada persona respecto del «buen vivir», de aquello que en verdad ha de ser promotor de su felicidad, o del cambio de mentalidad en relación a la actual obsesión de miles de seres humanos por el consumo y la acumulación innecesaria de bienes materiales. En palabras del apóstol Pablo, se trata de no acomodarse a las convicciones del mundo presente, sino de transformar nuestra vida mediante la renovación de la mente, de tal forma que cada persona pueda “[...] distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rm 12,2).

Desde el ámbito de la fe cristiana, esta intuición teológica sobre la urgencia y pertinencia de una conversión integral de la humanidad, puede contribuir a cambios significativos de actitud y de comportamiento del ser humano. Ella nos inspira y motiva a desacomodarnos del estilo de vida consumista, extractivista y egoísta que rige al mundo, dando un viraje a un auténtico proceso de conversión por una «ecología integral», la cual vincula a la existencia humana en su complejidad y su relacionalidad con el cosmos, con el prójimo y con Dios. Intuitivamente, el Papa nos está enviando un mensaje explícito y directo para que tomemos la decisión libre y consciente de reestablecer la armoniosa relación entre los seres humanos con los demás seres del universo, la cual fue instaurada por Dios desde los orígenes de la creación.

Se trata, en suma, de responder al llamado que el Dios amigo de la vida, sigue haciendo a la humanidad, para que ella convierta su existencia a lo genuinamente humano en comunión y armonía con todas las criaturas del universo y en favor de ellas. Una «conversión ecológica» que, según señala el Papa Francisco, para el ser humano implica dejar brotar todas las consecuencias del encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que le rodea⁹. Pues, sólo un íntimo y responsable cambio de actitud y de menta-

⁹ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si', sobre el cuidado de la casa común*, Vaticano, Vaticano 2015, N° 217, en delante LS, <http://www.vatican.va/content/francesco>

lidad de parte de cada ser humano, sobre su compromiso con el cuidado y protección de sí mismo, de sus congéneres y del planeta, le podrá capacitar para resistir y luchar en contra de aquellos procesos que deshumanizan y van en oposición al proyecto salvífico de Dios. Ya que, como el mismo Papa añade: “Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana”¹⁰.

Desde esta perspectiva, en el contexto mundial actual de distintos tipos de crisis socioambiental, socioeconómica e intercultural, el Papa Francisco le está indicando a toda la humanidad sobre la urgente necesidad de convertirse a «una ecología integral». Una propuesta y exhortación que, por cierto, cada vez más y con mayor profundidad está siendo reflexionada en el ambiente eclesial y teológico contemporáneo. En este sentido, se trata de que el cambio de principios y convicciones a nivel intelectual, moral y religioso, por parte del ser humano, no sólo contribuya a sus procesos de humanización, sino también, a que haya una vuelta al restablecimiento de la sana y armoniosa relación de cada persona con la creación (el cosmos), con el prójimo (especialmente con los pobres, descartados y desamparados), y con Dios mismo. Lo cual, según señala el Papa, implica en cada individuo el reconocimiento de “[...] los propios errores, pecados, vicios o negligencias, y arrepentirse de corazón, cambiar desde adentro”¹¹.

Se requiere por tanto de la libre iniciativa, íntima y comprometida, de cada persona por transformar su existencia y recuperar la armonía y relación de reciprocidad que debe haber entre él y los demás seres de la creación. No obstante, para que exista una auténtica conversión hacia una «ecología integral», no basta con los intereses y esfuerzos individuales de algunos sujetos, sino que se requiere de esfuerzos colectivos, es decir, de una conversión comunitaria. Pues, como también indica el Papa:

[...] los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental. A problemas so-

co/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, citado 24 de mayo de 2015. (En adelante LS).

¹⁰ LS 217.

¹¹ LS 218.

ciales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales”¹².

La conversión personal y comunitaria a una ecología integral es en este sentido, una consecuente decisión y acción con la fe que se profesa; en nuestro caso, la fe en el Dios amigo de la vida, el Dios de Jesucristo. Ella impulsa al individuo y a su comunidad a «volver la mirada» o «redireccionarse» con valor y sin temor hacia una relación recíproca y respetuosa con la creación. Se trata entonces, de decidirse valientemente por un proceso de conversión personal y comunitaria que ha de integrar el bienestar humano (físico, psíquico y actitudinal), las virtudes y los valores de la persona, especialmente de caridad fraterna, solidaridad y benevolencia, así como el trabajo y esfuerzo por la búsqueda de una cultura del respeto y cuidado del planeta tierra (la «Casa Común»).

Dicha conversión supone, además, una preferente atención a la vida humana amenazada, así como a las personas pobres, excluidas y vulnerables, quienes lastimosamente son las víctimas más afectadas en esta crisis socioambiental que estamos experimentando con mayor intensidad cada día. Así nos lo indica también el Papa Francisco en los numerales del 10 al 14, en el documento final del Sínodo de la Panamazonia, denominado «Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral»: “[l]as víctimas son los sectores más vulnerables, los niños, los jóvenes, las mujeres y la hermana madre tierra”¹³.

No obstante, dentro de los distintos vicios y pecados individuales y colectivos que actualmente existen en la humanidad, y a los cuales las personas han de renunciar decidida y libremente, se hace especial énfasis aquí, en el consumismo de bienes y servicios a pequeña y gran escala, en el extractivismo y todas sus consecuencias ambientales, sociales, políticas y económicas, así como en el egoísmo e individualismo.

Justamente dichos vicios de la mayoría de los seres humanos son principales problemas que motivan a una reflexión enfocada en la necesidad de

¹² LS 219.

¹³ ASAMBLEA ESPECIAL PARA LA REGIÓN PANAMAZÓNICA, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Vaticano 2019, n. 10, <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>, citado en 2 de noviembre de 2019.

una urgente conversión de cada persona a una «ecología integral». Ya que como hemos podido evidenciar en los últimos meses, a pesar de las distintas reflexiones de orden ético, filosófico y moral que la pandemia ha suscitado, después de muchas semanas de confinamiento y cuarentena, y luego de que los gobernantes han promulgado decretos para la reactivación de la economía o para que las personas reinicien gradualmente distintas actividades, la mayoría de prácticas de consumo innecesario de bienes y servicios, o de extractivismo en diferentes regiones del planeta¹⁴, se mantienen e incluso han aumentado en comparación con años anteriores. El principio cardinal del sistema socioeconómico mundial actual de salvar la economía, los mercados y las grandes multinacionales, cueste lo que cueste, mantiene total vigencia, sin control ni compromiso alguno con la ecología planetaria; y aunque, de parte de algunas instituciones existen pronunciamientos en contra de esa lógica y principio, dentro de ellas la Iglesia Católica, el afán del poder económico y del control mundial, han querido opacar continuamente tales iniciativas o manifestaciones, pues van en contravía de sus intereses particulares.

Precisamente en este contexto reiteramos la urgente necesidad de una profunda transformación o remodelación de las convicciones y de los intereses que como seres humanos tenemos frente a la vida y frente al planeta. Contraria a una mentalidad extractivista, explotadora e invasora que desconoce la dependencia que el ser humano tiene con el cosmos, el prójimo y con Dios, se propone entonces, un cambio de rumbo o conversión integral de vida que es también conversión personal y comunitaria a una «espiritualidad ecológica», la cual logre superar la mentalidad arrogante del “sálvese quien pueda”. En palabras del Papa Francisco: “[c]uidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un “nosotros” que habita la casa común”¹⁵.

Las expectativas humanas de realización personal, de liberación o de salvación, no pueden ir en menoscavo de los demás seres de la creación. El ser humano no puede estar en búsqueda de una salvación personal que

¹⁴ E. TERÁN, “Coordenadas de extractivismo en la pandemia en A. Latina”, <https://www.ocmal.org/coordenadas-del-extractivismo-en-la-pandemia-en-a-latina/>, citado 29 de julio de 2020.

¹⁵ FT 17.

olvide u obvie la redención de toda la creación, pues para liberar y amar, Jesús nos liberó primero (Gal 5,1.13). El Patriarca Bartolomé I, quien es citado por el Papa Francisco, al tratar sobre las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, invita a los seres humanos a encontrar soluciones a dichos problemas no sólo en la técnica o la ciencia, sino de manera especial en la conversión individual y comunitaria de las personas. Según indica el Papa, Bartolomé I ha propuesto a la humanidad:

[...] pasar del consumo al sacrificio, de la avaricia a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir, en una ascesis que «significa aprender a dar, y no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios. Es liberación del miedo, de la avaricia, de la dependencia». Los cristianos, además, estamos llamados a «aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo en una escala global. Es nuestra humilde convicción que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costuras de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta»¹⁶.

4. A modo de conclusión

La historia humana con sus luces y sombras nos ha revelado en el transcurso de los siglos que ni las guerras, ni las hambrunas, las pestes o las pandemias han sido motivos considerables para que la humanidad frene su rumbo hacia la barbarie, la autoaniquilación y la destrucción del planeta, su Casa Común. Sin embargo, esta comprobación histórica no significa que los creyentes permitamos que las cosas sigan el rumbo que llevan, sin decir y hacer algo al respecto.

Por tanto, es pertinente que se continúe reflexionando sobre la posición que cada creyente cristiano en coherencia con el Evangelio, ha de asumir de frente a la crisis de salud pública, socioeconómica y socioambiental de este tiempo. En este sentido, una vez más se enfatiza e insiste en la apremiante

¹⁶ LS 9.

necesidad de una conversión individual y comunitaria de la humanidad a una ecología integral. Se espera desde luego, que una reflexión de esta índole, llegue a distintos espacios y lugares, y al mismo tiempo que ella sea considerada por quienes así bien lo deseen y asuman. Esta es, entonces, una reflexión e invitación desde la fe cristiana, respetuosa, ciertamente, de otras confesiones religiosas; la cual ha surgido desde el hogar, pues es en este lugar donde corresponsablemente hemos debido permanecer durante este año 2020, debido al Coronavirus.

Las distintas situaciones y los efectos producidos por la pandemia del COVID-19 en todo el planeta, son un motivo propicio para reiterar que a la humanidad le urge volver su rostro hacia el Dios amigo de la vida, hacia la ecología y hacia el prójimo, principalmente el menospreciado, enfermo y más débil. Lo cual implica, por una parte, optar por un camino de solidaridad y respeto con las demás personas, especialmente los pobres, vulnerables y excluidos, y, por otra parte, buscar continuamente una cultura del cuidado y protección de nuestra Casa Común. Se trata de cambiar nuestra mentalidad respecto de la manera en que nos estamos comportando con el planeta, con nosotros mismos y con nuestros congéneres; se trata de evitar las prácticas de consumo de bienes y servicios innecesarios, lo cual hemos aprendido y adoptado con tanta facilidad desde hace ya varias décadas. Aún más, esta es una reflexión que invita y motiva a cultivar los afectos como seres humanos, así como distintas virtudes, dentro de las cuales se destaquen, la justicia, la caridad, la solidaridad, el bienestar (el buen vivir), la benevolencia, la reconciliación, el perdón y la armonía. Valores y virtudes sobre los cuales también hace hincapié, por cierto, el Papa Francisco (2020) en su última Carta Encíclica *Fratelli tutti*, en los numerales del 112 al 117, especialmente¹⁷.

Finalmente vale la pena acotar que recurrir a reflexiones y análisis de forma oral o escrita en un ambiente de crisis sociambiental, tiene una importancia y función fundamentales; pues, son la palabra reflexionada y el mensaje comunicado, los que en este tiempo pueden llegar de forma más rápida y oportuna a muchas personas; aún más, cuando la humanidad se ha visto forzada a experimentar el confinamiento social obligatorio, y allí, en este ambiente, quienes tienen algún tipo de aparato electrónico para la

¹⁷ FT 112-117.

comunicación, están recibiendo continuamente diferentes mensajes y comunicados, muchos de los cuales confunden, desinforman o son propaganda para el consumo masivo de productos y servicios; lo cual, desde luego, va en contravía del camino de conversión integral personal y comunitaria, y de aquella cultura del cuidado, protección y conservación de nuestra Casa Común, que han sido propuestos en esta reflexión. Por esta razón, que oportuno que, en contraste con la multiplicidad de comentarios, *Fake news*, opiniones de todo tipo, o deseos de propagar el miedo y el terror a través de redes sociales, investigaciones, artículos y eventos de esta clase se promuevan, desarrollen y visibilicen.

Bibliografía

- ALONSO, J., "Conversión", en: C. IZQUIERDO (Dir) – J. BURGGRAB – F.M. Arocena, *Diccionario de Teología* (2ª Ed.), Eunsa, Pamplona 2007.
- ASAMBLEA ESPECIAL PARA LA REGIÓN PANAMAZÓNICA, *amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Vaticano, Vaticano 2019, <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>, citado noviembre de 2019.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, *Dirigida por la Escuela Bíblica de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
- CONGAR, Y-M., "La conversión: estudio teológico y psicológico", *Evangelización y Catequesis*, Celam-Claf Marova (1968), consultado en <https://www.almudi.org/articulos-antiguos/7285-la-conversion-estudio-teologico-y-psicologico-ives-m-congar>, el 16 de julio de 2020.
- DIARIO EL TIEMPO, "Día sin IVA", <https://www.eltiempo.com/economia/sectores/dia-sin-iva-estas-son-las-novedades-que-trae-el-decreto-682-expedido-el-jueves-498272>, citado 17 de junio 2020.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*, Vaticano, Vaticano 2020, http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, citado 03 de octubre de 2020.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si', sobre el cuidado de la casa común*, Vaticano, Vaticano 2015, <http://www.vatican.va/content/francesco/es/>

encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, citado 24 de mayo de 2015.

LONERGAN, B. *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 2006.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), “La carrera por una vacuna contra el COVID-19”, <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/covid-19-vaccines>, citado 05 de septiembre de 2020.

Organización Mundial de la Salud (OMS), <https://www.paho.org/es/documentos-tecnicos-ops-enfermedad-por-coronavirus-covid-19#salud-mental>, citado 10 de septiembre de 2020.

TERÁN, E., “Coordenadas de extractivismo en la pandemia en A. Latina”, <https://www.ocmal.org/coordenadas-del-extractivismo-en-la-pandemia-en-a-latina/>, citado 29 de julio de 2020.

**LA RISA DE SARA O ISAAC-EL HUMOR DE DIOS.
PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICO-FUNDAMENTALES EN
TORNO AL HUMOR COMO ESPACIO DE VIDA EN EL CICLO
DE ABRAHAM**

THE LAUGH OF SARA OR ISAAC-THE HUMOR OF GOD
ANTHROPOLOGICAL-FUNDAMENTAL PERSPECTIVES AROUND HU-
MOR AS A SPACE OF LIFE IN THE CYCLE OF ABRAHAM

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: 0000-0002-2474-9185

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010007>

Recibido: 07.12.2020
Aceptado: 15.01.2021

Resumen

La propuesta busca presentar una indicación desde la Antropología Teológica Fundamental a la dimensión humana del humor. Para ello, se realiza una lectura del relato de la risa de Sara en Génesis 21,6 la cual se enfoca desde aportes filosóficos y teológicos recientes. La tesis que se busca proponer es que el humor constituye un espacio de vida y humanización en medio de la vejez y esterilidad de Sara. Si el relato y la experiencia que afecta al patriarca y a la matriarca común (Abraham y Sara), de la misma manera el humor debería ser un espacio para la Iglesia y sus propias vivencias.

Palabras clave: Complicidad, distensión, gracia, humanización.

Abstract

The proposal seeks to present an indication from Fundamental Theological Anthropology to the human dimension of humor. To do this, a reading is made of the story of Sara's laughter in Genesis 21.6 which focuses from recent philosophical and theologi-

¹ Magíster en Teología Fundamental Pontificia Universidad Católica de Chile; es académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y académico de la Universidad Alberto Hurtado. Diplomado en Docencia Universitaria UC. Correo electrónico: jpespinosa@uc.cl

cal contributions. The thesis that is sought to be proposed is that humor constitutes a space of life and humanization in the midst of Sara's old age and sterility. If the story and the experience that affects the patriarch and the common matriarch (Abraham and Sara), in the same way humor should be a space for the Church and her own experiences.

Keywords: Complicity, relaxation, grace, humanization.

I. Introducción

El llamado ciclo de Abraham posee dimensiones interesantes al momento de comprender la dimensión antropológica. En un estudio anterior se ofrecieron algunas claves para pensar cómo la hospitalidad que era parte constitutiva de la alianza que Dios pactaba con el personaje bíblico. Además, el patriarca es modelo ejemplar en cuanto constituye el punto inaugural de la historia de Israel². La tesis que se postula es que la risa de Sara es el inicio de la acción de la gracia de Dios en su historia. El humor de Dios, manifestado en el nacimiento de Isaac, es el modo con el que Dios actúa. Si la gracia de Dios evita que el espíritu y el cuerpo humano se vuelvan rígidos, la risa de Sara, signo de la gracia, provoca que ella en su vejez y esterilidad pueda dar a luz al hijo de la promesa. Con ello, la promesa y la alianza nacen de una carcajada y, por otra parte, toda la historia de Israel, que es también nuestra propia vida, descansa en la risa de Sara. Entonces, cuando nos reímos o entramos en la disposición anímica del humor, estamos permitiendo que la gracia de Dios o su acción transformadora nos afecten. Buscamos, por tanto, proponer pistas para pensar la Antropología Teológica desde la dimensión humana del humor desde el relato paradigmático de Sara.

La sección del ciclo de Abraham que presenta, para efectos de este trabajo, va entre Gn 18,1 y Gn 21,1-6. En Gn 18,1-15 se narra la visita de Yahvé a Abraham en el encinar de Mambré. Lo llamativo es que la mayor parte del diálogo que Yahvé establece es con Sara, no con Abraham. Luego de aceptar la hospitalidad de Abraham, Yahvé pregunta por Sara, la cual está

² J. P. ESPINOSA, "La hospitalidad en el ciclo de Abraham: una propuesta de lectura desde el análisis narrativo", *Cauriensia* XI (2016) 731-740, http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/6898/1886-4945_11_731.pdf?sequence=1&isAllowed=y, citado 20 mayo 2020.

en la tienda (Gn 18,9). El “Dios que pregunta” es un modelo teológico tradicional en la historia bíblica del Antiguo Testamento. Así en Gn 3,9 se ve que pregunta a Adán “¿dónde está?”, también en Gn 4,9 Dios pregunta a Caín por su hermano Abel, de esta manera, Dios aparece como el que cuestiona e interpela. Con esto, se va fundando una antropología bíblico-teológica desde la dinámica de la pregunta y la respuesta.

Luego de la pregunta, Dios declara que al cabo de un año Sara tendrá un hijo. Sara, con ello, tendrá un hijo en razón de la Palabra pronunciada por Dios. La Palabra tiene un poder de creación total, un poder de transformación. El teólogo croata Iván Golub menciona a la Palabra como espacio de instauración de una nueva realidad. Golub dice que la Palabra es *don de Dios*. La natalidad-nacimiento de Isaac es don e irrupción de Dios³. Cuando la vida despuesta también hay un despuntar de Dios. Golub afirma que con la Palabra entramos en una dinámica existencial, de un “enlace”⁴ en cuanto nos vinculamos con los otros a través de la palabra. Es un enlace entre Dios y el ser humano. Dios y el ser humano se identifican en la palabra y en la interpelación. Como indica Golub: “la palabra dada por Dios no es sólo expresiva, es también interpelativa. Interpela y pretende una respuesta que denomino palabra dada a Dios”⁵ Dios anuncia y Sara ríe; Dios pregunta por el motivo de la risa, Sara se defiende diciendo que ella no ha reído. Dios, en definitiva, creó al ser humano con una profunda capacidad lingüística.

Iván Golub afirma que la Palabra pronunciada por Dios contiene todo lo que el ser humano es. Él habla de “elementos existenciales”⁶ dentro de los cuales se encuentra el humor mismo y la expresión de la risa. En esto, encontramos algo profundamente llamativo: la Palabra de Dios es poética, es decir, tiene la facultad de crear. Dice este autor: “aquí, por poética, no se entiende la versificación, sino la forma de existir, la forma de sentir y pensar”⁷. Cuando Dios anunció que la vejez y esterilidad de Sara terminarían y darían paso al alumbramiento de un hijo –y más en particular del hijo de la promesa– la poética (*poiésis*; *creación, teo-poiésis*) fue despertando el

³ Cf., I. GOLUB, *El último día de la creación o el don del sexto día*, Sígueme, Salamanca 2004, 15.

⁴ Cf., I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 17.

⁵ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 17.

⁶ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 16.

⁷ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 19.

humor (la tierra húmeda, el humus) en medio de la tierra árida de la esterilidad. Aquí llama poderosamente la atención el que el hijo de la promesa, el hijo de Abraham, nació de una carcajada. Y Golub insiste: la palabra poética es un llamado a la existencia. Israel y la historia con Dios vienen con el sello de la risa en los labios de una mujer estéril. Escuchemos a Iván Golub: “oraciones, gritos de alegría y suspiros, esperanzas y temores de distintas personas, vertidos en versos, que se fueron transmitiendo y recopilando, prepararon el cuerpo literario de la palabra de Dios”⁸. La Palabra de Dios es una Alianza construida sobre la ternura, sobre la distensión, en clave de humor y risas. La espiritualidad del Dios de la Alianza favorece la risa y el humor como espacio de humanización. En palabras de Iván Golub: “la palabra dada por Dios es una invitación a la comunión y a la alegría o a la gozosa comunión con Dios y con los hombres”⁹.

Con el relato de Sara se comprende cómo las historias de vida son buenas noticias¹⁰. Étienne Grieu recupera todos los relatos de vida de las ciencias sociales del siglo XX. Dicha opción metodológica coloca acentos en la vida psíquica del sujeto con el cual se trabaja. Con Sara debemos tratar de comprender cómo su humor, su risa y estado de ánimo, mezclado con un dejo de desconfianza son condiciones para que la vida florezca. El relato de vida tiene un escenario fundamental en la vida cotidiana en razón de que ésta es la unión de una multiplicidad de relatos de vida. Pero ¿qué es un relato? Étienne Grieu, siguiendo al filósofo Paul Ricoeur, entiende el relato como aquello que desde una intriga van uniendo diversos elementos que van dando sentido a la narración. A la vez, la narración se ubica en un contexto necesariamente mayor. En el caso de Gn 21,6, el relato que muestra la risa de Sara, el marco mayor es el Ciclo de Abraham. El lector debe aprender a escuchar el relato de Sara, para comprobar cuál es la identidad de Sara. Desde ya se indicará que ella, Sara, es la que ríe. La identidad de Sara pasa por la vía narrativa de su propia historia la cual, y a su vez, está marcada por la risa o por encontrar gracioso el que Dios intervenga en lo

⁸ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 22.

⁹ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 30.

¹⁰ Cf., É. GRIEU, “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida” en: V. AZCUY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (Eds), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 355-387.

que “lógicamente” es imposible: que ella en su vejez y en la esterilidad va a concebir. Además, el que no haya descendencia es una situación crítica para el clan del medio oriente ya que, culturalmente, se espera mantener la familia y no tener hijos es lo contrario a la esperanza de continuar la línea familiar.

Con ello, el humor de Sara permite no solo que ella se alegre como sujeto individual sino también como colectivo. Si leemos la continuación de Gn 21,6 se evidencia: “y el que me vea reír también reirá conmigo”. De esta manera el humor de Sara posee una llamativa dimensión política y familiar. Es todo el clan el que también ríe. Resuena en nuestro trabajo la expresión de Pablo de “reír con los que ríen” (Rm 12,15). Esto es una actitud profundamente humana y también está en el marco general de la identidad narrativa. Con la identidad narrativa comprendemos también el cómo de la identidad de Dios. Si Sara caracteriza a Dios como el que hace reír (Gn 21,6), dicha caracterización implica que Dios es una realidad personal que entra en contacto con el ser humano. Félix García Moriyón en su obra sobre la bondad humana dice: “Dios es persona (por tanto: relación) que entra en diálogo con el ser humano, un diálogo no basado en la sumisión sino en el reconocimiento mutuo que no invalida obviamente la profunda asimetría entre Dios y los seres humanos”¹¹. Lo detectado por García Moriyón marca el cómo de la fecundidad de Sara. Dios dialoga con ella, promete y cumple. Y al nacer el hijo de la risa –carcajada–, Sara reconoce de dónde vino su fecundidad. Ello manifiesta la simetría asimétrica entre Dios y el ser humano. Por la acción transformadora y fecunda de Dios el frío de Sara (esterilidad y vejez), ella es capaz de soltar una rosa y poder fecundar sus entrañas. Con ello, la gracia termina comprendiéndose como la posibilidad de transformar radicalmente la vida debido a la relación establecida con Dios.

II. Dos posibilidades del humor: el sarcasmo o el sonido humanizador

Pero, y aquí entra también la posible contracara del humor. Sara pudo también haber reído como signo de la desconfianza en Dios. Con ello po-

¹¹ F. GARCÍA MORIYÓN, *Sobre la bondad humana*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 78.

demos pensar la lucha del humor como espacio de irrupción de la gracia y el humor como espacio de la desesperanza, del tedio, de continuar acostumbrándose o naturalizando la desgracia. Entonces, surge la pregunta de cómo “purificar” el humor de tal modo que represente el tránsito entre el “sonido sarcástico” al “sonido humanizador”? El sonido sarcástico lo asociamos a lo que el teólogo alemán Jürgen Moltmann denomina el pecado de la desesperación, él afirma: “la otra cara de tal arrogancia es la falta de esperanza, la resignación, la pereza, la tristeza”¹². En la desesperación además encontramos el concurso de “anticipación inoportuna arbitraria, del no cumplimiento de lo que esperamos de Dios”¹³. En el relato, la risa se la pueden entender en este posible sentido: ¿cómo será posible si soy vieja y mi esposo anciano? Moltmann insiste en que dicha desesperación es el rebelarse ante la promesa de Dios. En la desesperación –como opción radicalmente libre– pareciera que no hay espacio para el buen humor, para el mecanismo anímico que distiende el espíritu humano. Entonces de aquí surge la segunda opción, a saber, lo que hemos llamado el “sonido humanizador”.

Para comprender a qué hacemos referencia con el “sonido humanizador”, se recurrirá en primer lugar a la experiencia de Viktor Frankl en el campo de concentración de Auschwitz mientras estuvo prisionero por el régimen nazi. El escenario es claramente desfavorable, contrario a la vida en todo aspecto. Es un espacio en donde la desesperación está totalmente presente. Pero, ahí está el punto de quiebre en cuanto el humor aparece como disposición libre de ánimo que puede ser utilizado como protesta ante el mal como deshabitación al hábito del mal. Dice Frankl:

también había cierto sentido del humor (...) el humor es otra cosa, otra de las armas con las que el alma lucha por su supervivencia (...) el humor puede proporcionar el distanciamiento necesario para sobreponerse a cualquier situación, aunque no sea más que por unos segundos¹⁴.

Dicha connotación del humor como “sentido humanizador” se puede reconocer en el silencio final de la escena en la carpa de Abraham. Luego de

¹² J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1999, 28.

¹³ J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza...*, 29.

¹⁴ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2001²¹, 72

que Dios dijera a Sara: sí, tú, la que reíste, tú tendrás un hijo, se pasa abruptamente al intento de trato de Abraham con Dios para salvar las ciudades de Sodoma y Gomorra. Luego no vuelve a aparecer Sara a escena. El texto calla. Pero ese silencio creemos no es un mutismo, sino que es un silencio creador y creativo, “poético” diría Golub¹⁵.

Se puede pensar en cómo Sara comenzó un proceso de reflexión, literalmente de un regreso a su interior, a pensar –y aquí está el punto clave– a experimentar cierta conversión y a dejar circular la gracia de Dios. Se puede asumir que ese espacio de intimidad de Sara que fue condición de posibilidad del nacimiento de Isaac. En dicho silencio interior la gracia fue haciendo su obra. Cuando el buen humor dispone al ser humano a la vida, la gracia se despliega. En cambio, cuando el sonido sarcástico y desesperado vuelve al ser humano más rígido y autosuficiente, ello impide que la gracia actúe. El sonido humanizador del buen humor libera, distiende, convierte. El sonido sarcástico encierra el ser humano en la desconfianza de que Dios cumplirá su promesa y permanecerá fiel a la Alianza. Esto, en definitiva, tiene consecuencias para nosotros. Al ser una opción libre tanto el sonido sarcástico y el sonido humanizador del buen humor, así como lo fue en Sara, la cual actúa libre, nosotros debemos discernir y evaluar continuamente qué opción vamos a escoger. Sara, claramente, hizo la opción en el silencio reflexivo y comprendió que el buen humor de Dios la hizo reír y dar a luz. ¿Y nosotros? ¿Qué espacios de intimidad reflexiva nos damos para entender el cómo de la actuación de Dios en nuestras vidas?

Otro elemento que aparece como llamativo es el nombre de Isaac. ¿Por qué él se llama así? ¿Por qué el dar un nombre constituye un elemento central en el mundo de la Biblia? El nombre Isaac proviene del hebreo *Yitshaq* que, literalmente significa: “Dios ríe”, “Dios reirá”, “Aquél con el que Dios reirá” (*Yitshaq’El*), “el que ríe”, “el que hace reír”. Con ello aparece una cuestión fundamental: Dios con Sara generar complicidad en el humor. Henri Bergson entiende la risa como un pacto comunicativo de aquellos que son cómplices, que se conocen y reconocen¹⁶. En segundo lugar, si entendemos el nombre de Isaac (aquél con el que Dios reirá) llegamos a una afirmación

¹⁵ I. GOLUB, *El último día de la creación...*, 19.

¹⁶ H. BERGSON, *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*, LOM, Santiago 2016, 19.

de fe, a una afirmación teológica: creemos en un Dios que sabe reír, en un Dios hace reír y que ríe con nosotros. Creemos en el Dios del buen y sano entretenimiento, del humor que genera vida y distiende el ánimo. Con ello, la risa y en palabras del filósofo Byung-Chul Han, “es más que una conjunción armónica de las entrañas y el diafragma que suscita una sensación corporal de salud”¹⁷. La risa y el humor de Dios tiene una dimensión teológica. Él habla a través del humor. Su risa se cuela en Isaac. Ver al que ríe sanamente es ver a Dios. El rostro iluminado por una sonrisa es un lugar teológico, un lugar para ver a Dios y, por tanto, para experimentar la gracia.

En segundo lugar, el acto de nombrar. El filósofo judío Walter Benjamin habla del “acto de nombrar”¹⁸ y dice que es lo que nos asocia (complicidad) con Dios. Dios en su ser es Palabra. Él es en esencia lenguaje. Dice Benjamin: “la palabra constituye el ser lingüístico de Dios”¹⁹. Es más, Walter Benjamin, y en otro momento dirá que en el nombre humano se deja entrever el nombre divino. En una frase elocuente dirá: “el nombre propio es la palabra divina pronunciada a través de la voz humana. Mediante el nombre que le es propio se le manifiesta a cada ser humano su creación de índole divina y en tal sentido él mismo resulta ser creador”²⁰. Comprendermos atentamente lo anterior. Sara pronuncia: “Dios me ha hecho reír” (Gn 21,6), es decir, su nombre es Isaac. Sara, en el nombre del hijo (y del hijo de la promesa) declara cuál es la identidad del mismo niño: Isaac ríe porque su nacimiento fue precedido por la risa. El nombre da identidad, es el relato mítico originario, es lo que da sentido a la vida de la persona. La creación-fecundación-nacimiento de Isaac está dinamizado por la acción humorística de Dios (Dios me ha hecho reír). La voz de Dios, la palabra divina en términos de Benjamin, permite ser espacio de vida. Y finaliza Benjamin diciendo que *en ese sentido él mismo resulta ser creador* en cuanto que otros experimentan la acción divina o los efectos de la acción divina. Por ello, Isaac se llama Isaac, en cuanto los que escuchen a Sara también reirán. El humor, en este sentido, resulta ser creativo. En definitiva, si el humor provocó

¹⁷ B.C. HAN, *Buen entretenimiento: una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, Herder, España 2018, 98

¹⁸ W. BENJAMIN, “Respecto del lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en W. BENJAMIN, *Textos esenciales*, LEA, Argentina 2014, 151.

¹⁹ W. BENJAMIN, “Respecto del lenguaje...”, 157.

²⁰ W. BENJAMIN, “Respecto del lenguaje...”, 157.

la distensión del espíritu y del cuerpo de Sara, el mismo humor provocará la distensión del espíritu y del cuerpo de toda la comunidad, tanto de Israel como también la comunidad eclesial, hija del primer Israel. Henri Bergson comenta que el humor y la risa lo que hacen es justamente evitar lo rígido y lo mecánico del cuerpo. Dice el filósofo: “toda rigidez de carácter del espíritu y aún del cuerpo, serán así sospechosos para la sociedad, porque ella es signo posible de una actividad que se adormece y también una actividad que se aísla; que tiende a separarse del centro común alrededor del cual la sociedad gratuita, signo de una excentricidad que suma”²¹.

III. Una palabra final: la Iglesia debe aprender a reír

En definitiva, debemos aprender a ser una Iglesia que sabe reír, en cuanto el hijo de los antepasados comunes, Abraham y Sara, se sabe reír. El fundamento mítico de Isaac está contenido en la tarea de ser una Iglesia que sabe apreciar el buen humor como “trasfondo de complicidad”²² al decir de Henri Bergson, tanto entre Dios y el pueblo, así como del pueblo de Dios entre sí. Recuperamos lo que el mundo protestante latinoamericano ha establecido con la llamada teología de la niñez. El Movimiento Juntos con la niñez y la juventud desafían a construir una Iglesia que aprende a jugar, por tanto, a distenderse, a reír, a sonreír o con-sonreír, a reír con otros y Dios con nosotros ríe en Jesucristo. Dice el Movimiento: “jugar (nosotros ampliamos al concepto y a la experiencia del humor) significa que lo afectivo, el lugar de la espontaneidad, los movimientos del cuerpo, la flexibilidad, el cuestionamiento de lo establecido, el uso de la imaginación y la pluralidad de formas de hacer las cosas tomen un lugar central en nuestras comunidades eclesiales”²³.

Aprender a ser iglesias unidas en la comunidad del Buen Humor, que es otro nombre de la gracia y por tanto de Dios. Dios hizo reír a Sara. Noso-

²¹ H. BERGSON, *La risa...*, 26.

²² H. BERGSON, *La risa...*, 19.

²³ MOVIMIENTO JUNTOS CON LA NIÑEZ Y LA JUVENTUD, “Pistas bíblico-teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud”, en N. PANOTTO, *De juegos que hablan de Dios: hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Sociedades Bíblicas Unidas en Ecuador, Quito 2016, 141.

tros, a ese Dios, lo llamamos Trinidad. Es la Trinidad la que ríe. La comunidad del Dios Trinidad, que es el *alma de la fiesta*, debe aprender del humor como espacio antropológico y teológico, como lugar de transformación. Una antigua sentencia eclesiológica dice: *Ecclesia imago Trinitatis*. ¿Y hoy estamos permitiendo constituirnos en la imagen de la Trinidad risueña? Si Dios es el humor en sí mismo, el gran desafío es vivir la lógica de la gracia, del humor. Por ello hemos de dar siempre gloria al Dios que es Padre, Hijo y Espíritu, a la comunidad risueña que rio, ríe y reirá y que nos invita a reír continuamente.

Bibliografía

- BENJAMIN, W., “Respecto del lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en W. BENJAMIN, *Textos esenciales*, LEA, Argentina 2014, 147-170.
- BERGSON, H., *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*, Lom, Santiago 2016.
- ESPINOSA, J. P., “La hospitalidad en el ciclo de Abraham: una propuesta de lectura desde el análisis narrativo”, *Cauriensia* XI (2016) 731-740, http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/6898/1886-4945_11_731.pdf?sequence=1&isAllowed=y, citado 20 mayo 2020.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2001²¹.
- GARCÍA MORIYÓN, F., *Sobre la bondad humana*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008.
- GOLUB, I., *El último día de la creación o el don del sexto día*, Sígueme, Salamanca 2004.
- GRIEU, É., “¿La Iglesia en la escuela de los creyentes más humildes? La importancia de los relatos de vida” en: V. AZCUY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos: horizontes, criterios y métodos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 355-387.
- HAN, B.C., *Buen entretenimiento: una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, Herder, España 2018.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1999.
- MOVIMIENTO JUNTOS CON LA NIÑEZ Y LA JUVENTUD, “Pistas bíblico-teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud”, en N. PANOTTO, *De juegos que hablan de Dios: hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Sociedades Bíblicas Unidas en Ecuador, Quito 2016, 109-157.

**VIVIR EN MULTITUD: LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA
POLÍTICA TOMISTA EN JACQUES MARITAIN****LIVING IN A MULTITUDE: THE RECEPTION OF THOMIST
POLITICAL PHILOSOPHY IN JACQUES MARITAIN****Luis Aránguiz Kahn¹**Universidad de Chile
ORCID: 0000-0001-7356-6679.<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010008>Recibido: 04.12.2020
Aceptado: 25.01.2021**Resumen**

La filosofía política de Jacques Maritain se caracterizó por tener una distintiva recepción entre grupos católicos interesados en la vida política durante el siglo pasado. Sus ideas, sin embargo, no fueron una respuesta meramente contingente a las coyunturas históricas, sino que estaban enraizadas en concepciones robustas formuladas a partir de la filosofía política de Santo Tomás de Aquino. En vista de ello, este ensayo explora desde un enfoque diacrónico el modo en que Maritain, a lo largo de su trayectoria, se acerca o distancia de la filosofía política de Tomás de Aquino, en particular como se la encuentra en su obra *De Regno*.

Palabras clave: Tomismo; Jacques Maritain; Filosofía política cristiana; Humanismo cristiano.

Abstract

The political philosophy of Jacques Maritain was characterized by a distinctive reception among Catholic groups interested in political life during the last century. His ideas, however, were not a merely contingent answer to historic contingencies, but were rooted in robust conceptions from the political philosophy of Saint Tomas Aquino.

¹ Licenciado en Letras Hispánicas por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Magister en Estudios Internacionales, IDEA-USACH. Actualmente es Colaborador del Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile y estudiante de Magister en Estudios Políticos, Universidad de los Andes. Correo electrónico: lrarangu@uc.cl

nas. This essay explores with a diachronic focus the way in which Maritain, over the course of his thought, gets close or distances himself from the political philosophy of Tomas Aquinas, in particular as found in his work *De Regno*.

Keywords: Tomism; Jacques Maritain; Christian Political Philosophy; Christian Humanism.

1. Introducción

Jacques Maritain (1882-1973), fue uno de los filósofos tomistas más destacados del siglo XX. Si bien su reflexión filosófica se extendió por diversos campos del saber, sus consideraciones sobre el ámbito político tuvieron un eco en especial entre jóvenes cristianos católicos del siglo XX interesados en la vida pública. En efecto, Maritain fue un autor de cabecera para un sector de socialcristianos chilenos entre los que se encontraban personalidades como el candidato presidencial conservador Eduardo Cruz-Coke y el demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva, quien luego sería Presidente de la República.

Aunque desde una mirada contemporánea esta influencia histórica pudiera ser tomada, por poco, como anecdótica, la importancia política de Maritain puede cifrarse en el hecho de que ofreció una formulación de la filosofía política de Santo Tomás adecuada a los requerimientos de las acaloradas discusiones políticas del turbulento siglo pasado.

En atención a lo anterior, este ensayo propone observar la recepción de la filosofía política de Santo Tomás, específicamente de acuerdo al modo en que quedó fijada en su opúsculo *De regno*, en la obra política de Maritain. Dicha recepción se analizará en perspectiva diacrónica, distinguiendo los diferentes momentos de la producción política maritainiana y prestando atención a su contexto histórico. Además, se mostrará la relevancia que el propio Maritain le confiere a Aquino en su obra. Así, se indagará de manera general la evolución del pensamiento del filósofo francés en relación con *De Regno*.

2. De Regno

En el marco general de la producción de Tomás de Aquino la obra *De Regno*, que data de entre los años 1271 y 1273, no se considera mucho más que

un “escrito de circunstancia”². No obstante, resulta a su vez un texto original pues “inaugura otra forma de literatura política respecto de la tradición medieval de los manuales conocidos como espejos de príncipes”³ pero, sobre todo, integra consideraciones aristotélicas al pensamiento cristiano occidental, en línea con su proyecto de “síntesis” entre aristotelismo y cristianismo que, como señalara Walter Ullman, podría bien llamarse “aristotelismo cristiano”⁴.

En su obra *De Regno*, el Aquinate realiza una serie de afirmaciones que muestran su concordancia con la filosofía política aristotélica. Desde un principio, por ejemplo, sostiene que “corresponde al hombre que sea un animal social y político”⁵. En esto es de suyo obvio que sigue al pie de la letra a Aristóteles y su afirmación según la cual el hombre es un “animal cívico” [o político, en otras versiones]⁶. Del mismo modo, afirma que “es natural al hombre vivir en sociedad de muchos”⁷, así como Aristóteles afirmaba que “la ciudad es una de las cosas naturales”⁸. En cuanto que el hombre es por naturaleza un ser político, la ciudad se conforma entonces como consecuencia de esta característica y es, por ello también, natural.

Pero los hombres no se reúnen a convivir en ciudades solamente porque aquello sea natural. Aristóteles reconoce en el ser humano una capacidad descolante que lo sitúa por sobre los otros animales, a saber, la de la “palabra”⁹. En un tono similar, Aquino sostiene que al hombre le es dada la “razón”¹⁰. Esta superioridad también tiene como reverso una inferioridad: que el hombre no ha sido dotado de todas las habilidades que tienen otros seres para sobrevivir y, por ello, es gracias a la razón que logra subsistir. Y como muchos hombres desempeñan distintas funciones, aprendidas por su capacidad intelectual, se necesitan los unos a otros. Como dice el Santo:

² A. TURSI, “Introducción”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014, 52.

³ A. TURSI, “Introducción”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente ...*, 52.

⁴ W. ULLMAN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 2006, 166.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014, 63.

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, Alianza, Madrid 2018, 62.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64.

⁸ ARISTÓTELES, *Política...*, 62.

⁹ ARISTÓTELES, *Política...*, 62.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64.

“le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro”¹¹ o, como señala Aristóteles, por “utilidad común”¹².

Al hecho de que el hombre y la ciudad son naturales y a que los hombres en razón de su capacidad intelectual pueden convivir, cabe agregar un tercer elemento. La ciudad no existe solo para subsistir sino, sobre todo, en el decir de Aristóteles, para “vivir bien”. Este vivir bien es propiamente el *telos* de la ciudad: “fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin”¹³. De aquí que el Santo formule el asunto en los siguientes términos: “conviene que, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, exista algo que mueva al bien común de los muchos”¹⁴.

El concepto del bien común implica que la ciudad no solo está orientada a satisfacer las necesidades de cada individuo, sino que ella misma debe orientarse a un bien superior. Mientras que para Aristóteles, como bien se expresa en su *Política*, ese fin es la felicidad, la cual consiste en la perfección y la autosuficiencia¹⁵; en el caso de Aquino el buen vivir procurado por el rey además de considerar elementos temporales necesarios para la existencia deseable de la ciudad como la “unidad de la paz”, que la multitud “sea dirigida a actuar bien” y que “haya suficiente cantidad de los medios más necesarios para vivir bien”¹⁶, debe considerar un aspecto orientado propiamente por el cristianismo: “como el fin de esta vida presente en la cual vivimos es la felicidad celestial, al deber del rey compete, por tal razón, procurar que la vida buena de la multitud sea congruente para la consecución de la felicidad celestial”¹⁷.

El pasaje precedente podría interpretarse, y no injustificadamente, como una suerte de modelo teocrático. No obstante, aun cuando Tomás era un partidario de la fuerte relación entre Iglesia y Estado (este último desde luego no concebido en su definición moderna), sabía también que eran dominios distintos. De aquí que convenga recoger la precisión que a este respecto hiciese John Finnis cuando señaló que:

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 64

¹² ARISTÓTELES, *Política...*, 154.

¹³ ARISTÓTELES, *Política...*, 161.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 65.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política...*, 161.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 118.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 117.

la vida buena de la que son responsables los gobernantes es un bien público, a saber, la justicia y la paz (...) las cuales a su vez facilitan la virtud individual fomentada doméstica y eclesiásticamente, que es la contribución humana a la beatitudo perfecta¹⁸.

El Santo prestó también atención a los tipos de régimen, considerando mejor el gobierno de uno por sobre el de muchos. De aquí que cuando escribe, suele referir a la monarquía:

se requiere en la pluralidad una cierta unión para que puedan regir de algún modo, porque muchos no podrían llevar la nave a alguna parte a no ser que estuvieran unidos de alguna manera¹⁹.

Aquí toma distancia de Aristóteles, para quien el mejor régimen sería la república de las clases medias, más semejante para él a la democracia que a la oligarquía²⁰. No obstante, siguiendo a Aristóteles, hace una marcada distinción entre la monarquía como régimen deseable y su desfiguración como tiranía. En sus palabras, “si el régimen no se ordena al bien común de la multitud sino al bien privado de quien dirige, el régimen será injusto y perverso”²¹. En razón de lo anterior, Frederick Copleston señaló que “podemos decir, si queremos usar términos modernos, que santo Tomás estaba a favor de la monarquía constitucional”²². Como veremos, la noción del bien común será recuperada por Maritain, pero también se puede encontrar algún modo de apelación a esta idea en otros filósofos políticos contemporáneos como los comunitaristas Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, entre otros, tal como muestra Mauricio Beuchot en su análisis de *De Regno*²³.

¹⁸ J. FINNIS, *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago 2019, 296.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 69.

²⁰ ARISTÓTELES, *Política...*, 238.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: TOMÁS DE AQUINO, *Del ente...*, 66.

²² F. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México D.F. 2014, 305.

²³ M. BEUCHOT, “Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 101-108.

3. Aquino y Maritain

Decir que Tomás es fundamental para Maritain es ya un lugar común, lo mismo que llamarlo a él “tomista”. Pero ¿qué es lo tomista de Maritain? y ¿cómo se refleja eso en su filosofía política? Consideremos por un momento la apreciación que hicieron los chilenos Carlos Naudon e Ismael Bustos según la cual, Maritain “aspira a salvar lo que el mundo moderno tiene de bueno y de verdadero, asimilándolo en la filosofía tomista, pues no hay ningún sistema que no contenga alguna verdad”²⁴. Esta disposición positiva a recoger todo aquello que en la modernidad ha sido acertado tiene, no obstante, un reverso: que la toma de posición tomista de Maritain “se separa profundamente de las concepciones filosóficas modernas, en el sentido de que rechaza sus principios y direcciones, su espíritu, su orientación de conjunto, el término final hacia el que tienden”²⁵. Esto queda claramente reflejado en varias de sus obras, pero en particular podríamos encontrarlo en *Tres Reformadores*, libro en que discute profusamente contra tres de los pensadores cuyas ideas son forja de la modernidad: Lutero, Descartes y Rousseau. El primero, por su individualismo anticatólico, el segundo por su racionalismo idealista y al último por su naturalismo político²⁶. De aquí que, para él, dirían Naudon y Bustos, el tomismo sea la respuesta cristiana definitiva a todas estas invectivas filosóficas: “ningún renacimiento cristiano puede ser duradero si no va acompañado de un renacimiento tomista, porque los males de nuestra época tienen su origen en una desviación de la inteligencia”²⁷.

Pero ¿qué decía el propio Maritain sobre Aquino? Para él, era más ni menos que el “Doctor angélico”, el “apóstol de la inteligencia, doctor de la verdad, restaurador del orden intelectual, Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo. Su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos”²⁸. Aquino es el “apóstol de los tiempos modernos”.

²⁴ C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social de Maritain*, Del Pacífico, Santiago 1966, 49.

²⁵ C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social...*, 52.

²⁶ J. M. FORTE (ed.), “Introducción”, en: J. MARITAIN, *Tres Reformadores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, 38.

²⁷ C. NAUDON – I. BUSTOS, *El pensamiento social...*, 52.

²⁸ J. MARITAIN, *El doctor angélico*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1942, 92.

Tal es la estima que tiene por Santo Tomás, que lo considera imprescindible por cuatro razones: Primero, porque es el “apóstol de la inteligencia”²⁹, pues fue capaz de ordenar el raciocinio hacia Dios. Pervive aquí, desde luego, la capacidad del Aquinate para conjugar razón y fe, filosofía y teología. La segunda razón es su “absolutismo de la verdad”³⁰, o el compromiso que tiene con la Verdad, en mayúsculas. En tercer lugar, considera Maritain que Aquino es el único que puede “librar a la inteligencia de los tres errores”³¹ modernos que el francés combate: el agnosticismo, el individualismo y el naturalismo. Por último, el Aquinate es imprescindible porque “apóstol es también aquel que conserva y aumenta la fe en las almas, aquel que se da a la Iglesia para ser en ella columna”³². Este breve repaso no deja dudas respecto a la importancia que nuestro filósofo concedía al sabio medieval. Por ello es que no resultará extraño que su filosofía política se ajuste al pensamiento del Aquinate, pese a las cercanías y lejanías que exhibirá en su desarrollo temporal.

4. Contornos del pensamiento político de Maritain

De acuerdo con Gonzalo Ibáñez³³, hay dos grandes etapas en el pensamiento de Maritain. Una, de juventud, en la que prevalece una posición antimoderna, y una que se caracteriza por la formulación de un nuevo ideal cristiano, inaugurada con su libro *Humanismo Integral* en 1936. Por lo tanto, si nos ajustamos a esta forma de comprender el desarrollo intelectual de Maritain, es posible reconocer en él dos estadios en su pensamiento político: uno de juventud alineado a posiciones antimodernas, el cual podríamos llamar provisoriamente “negativo” en cuanto que niega la modernidad; y otro “positivo”, en el que Maritain formula una propuesta de filosofía política que logra cierta resonancia en la vida política. ¿Cómo pues, se expresa el tomismo en estos dos momentos de la obra maritainiana?

²⁹ J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 88.

³⁰ J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 88.

³¹ J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 91.

³² J. MARITAIN, *El doctor angélico...*, 100.

³³ Cf. G. Ibáñez, *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1984.

4.1. El estadio antimodernista

Al estadio antimodernista de la producción maritainiana pertenece el libro *Primacía de lo espiritual*, publicado en 1927. En esta obra, el filósofo realiza una serie de observaciones en las que prevalece un tenor altamente conservador, tan similar al que se encuentra en *Tres reformadores*, de 1925. En *Primacía*, el primer capítulo trata sobre los dos poderes, remitiendo así a las clásicas versiones cristianas de este asunto como la de las dos ciudades de San Agustín y las dos espadas del medievo. Si bien Maritain aquí reconoce que “el Estado es perfectamente soberano en su dominio”³⁴, afirma también que “su dominio está subordinado, de modo que esta soberanía no sabría ser absoluta y universal”³⁵. Y no puede serlo, porque “la ciudad terrenal, siendo un todo moral, tiene como tal, deberes respecto de Dios”³⁶. De tal suerte, lo político debe subordinarse a lo moral porque “el bien de la ciudad no es Dios mismo, y queda infinitamente debajo de la soberana beatitud del hombre”³⁷. En este punto, el filósofo toma distancia de Aristóteles afirmando que él y los antiguos “no han visto con nitidez que el soberano bien de la vida humana es Dios mismo. Ha sido necesario el cristianismo para ponerlo en plena luz”³⁸.

Este breve repaso ilustra la disposición de Maritain respecto al Estado. Es severo respecto a Aristóteles, más de lo que habría sido Tomás en su *De Regno*. Posiblemente esa invectiva se deba no tanto a Aristóteles mismo, sino a las consecuencias que tiene aplicar su razonamiento desprovisto de la síntesis cristiana. Tal es así que, en la introducción del libro, el filósofo francés señalaba que “el error del mundo moderno y de la inteligencia moderna ha sido pretender asegurar el reinado de la razón sobre la naturaleza, rehusando el reinado de lo sobrenatural sobre la razón”³⁹. Seguida de esta declaración, viene una fórmula distintiva: que el animal político –figura eminentemente aristotélica–, deriva del *animal dotado de razón* (sic) y lo fatal de la modernidad es que siendo que el uno se subordina al otro, ambos

³⁴ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967, 17.

³⁵ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 17.

³⁶ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 16.

³⁷ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 13.

³⁸ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 13.

³⁹ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual* ..., 7.

se desarrollen de manera equivalente en el ámbito metafísico. Así, lo político, material, opera en el mismo nivel que lo intelectual, en vez de subordinarse a este último y, en consecuencia, acaba por existir una supremacía de la materia. De aquí que Maritain busque invertir la situación poniendo en primer lugar la supremacía de lo espiritual, ordenándose así lo intelectual y lo material de acuerdo a la jerarquía correcta de cada uno.

Otro lugar dentro de la obra arroja más luz sobre este tipo de crítica. En el anexo titulado “Sobre el liberalismo”, rechaza la idea de autonomía en su sentido liberal kantiano, rechaza la negación a la intervención del poder espiritual sobre los asuntos temporales, rechaza que se niegue que la sociedad debe estar ordenada a fines y, luego de todo ello, hace una afirmación de tenor tomista: “el fin propio de la sociedad civil no es solamente el hacer respetar las libertades individuales y los derechos de cada uno, ni asegurar el bienestar material, sino también procurar el bien verdaderamente humano, y por ello moral del cuerpo social”⁴⁰. Luego ahonda sobre los tipos de regímenes siendo leal al tomismo y recurre al *De Regno* para señalar el problema de la tiranía.

4.2. *El estadio humanista cristiano*

El Maritain de la etapa que se inicia con *Humanismo integral* en 1936 y que, consideramos, consta de tres fases (entreguerras, guerra y posguerra), en lo fundamental conservará distinciones como las que vimos en *Primacía*, pero es capaz de formular sus ideas en un sentido propositivo que es el que, finalmente, acaba encarnándose de algún modo en proyectos social-cristianos. Así, por ejemplo, entre sus conferencias en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires en 1936, preguerra, hay una titulada “Concepción cristiana de la ciudad”. En ella, mantiene intactas las consideraciones aristotélico-tomistas sobre los tipos de regímenes⁴¹ y afirma sin comentarios críticos que el hombre es un animal naturalmente social o político⁴². La variación distintiva asoma cuando se refiere al humanismo. En efecto, refi-

⁴⁰ J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual ...*, 181.

⁴¹ Cf. J. MARITAIN, “Concepción cristiana de la ciudad”, en: J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984, 201.

⁴² Cf. J. MARITAIN, “Concepción cristiana...” , 216.

riéndose a la idea de “amor fraternal” aristotélica, y asumiendo que puede darse un paso desde el humanismo antropocéntrico de la modernidad a un humanismo teocéntrico, afirma Maritain que: “no hay duda de que la obra común de los hombres tendrá como fin la realización de un ideal heroico que muy bien puede ser el del amor fraternal. No hay ideal más humano, que sea al mismo tiempo más evangélico; y si la política cristiana puede expresar su carácter en una idea típica, tal es la idea que lo expresa”⁴³.

Este Maritain optimista que considera posible que haya una “política cristiana” dentro de los márgenes democráticos, no recurriendo ya a las ideas del pasado medieval más que para afirmar un proyecto futuro, reconcilia a Aristóteles con el cristianismo tal como hizo Santo Tomás, solo que esta vez teniendo a la vista la necesidad de formular un nuevo humanismo, orientado por principios cristianos por oposición al humanismo antropocéntrico que llevaba ya en sus días cuatro siglos de vigencia. Así, se hace explícito no solo que Maritain abandona una visión crítica del aristotelismo político, sino que lo reconcilia con la concepción cristiana de la ciudad a tal punto que parecieran confundirse, precisamente al sostener que el “amor fraternal” aristotélico, muy humano, por cierto, es al mismo tiempo el “más evangélico”. Con estas ideas, su llegada a Argentina provocó en los sectores católicos más tradicionalistas la sospecha de estar ante una ‘herejía democrática’⁴⁴.

En la obra que Maritain produce en el transcurso de la II Guerra Mundial, estas ideas se proyectarán con todavía más fuerza. Por ejemplo, en 1942 el filósofo ya se opone abiertamente, como es esperable, tanto al liberalismo, como al comunismo, pasando por el nazismo (que equivaldrían, más o menos a las concepciones a individualista, materialista y racista/biológista del ser humano). Aquí aparecen claramente formulados los cuatro principios de una sociedad de hombres libres⁴⁵. En primer lugar, destaca el personalismo, mediante el cual se reconoce una dignidad al ser humano que le es natural y por ello previa también a la sociedad y al Estado. En segundo lugar, es una sociedad comunitaria, en cuanto que se reconoce la

⁴³ J. MARITAIN, “Concepción cristiana...”, 224.

⁴⁴ R. BOSCA, “La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social”, *Revista Cultura Económica*, XXX, N° 83 (2012), 36-44.

⁴⁵ J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires 1982, 28-30.

tendencia natural de las personas a la vida común que se expresa en la política. En tercer lugar, se señala que es una sociedad pluralista, con lo cual se destaca la importancia de respetar a las diversas comunidades autónomas que conviven dentro de la comunidad política.

Por último, la sociedad de hombres libres es teísta. Este principio es clave en la comprensión de Maritain, en cuanto a que sostiene no una vinculación estrecha entre Iglesia y Estado, sino más bien la preservación de la figura de Dios como el principio de la persona humana y, por ende, de su dignidad. Así, un ateo puede perfectamente ser parte de una comunidad política de este tenor porque el cristianismo de aquella se expresa en su respeto a la dignidad humana, con lo cual se puede hallar acuerdo sin necesariamente ser cristiano. Esta es una “sociedad vitalmente cristiana”. Añade el filósofo: “porque el objeto inmediato de la ciudad temporal es la vida humana con sus actividades y sus virtudes naturales, y el bien común humano, no la vida divina y los misterios de la gracia, tal sociedad no requeriría de sus miembros un credo religioso común”⁴⁶. Así, se niegan los totalitarismos, las dictaduras clericales y la supremacía de la Iglesia institucional sobre el poder político.

Pasada la II Guerra, en 1949 Maritain dictó una serie de conferencias en Chicago. En ellas, reconoce ya la disposición secular y laica de las sociedades modernas. Pero desde luego, esta toma de posición frente al cambio mundial no era compartida por todos los católicos. Desde España el sacerdote tradicionalista chileno Osvaldo Lira, eximio defensor de la raíz católica hispana, en 1947 apuntaba ya que Maritain había cometido errores políticos en los últimos quince o veinte años de su vida por su apoyo a la democracia liberal y cuestionaba duramente el hecho de que mostrara “incomodidad contra todo aquello que en la vida de una nación significa reconocimiento explícito y público de la soberanía divina”⁴⁷.

En los días de posguerra, Estados Unidos ya se había erguido como la superpotencia victoriosa a nivel global, logrando instaurar un régimen liberal en un Occidente marcado por su oposición al comunismo soviético. En tal contexto, y recogiendo los elementos del periodo de la II Guerra,

⁴⁶ J. MARITAIN, *Los derechos del hombre...*, 32.

⁴⁷ O. LIRA, *La vida en torno*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago 2004, 154ss.

Maritain formula lo que denomina una “fe común”⁴⁸ en torno a unos “dogmas fundamentales”⁴⁹ de una sociedad. Sentado que una democracia no puede imponer ninguna fe a sus ciudadanos y que esta “fe secular” –en su decir– no es un sustituto de la fe religiosa –previniéndose de una suerte de religión civil al estilo rousseauniano–, Maritain dirá que ella tiene un fin “meramente práctico”⁵⁰ y, por ello, al no tener una finalidad metafísica, pueden concordar con esta fe personas de las más diversas cosmovisiones. Este acuerdo práctico se realiza en torno a la libertad de los hombres. De tal suerte, aunque el Estado no debe imponer ninguna fe respetando la conciencia de sus ciudadanos, “el cuerpo político tiene el derecho y el deber de fomentar entre sus ciudadanos, principalmente por medio de la educación, el credo humano y temporal – y esencialmente práctico- del cual dependen la comunión nacional y la paz civil”⁵¹. En la formulación de esta idea aún quedan resonancias de la noción de bien común, pero en comparación con otros momentos de la obra de Maritain, Aquino se ve de manera difusa.

5. Síntesis y conclusiones

Hasta aquí se ha visto que los conceptos aristotélicos de hombre como animal político, de la ciudad orientada a un fin y de bien común, formulados en su versión cristiana por Tomás de Aquino, están presentes a lo largo de toda la trayectoria de Maritain, tanto en su etapa antimoderna como en su etapa humanista cristiana. Sin embargo, no han tenido el mismo énfasis en cada una de ellas. Es posible notar que, en su etapa antimoderna, Maritain hace una crítica severa al liberalismo en sus diversas expresiones y que toma una distancia considerable respecto de la formulación aristotélica del hombre como animal político. Enfatiza, desde Aquino, que el ámbito político está subordinado al orden espiritual y, por lo tanto, debe ajustarse a los criterios morales de dicho orden.

La etapa humanista cristiana exhibe rasgos notoriamente distintos. En la primera fase de esta etapa, el periodo previo a la II Guerra, Maritain ya

⁴⁸ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, Pacífico, Santiago 1974, 149.

⁴⁹ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 149.

⁵⁰ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 150.

⁵¹ J. MARITAIN, *El hombre y el Estado...*, 151.

no discordaba con Aristóteles, sino que incluso llegaba a considerar, arriesgando toda distinción, la meta del amor fraternal aristotélico y del evangelio como casi equivalentes. Este Maritain más optimista, fomenta la acción política cristiana. Una segunda fase de esta etapa es la de la II Guerra misma. Ahí, su principal preocupación consiste en formular principios del bien común, como son personalismo, comunitarismo, pluralismo y teísmo, los cuales tenían por fin ser una alternativa a los modelos en pugna y que, pensaba él, debían ser resguardados por los regímenes políticos para asegurar la libertad de los hombres.

En la última fase, la de posguerra, en la cual el liberalismo ya se ha constituido como la ideología hegemónica de Occidente, si bien perviven en Maritain nociones fundamentales de corte aristotélico-tomista, se exhibe ya claramente el salto cualitativo hacia la democracia como régimen más conveniente (lo cual, dicho sea, iría contra las nociones monárquicas de Aquino, y quizá por contraparte, más cerca de Aristóteles) y la formulación, más novedosa tratándose de su trayectoria, de una fe común y secular que permita alcanzar acuerdos prácticos entre personas con distintas cosmovisiones. Desde luego que esta fe secular tendría en su raíz una noción “teísta”, pero, así y todo, se trataría de una formulación al menos, secularizada. Y, lo que es más llamativo: si bien el Estado debe tender a un bien común, ese bien común está orientado por aquella fe común y secular. Aunque Maritain niega que esta concepción sea comparable con la idea de una religión civil al estilo de Rousseau, resulta dificultoso no observar cierta semejanza. ¿Capituló Maritain ante el liberalismo del orden global de posguerra? ¿Conservó el tomismo en sus últimas formulaciones? Desde un punto de vista crítico pareciera que, o se ha secularizado el cristianismo, o se lo ha reformulado de tal manera que es difícilmente reconocible.

Con todo, Tomás de Aquino está siempre presente. Es indudable el influjo de su filosofía política, así como el reconocimiento que se le tributa. Podría decirse que, siempre que Maritain piensa en el problema de vivir en multitud, Aquino está ahí, incluso si no se lo nombra o si no se está en completo acuerdo con él. Del siglo pasado es la discusión sobre su fidelidad al catolicismo por su conciliación con la vida moderna. Del siglo presente, sin embargo, podría serlo su actualidad y pertinencia para pensar sobre el significado del bien común ante el desafío político del fin de los relatos en la posmodernidad.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Alianza, Madrid 2018.
- BEUCHOT, M., “Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 101-108.
- BOSCA, R., “La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social”, *Revista Cultura Económica*, XXX, N° 83 (2012), 36-44.
- COPLESTON, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México D.F. 2014.
- FINNIS, J., *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago 2019.
- FORTE, J. M. (ed.), “Introducción”, en: Maritain, J., *Tres reformadores: Lutero, Rousseau, Descartes*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- IBÁÑEZ, G., *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1984.
- LIRA, O., *La vida en torno*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago 2004.
- MARITAIN, J., “Concepción cristiana de la ciudad”, en: Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Club de Lectores, Buenos Aires 1984.
- _____, *El doctor angélico*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires 1942.
- _____, *El hombre y el Estado*, Pacífico, Santiago 1974.
- _____, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Leviatán, Buenos Aires 1982.
- _____, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967.
- _____, *Tres reformadores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- NAUDON, C. - BUSTOS, I., *El pensamiento social de Maritain*, Del Pacífico, Santiago 1966.
- TOMÁS DE AQUINO, “Del reino”, en: *Tomás de Aquino, Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014.
- TURSI, A., “Introducción”, en: *Tomás de Aquino, Del ente y la esencia. Del reino*, Losada, Buenos Aires 2014.
- ULLMAN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 2006.

P. URIBE ULLOA, *La escucha de la Palabra. Una Introducción actual a la Biblia*, Editorial del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, Bogotá DC (Colombia), 2020. ISBN 978-958-625-846-3.

<https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.010009>

El autor es Pablo Uribe Ulloa, por muchos años ya profesor de Introducción a la Biblia y ex Director del Instituto de Teología, hoy Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía UCSC. El libro combina la doble trayectoria de su autor: la Pedagogía y ciencias de la Educación, a la par que los estudios de Teología y Sagrada Escritura. El autor cuenta además con muchas publicaciones en el ámbito bíblico, particularmente aquellas en las que estudia la literatura sapiencial y que, sin duda por la brevedad intencional del formato del presente libro, han debido de quedar sin ser mencionadas. De manera que estamos ante una obra de quien tiene las competencias idóneas para hacerla.

En sus 80 páginas, este libro se articula en una Presentación, una Introducción y seis (6) Temas. En cada uno de ellos se presenta un contenido fundamental que es la base para una reflexión y una propuesta de actividades pastorales que pueden desarrollarse tanto de forma individual como grupal. Al final del libro se añade un resumen y una bibliografía selecta.

El libro se abre y concluye con una referencia clara a la lectura creyente de la Biblia. Es un marco eclesial, sin duda, significativo que muestra que toda lectura de la Biblia ha de entenderse en el encuadre de la fe de la Iglesia, ya sea una lectura catequética, de estudio crítico, o una lectura orante como la “Lectio Divina”, tan recomendada por el Concilio Vaticano II. “La Escucha de la Palabra”, como bien indica nuestro autor en el título del libro, es así una escucha eclesial, siempre viva y siempre nueva, con los oídos frescos y atentos, oídos abiertos por el bautismo y preparados por la comunión fraterna de los hijos de Dios.

Junto a ese marco eclesial de lectura, el autor subraya un aspecto muy importante: el carácter concreto, histórico y geográfico de la revelación bí-

blica. Así dedica un tema entero a tratar sobre la tierra de la Biblia. Esto es muy relevante, porque la fe cristiana es universal, pero lo es, no como una filosofía o algún tipo de introspección moralizante (como el yoga o el Budismo), sino desde la concreción misma de la Encarnación histórica de la Palabra de Dios: en un Pueblo, unos profetas, una Ley, unas alianzas, y finalmente, Jesús de Nazaret, que murió en Jerusalén bajo Poncio Pilatos.

Ahora bien, lo mismo que ocurre con las traducciones bíblicas en que las notas e introducciones dependen de los destinatarios de la edición, así también ocurre con las “Introducciones a la Biblia”. Ellas serán más o menos extensas, su terminología será más o menos técnica, etc., dependiendo de a quienes vaya dirigida. El presente libro pertenece a la Colección “Animación Bíblica”. El autor ha conseguido situar muy bien su contribución dentro del objetivo de la Colección en que se publica esta obra. Primero, porque es una obra que “anima” al lector a interesarse por la Biblia, su mundo y su mensaje. Además, no sólo da ánimos para leer e interesarse por la Biblia, sino que también “guía” hacia una lectura más informada y con mayor método, orientando al lector hacia una lectura “eclesial” de la Sagrada Escritura. Junto con “animar” y “guiar”, también “ejercita” al lector en una cierta práctica de manejo y aplicación de los criterios propuestos en cada temática seleccionada por el autor. Y lo hace proponiendo actividades que pueden ser trabajadas tanto individual como en grupo.

Una mención particular merece la referencia a la historia de traducción bíblica chilena y particularmente de Concepción y “la zona del Carbón”. La Biblia del Sacerdote chileno-alemán Guillermo Jünemann, que fue profesor del Seminario Metropolitano de Concepción (Chile) y que entre 1921 y 1928 hizo la primera traducción al Español de la Biblia Griega completa. Una traducción que si bien estaba completa, se mantuvo inédita hasta su primera edición en 1992. Y más recientemente, la ya famosísima Biblia Latinoamericana, nacida en Coronel, acá en Concepción, por los sacerdotes Ricciardi y Hurault, cuya primera edición vio la luz el 1971, y que hoy está traducida a innumerables idiomas y dialectos. En esta pionera y exitosa línea de contribuciones bíblicas se entronca el trabajo del profesor Uribe y que hoy, como ya lo ha hecho la Biblia Latinoamericana, también él, desde acá, desde Concepción y Coronel, contribuye con un libro que está llamado a iniciar a muchos en una lectura apasionante de la Biblia a nivel latinoamericano.

Y ése es precisamente el cometido de esta publicación que ahora recensamos: un cometido eminentemente práctico, de ser “una guía” para comunidades cristianas, comunidades eclesiales de base, agentes pastorales, catequistas y profesores de religión. Y aquí es donde se perciben las dotes pedagógicas de su autor, que con enorme sencillez consigue conducir con seguridad al lector por temas cruciales para un adecuado manejo y lectura de la Biblia.

Es una obra que, debo insistir, tiene un público objetivo muy bien definido y al que se adapta perfectamente, y es ése el ámbito de juicio de la valía de esta obra. Y sin duda va ser muy bien recibida y tremendamente útil por ésos sus destinatarios. *Por eso recomendamos este libro* a todo cristiano que se inicie en la lectura Bíblica y también lo recomendamos a todos aquellos que tienen alguna responsabilidad de iniciar a otros en la lectura bíblica, como son catequistas y profesores de religión. Esta guía, sencilla en su lenguaje, muy atinada en sus criterios, y pedagógicamente útil, ha de ser un instrumento fundamental en el trabajo pastoral rural y urbano, para comunidades y parroquias, que deseen una lectura eclesial y provechosa de la Biblia.

Si el 99% de la gente en América Latina carece de una básica iniciación bíblica, la importancia de esta obra y de que esté publicada a nivel latinoamericano, pronostica que será muy leída y muy trabajada. Nos congratulamos, por tanto, con el autor de esta publicación, D. Pablo Uribe Ulloa, y los invitamos a todos ustedes a adquirirla, leerla y usarla con mucho provecho.

Juan Carlos Inostroza Lanas

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Concepción, Chile
jinoastro@ucsc.cl

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An. Teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An. Teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An. Teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An. Teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá dos ejemplares impresos de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además, deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego la inicial del nombre. A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor,

primero el apellido, luego la inicial del nombre, seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 20 páginas para los artículos y de 10 páginas para la sección notas.

La revista **An. Teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifican a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en *VERSALITAS*, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en cursiva, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

G. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

Para citar a partir de la segunda vez hay que hacerlo de manera abreviada colocando la inicial del autor, el apellido, dos o tres palabras del título más puntos suspensivos y la página citada:

H. PINO, *Introducción a la Biblia...*, 90.

Las citas textuales con una extensión de hasta tres líneas van entre comillas en el mismo párrafo. Si son de más de tres líneas van sin comillas, en párrafo aparte y con una sangría en el lado izquierdo de 4 cm.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios ante-

rios agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada. Ejemplo:

G. Hentschel - C. Niessen, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferentemente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALITAS**, título del libro en *cur-siva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comi-

té editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

An. Teol. no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: anual \$15.000

Extranjero: anual USD \$45

Número suelto: nacional \$8.000. Extranjero: USD \$25

Esta
publicación,
editada por la
Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2021,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

