

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 23.2

Segundo semestre 2021



# UCSC

# ANALES DE TEOLOGÍA

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

ISSN 0717-4152

ISSN 2735-6345

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

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

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

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

**Dra. Lorena Miralles Maciá**

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

**Dr. Jean Louis Ska**

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

**Mg. Pablo Uribe Ulloa**

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

**Dr. Tibaldo Zolezzi Cid**

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

## Dirección

Anales de Teología

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

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

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

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

ISSN 0717-4152 impreso  
ISSN 2735-6345 online

# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

---

Volumen 23.2

Segundo semestre 2021



# 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

Volumen 23.2

Segundo semestre 2021

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- Contexto y renovación en la encíclica “Rerum Novarum” de León XIII  
*Context and renovation in the encyclical “Rerum Novarum” of Leo XIII*  
MANUEL GERARDO GÓMEZ MENDOZA ..... 185-208
- Vía antropológica de acceso al conocimiento de Dios  
*Anthropological way of access to the knowledge of God*  
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA..... 209-227
- La importancia de la concepción de la nueva teología política de Johann Baptist Metz y sus implicancias en el Concilio Vaticano II y en el “Documento de Medellín”  
*The importance of the conception of the new political theology of Johann Baptist Metz and its implications in the Second Vatican Council and in “the Document of Medellín”*  
YENNI ANDREA QUINCHÍA CASTAÑEDA..... 229-256
- Voces jóvenes en los ambientes juveniles cristianos durante la pandemia  
*Young voices in christian youth environments during the pandemic*  
HERIBERTO LUIS CABRERA REYES ..... 257-288
- Microecoteología en la ecología integral  
*Microecoteology in integral ecology*  
ANA MARÍA BONET ..... 289-306
- El método de ovulación billings y su aporte específico a la planificación familiar  
*Billings ovulation method and its contribution to familiar planification*  
PÍA BUSTAMANTE BARAHONA..... 307-327
- NOTA
- Desafíos actuales de la educación católica en materia de sexualidad  
*Current challenges of catholic education in matters of sexuality*  
CRISTINA ALEJANDRA DURÁN DONOSO ..... 329-336
- RESEÑA
- A. M. Bonet de Viola, *Pensar la pandemia. Inspirar esperanza en tiempos de crisis*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2021, 61 pp. ISBN 9789508441942.  
ESTEBAN PIVA ..... 337-340



## CONTEXTO Y RENOVACIÓN EN LA ENCÍCLICA “*RERUM NOVARUM*” DE LEÓN XIII

### CONTEXT AND RENOVATION IN THE ENCYCLICAL “*RERUM NOVARUM*” OF LEO XIII

**Manuel Gerardo Gómez Mendoza<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

<https://orcid.org/0000-0002-6474-2068>

Recibido: 15.09.2021

Aceptación: 15.12.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.001>

#### Resumen

El objetivo de este artículo es exponer el contexto en el que surgió la encíclica *Rerum Novarum* (RN) del Papa León XIII en 1891, su contenido y el impulso que dio a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Primero, se expone el escenario social y eclesial en el que la encíclica RN nació a la luz. Segundo, se describen las motivaciones del papa León XIII en el contexto de la llamada cuestión social, luego se analizan los principales aspectos de la encíclica RN como la propiedad privada, la relación trabajo, el salario justo, el rol del estado y de la Iglesia. Para finalizar se expone el impulso dado por la encíclica a la DSI.

**Palabras clave:** León XIII, *Rerum Novarum*, Cuestión social, propiedad privada, salario justo.

#### Abstract

The objective of this article is to set out the context in which Pope Leo XIII's encyclical *Rerum Novarum* (RN) appeared in 1891, its content and the impetus it gave to the Social Doctrine of the Church (SDC). First, the social and ecclesial scenario in which the RN encyclical came to light is presented. Second, the motivations of Pope Leo XIII

<sup>1</sup> Doctor en Historia de la Iglesia por la Universidad Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Alemania. Licencia Canónica en Misionología por el Instituto de Misionología por la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba-Bolivia. Actualmente es académico en la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Correo electrónico: [mgomez@ucsc.cl](mailto:mgomez@ucsc.cl)

in the context of the social question are described, followed by an analysis of the main aspects of the RN encyclical, such as private property, the labor relationship, just wages, the role of the state and of the Church. Finally, the impulse given by the encyclical to the DSI is presented.

**Keywords:** Leo XIII, Rerum Novarum, Social Question, private property, just wages.

## 1.- Introducción

En el contexto del siglo XIX la Iglesia y la sociedad con sus nuevas bases ideológicas, se distanciaron hasta posiciones antagónicas, en especial en el pontificado del papa Pío IX. Estas posiciones antagónicas entre la sociedad y la Iglesia tuvieron un punto de coincidencia que fue la problemática social.

En el gobierno del papa León XIII con la encíclica *Rerum Novarum* (RN) de 1891, se produjo un nuevo escenario, pues la forma de abordar la temática social despertó el interés de la sociedad. La Iglesia se pronunciaba de manera directa sobre dicha problemática, abordó de forma global los problemas derivados de la sociedad industrial e inició lo que llamamos la Doctrina Social de la Iglesia, que se convertirá en una matriz doctrinal que se manifestará ante las realidades sociales. Desde entonces los sectores sociales aquejados no podían obviar esa intervención.

## 2.- Rasgos de la sociedad europea en el S. XIX

Para comprender el significado histórico de la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, es necesario observar el contexto previo. En el siglo XIX se consolidaron los nuevos estados-nacionales bajo el influjo de las ideas liberales, junto a ello estuvo el desarrollo industrial y la aparición de los modelos capitalistas, que provocaron conflictos en el sector laboral. Ante estas circunstancias la Iglesia tuvo una lenta reacción.

Las raíces de los cambios del siglo XIX en la sociedad europea se encuentran en el siglo anterior<sup>2</sup>. Se debe mencionar a la Ilustración, centrada en la razón y con profundo carácter antirreligioso, que influyó de manera decisiva en los cambios en la sociedad impulsados por la Revolución Fran-

<sup>2</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia de la iglesia: 3 La Iglesia en la época contemporánea*, Palabra, Madrid 2009, 98

cesa, que se la denomina “hija legítima de la ilustración”<sup>3</sup>. Dicha revolución sentó las bases ideológicas, seculares y nacionales del nuevo modelo de sociedad en Europa, se pasó del modelo monárquico con bases cristianas, iniciado en el imperio de Carlo Magno, a un nuevo tipo de estado con bases liberales que dio lugar a una Europa atea y moderna<sup>4</sup>.

La revolución provocó la subordinación de la religión católica a la estructura del nuevo modelo de estado, pues se creó una “Iglesia Nacional Francesa” sometida a la “Constitución Civil del Clero”, en estas condiciones se nombraron prelados solo con el poder temporal, lo que generaba desconfianza en los fieles, se expropiaron los bienes de la Iglesia<sup>5</sup> y “ se negaba al Papa la jurisdicción suprema sobre la Iglesia en Francia, negándole cualquier intervención tanto en la designación como en la investidura canónica de los obispos”<sup>6</sup>. De esta manera el estado absorbía a la Iglesia y convertía a los eclesiásticos en funcionarios, el rol del papa quedaba en el plano espiritual y honorífico. Muchos sacerdotes en Francia juramentaron a esa constitución, pero otros se negaron por ello fueron perseguidos y obligados a refugiarse en los Estados Pontificios. El historiador García indica que buscaban “el progresivo triunfo de una idea de nación que no toleraba competencia alguna en el ámbito público”<sup>7</sup>.

Napoleón Bonaparte, Cónsul de Francia, buscó recuperar los vínculos con la Iglesia romana, motivado más por una estrategia política que por razones religiosas. Llorca indica que “Bonaparte vio que la paz de Francia no podía asentarse sino sobre el catolicismo. Para ello era imprescindible arreglarse con la cabeza de la cristiandad”<sup>8</sup>.

En 1801 se firmó el concordato entre Napoleón y el papa Pío VII, un primer documento fue elaborado el 17 de julio; luego de tensas revisiones, el 13 de agosto el papa aceptó y lo publicó en el Consistorio<sup>9</sup>. El concordato resta-

<sup>3</sup> O. V. CÁRCEL, *Historia ...*, 42.

<sup>4</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia ...*, 38-39.

<sup>5</sup> B. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica: en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, T. 4, BAC, Madrid 1953. 436-438.

<sup>6</sup> D. GARCÍA PÉREZ, RAFAEL, “Iglesia y Revolución: Pío VI ante la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789”, M. CARBONELL Y O. CRUZ BARNEY (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, III, UNAM, México, 2015, pp. 150.

<sup>7</sup> R. D. GARCÍA PÉREZ, “Iglesia y Revolución: Pío VI...”, 150.

<sup>8</sup> B. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 436.

<sup>9</sup> Cf. B. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 438.

bleció las relaciones de la Iglesia con Francia. En él se reconocía la religión católica como religión de la mayoría de los franceses, pero no como religión oficial, los cargos eclesiásticos pasaban a ser atribución del cónsul, la Iglesia renunciaba a los bienes secularizados y el estado se encargaba de sostener al clero. Por su parte, Napoleón introdujo, de modo unilateral, el 8 de abril de 1802, setenta y siete artículos que debilitaban el concordato firmado<sup>10</sup>, pues “eran un atropello incalificable del derecho concordatario y de los derechos de la Santa Sede. Su inspiración se debía a Talleyrand, y su Redacción a Portalis”<sup>11</sup>, a pesar de la protesta de Pío VII, los artículos tuvieron fuerza de ley. Sin otra alternativa la Iglesia tuvo que aceptar dichos términos, quedando en una marcada desventaja política. De esta manera, la capacidad de autonomía de la Iglesia habían quedado reducidas a la mínima expresión<sup>12</sup>.

Napoleón tras su gran campaña de conquista y su decaimiento finalmente en abril de 1814 abdicó y asumió el trono de Francia Luis XVIII. Con el fin de buscar un equilibrio político por medio de la reestructuración de los estados, tras el desorden dejado por la revolución francesa y las guerras napoleónicas se convocó al Congreso en Viena, el cual se celebró entre el 18 de septiembre de 1814 y 9 de junio de 1815<sup>13</sup>.

En el congreso destacaron por sus intervenciones el príncipe de Metternich, Canciller de Austria, el embajador francés Charles Maurice de Talleyrand y el Cardenal Ércole Consalvi, Secretario de Estado<sup>14</sup>. En las negociaciones la Iglesia quedó marginada de la política internacional, pues el nuevo modelo se basó en criterios diametralmente opuestos a los que poseyó Europa durante más de un milenio. Los estados tuvieron una tendencia anticristiana y laica. El papado quedó excluido de todas las combinaciones diplomáticas, para que no influya con criterios monárquicos que se consideraban superados<sup>15</sup>. Gracias a las hábiles gestiones diplomáticas del Cardenal Consalvi se logró la devolución de todos los territorios pontificios usurpados, especialmente por Austria, menos los enclaves de Aviñón y el Condado Venesino, que quedaron integrados definitivamente a

<sup>10</sup> PUCHOL SANCHO, V., “Los Estados Pontificios desde la Revolución Francesa a los Pactos de Letrán (1789-1922)”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 69, Nº 134 (2011) 211.

<sup>11</sup> B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 467.

<sup>12</sup> Cf. A. FRANZEN, *Historia de la Iglesia*, Sal terrae, Santander 2009, 335-337.

<sup>13</sup> Cf. B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 561.

<sup>14</sup> Cf. B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 461-462.

<sup>15</sup> Cf. CÁRCEL, O. V., *Historia de la iglesia...*, 102-114.

Francia<sup>16</sup>. La Iglesia se vio reducida al ámbito del derecho común y “salvó los usos de las monarquías católicas, quienes reconocían la precedencia del Nuncio sobre los Embajadores, con independencia del momento de su acreditación”<sup>17</sup>.

El Congreso de Viena inició un periodo de legitimaciones que puso fin al conflicto con el absolutismo combatido por las tendencias liberales y socialistas, en el transcurso de la siguiente centuria”<sup>18</sup>. El Prof. Viejo afirmó que el “Congreso de Viena formalizó el derecho de legación del Papa y salvó los usos de las monarquías católicas, quienes reconocían la precedencia del Nuncio sobre los Embajadores, con independencia del momento de su acreditación”<sup>19</sup>. Así se inició el período de los concordatos, que se prolongará hasta el tiempo del Concilio Vaticano II.

### **a) Las Sociedad industrial y liberal**

Para comprender mejor la llegada de la encíclica RN a fines del siglo XIX, se presenta una descripción sobre el origen de la sociedad moderna, la industrialización, las bases liberales del estado y el surgimiento del socialismo.

Los estados consolidaron la nueva sociedad, que se venía gestando desde el renacimiento, se configuraron desde las nuevas soberanías nacionales con una transformación de poderes, la ideología liberal definió la división de poderes y el crecimiento económico se convirtió en causa y efecto del capitalismo liberal. La nueva economía dejó atrás el antiguo modelo agrario del siglo XVIII, herencia del modelo feudal, con un comercio de productos que no daban abasto a las nuevas demandas<sup>20</sup>, para dar paso al crecimiento económico sostenido, que por la técnica permitía el aumento anual de la producción, de esta manera se superó la fragilidad económica anterior. La industrialización del siglo XIX logró utilizar los conocimientos científicos para el dominio de los recursos de la naturaleza, los resultados de este proceso se tecnificaron para la producción. El uso de maquinaria permitió que

<sup>16</sup> Cfr., B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 417.

<sup>17</sup> VIEJO XIMÉNEZ, J. M., “Posición jurídica de la Iglesia católica en el orden internacional”, *Revista Española de Derecho Canónico* 62/158 (2005) 54.

<sup>18</sup> H. SANGUINETTI, “El Congreso de Viena”, *Lecciones y Ensayos* 38 (1968) 33.

<sup>19</sup> VIEJO XIMÉNEZ, J. M., “Posición jurídica de la Iglesia...”, 54.

<sup>20</sup> Cf. G. DE LEÓN LÁZARO, “La economía entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX”, *Anuario jurídico y económico escurialense* 2052 (2019) 361.

se procese más materia prima, también implicaba una fuerte reducción de mano de obra. Así, se obtenía una mayor cantidad de bienes más elaborados y una mayor rentabilidad. De este modo, el trabajo y la producción incrementarán significativamente la producción de bienes, los ingresos y por consiguiente el capital, así la industrialización consentirá el capitalismo. El conjunto de todos estos elementos estimuló el crecimiento demográfico y la migración que provocó el crecimiento de las ciudades<sup>21</sup>.

El capital que permitió el desarrollo de la industria empezó a incrementarse notoriamente con la economía basada en los nuevos descubrimientos geográficos en oriente y occidente de los siglos XV y XVI que favorecieron solo a una minoría, es decir a la burguesía y los nobles, los cuales tuvieron el monopolio del comercio transoceánico. La clase burguesa, conformada entonces por los comerciantes, artesanos y profesionistas liberales, llevaron adelante una revolución económica creciente entre los S. XVII y XIX, definiendo así el espíritu de dichos procesos, ellos “son importantes en la historia económica porque con su triunfo se crearon las nuevas instituciones de la sociedad que resultaron propicias para el desarrollo del modo de producción capitalista en sustitución del orden social y modo de producción feudal”<sup>22</sup>. Este tipo de capitalismo dio paso al capitalismo industrial. De la burguesía liberal surgió el liberalismo, que emergió entre el campesinado y la aristocracia. El capitalismo se entenderá en este contexto como el “sistema de organización de la vida socioeconómica en que el capital está en manos de personas privadas, las cuales se sirven de la mano de obra para hacer productivo y rentable ese capital y la contra a cambio de salario”<sup>23</sup>.

La nueva sociedad se configuraba sobre una concepción liberal del hombre, que sostenía la igualdad y el incentivo a su carácter dinámico y emprendedor, de este modo se garantizaba el libre ejercicio de la iniciativa empresarial como fuente de enriquecimiento personal. Dos ejemplos significativos de ello fueron Francia e Inglaterra. En Francia en 1791 estos principios se postulaban en el decreto de Allard que proclamaba la libertad del comercio y la industria contra las restricciones del sistema gremial y los

<sup>21</sup> Cf., I. CAMACHO, *Doctrina social de la iglesia una aproximación histórica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991, 40-41.

<sup>22</sup> Cf. APARICIO CABRERA, A., “Historia económica mundial siglos XVII-XIX: Revoluciones burguesas y procesos de industrialización”, *Economía informa* 378 (2013) 60.

<sup>23</sup> I CAMACHO, *Doctrina social...*, 44.

privilegios de los grandes comerciantes. También en la ley de Chapelier, del mismo año, se prohibía todo tipo de corporaciones o agrupación que se haga a nombre de pretendidos intereses comunes<sup>24</sup>. En Inglaterra se logró por primera vez en la historia de la humanidad, el ingreso real *per capita* que pudo aumentar sustancial y progresivamente en todas las clases de la sociedad, también la producción pudo sobrepasar a la población, y la pobreza dejó de ser una característica necesaria de la condición humana para el grueso de la población<sup>25</sup>.

En este contexto la ideología liberal incide en la transformación de los estados, pues se dejó atrás el régimen absolutista para pasar a estados con soberanía nacional. Esto implicaba, por un lado, que el estado se convertía en la única autoridad a la que se sometían los habitantes y éste poseía el monopolio de las competencias para legislar; y, por otro lado, el estado no se sometía a injerencias externas, como el anterior modelo supra nacional de la Iglesia Católica, de esta manera el antiguo paradigma se superaba. Loboa describe así: “los liberales estaban convencidos de que la sociedad estaba demasiado sacralizada y de que la presencia e influjo de la Iglesia era excesiva y perjudicial y pensaban que no era posible modernizar la sociedad ni gozar de la plena libertad sin su secularización”<sup>26</sup>. Es importante señalar que en los sistemas liberales surgió la democracia como forma de participación. Gracias a este giro se lograba consolidar la democracia como sistema político, así el poder pasaba de estar concentrado en círculos definidos por linajes y *status* económico a un sistema de verdadera participación.

En el siglo XIX también surgió el socialismo como respuesta a la situación generada por la revolución industrial y el nuevo sistema económico dominado por el sistema liberal. En Inglaterra Robert Owen (1771-1858) conocido como “socialista utópico”<sup>27</sup>, considerado el fundador del cooperativismo inglés, propuso un socialismo pragmático, él daba trabajo a obreros desocupados con un sistema cooperativo. En 1824 la libre asociación era permitida en Inglaterra. Muchos movimientos postularon la reforma social por medio de la asociación voluntaria entre patrones y obreros. Desde 1830

<sup>24</sup> Cf., CAMACHO, *Doctrina social...*, 44.

<sup>25</sup> Cf. APARICIO CABRERA, A., “Historia económica...”, 60.

<sup>26</sup> J.M. LOBOA, *Historia de la Iglesia Contemporánea*, IV, BAC Minor, Madrid 2002, 55.

<sup>27</sup> M. SANTOS REDONDO, “Robert Owen empresario”, *Revista empresa y humanismo*, 6/11 (2003) 179-198.

los movimientos buscaron reformas sociales a través de la innovación política y la democracia. Por ejemplo, Augusto Blanqui (1805-1881), buscó quitar el poder a la burguesía, pero no creía que los asociados serían capaces de liderar el cambio político que pueda influir en el cambio económico<sup>28</sup>.

El pensamiento de Carlos Marx (1818-1883) propuso un socialismo científico en su obra *el Capital* (1867)<sup>29</sup>, que fue una crítica a la economía política, postula que los salarios son mínimos como consecuencia del sistema de propiedad privada. Argumentó que el capitalismo se destruirá por su misma dinámica, para dar paso al socialismo. La explotación creciente del proletariado, a través de la apropiación de la plusvalía producida por el trabajo y la concentración progresiva de la propiedad son los dos elementos que anuncian y explican el fin de del capitalismo<sup>30</sup>. Para 1864, Marx logró la “Primera Internacional” y estimuló con una esperanza común al proletariado industrial, el mundo católico no reaccionó inmediatamente por “la incomprensión de los nuevos problemas planteados por la revolución industrial”<sup>31</sup>.

### **b) La Iglesia en siglo XIX**

Por su parte la Iglesia en el siglo XIX al perder sus antiguos privilegios e influencias en los estados buscó su unidad en torno a la figura del papa y fomentó un espíritu religioso en sus fieles, así vivió el acoso del liberalismo. Los estados redujeron la religión al ámbito privado y rechazaron la autoridad papal y no permitieron la injerencia de la Iglesia, que había tenido influencia supra-nacional. Los gobiernos liberales a través de los concordatos intentaron controlar la actividad eclesial por medio de la intervención en los nombramientos de obispos y el sometimiento del clero a la estructura estatal. Como reacción entre los católicos surgieron dos tendencias: unos, los católicos liberales que estaban a favor de la nueva sociedad, que buscaron acuerdos entre el cristianismo y el proyecto liberal; y otros opuestos denominados católicos integristas, que postulaban un proyecto social emi-

<sup>28</sup> Cf. CAMACHO, *Doctrina social...*, 50-51.

<sup>29</sup> Cf. MARX, K., F. ENGELS, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, Otto Meissner, Hamburg 1867.

<sup>30</sup> Cf. I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 55.

<sup>31</sup> R. AUBERT, L.J. ROGIER, *Nueva historia de la Iglesia*, Tomo 5, Cristiandad, Madrid 1977, 147.

nementemente cristiano. Ambas tendencias estuvieron enfrentadas<sup>32</sup>.

El distanciamiento entre la Iglesia y la sociedad liberal se polarizó cuando el papado se manifestó contrario a las ideas liberales. Primero, el papa Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos* de 1832 condenó el indiferentismo liberal; posteriormente, Pío IX con la encíclica *Quanta cura* y en especial el *Syllabus* de 1864, condenaba las ideas filosóficas, éticas y políticas que consideraba erróneas entonces<sup>33</sup>.

Ante ello surgieron algunas corrientes: una corriente tradicionalista que no concebía que el catolicismo se vincule con el liberalismo, esta posición se vio reforzada por la política de Pío IX; segundo la tendencia social, con influencias del neotomista, que sostenía que eran necesarias las antiguas asociaciones y las bases cooperativas; enfrentó al socialismo y su postura está en la línea de León XIII. Y una tercera corriente que fue la democracia cristiana, que estuvo impulsada por León XIII, pues fomenta las asociaciones corporativas y sostenía que la Iglesia juega un rol en la solución de los problemas de la sociedad<sup>34</sup>.

Ante la situación adversa por la posición anti-religiosa de los estados la Iglesia buscó una nueva identidad y unidad en torno a la figura del papa. La iglesia estaba despojada de sus antiguos privilegios adquirió mayor independencia. Los católicos se concentraron en torno al papa y produjo como primera consecuencia el llamado “ultramontano”, que tuvo su momento más importante en la llamada “cuestión romana”, sobre los estados pontificios. En Italia el parlamento de Turín declaró en 1861 a Roma como capital del reino, para 1870 el rey Víctor Emanuel II tomaba Roma y los papas vivieron como prisioneros. El Conflicto se resolvió recién en 1929, con Los Pactos de Letrán firmados por Pío XI y Musolini<sup>35</sup>. Otro factor para mencionar es la celebración del Concilio Vaticano I entre 1869 y 1870, que reforzaba el centralismo y unidad católica, se debe mencionar que la constitución *Pastor Aeternus*, exponía la doctrina del primado y la infalibilidad<sup>36</sup>.

En este contexto la actividad pastoral de la Iglesia fue abundante por concentrarse en las necesidades del pueblo, pues se mejoró la predicación,

<sup>32</sup> Cf. I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 56-57.

<sup>33</sup> Cf. E. CÁRDENAS AYALA, “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”, *Historia Mexicana*, vol. LXV/2(2015) 719-746.

<sup>34</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia de la iglesia...*, 219.

<sup>35</sup> Cf. A. FRANZEN, A., *Historia de la iglesia...*, 341-342.

<sup>36</sup> Cf. Lobo, *Historia...*, p. 163.

aumentó la práctica devocional y se introdujeron prácticas devocionales como a San José, al Corazón de Jesús y al corazón de la Virgen, entre otras. También aparecieron movimientos católicos y movimientos de apostolado de laicos. Otro aspecto a resaltar son las misiones pues tuvieron un gran desarrollo. En América se reactivaron los Colegios de Propaganda Fide; nacieron nuevos institutos de carácter nacional y se fundaron congregaciones dedicadas a las misiones en los territorios de África, Asia (China, Japón, Indochina) y Oceanía. Las congregaciones existentes renovaron su actividad apostólica y surgieron nuevas congregaciones dedicadas a la educación de los jóvenes, de la asistencia a los enfermos y del empeño misionero<sup>37</sup>.

La problemática social no fue indiferente para la iglesia. Hubo dos tendencias, la primera era una actitud esencialmente caritativa, que hacía un llamado a la resignación y paternalismo, para aceptar la realidad como parte de un orden establecido. En lo concreto fomentó la asociación de trabajadores para la defensa del bien moral y material de sus miembros, sin considerar una actuación en la política. La segunda fue la tendencia propiamente social, que buscó una verdadera solución. Hubo grupos católicos de orientación socialista, minoritarios por cierto, que se inspiraban en la iglesia primitiva. El grupo liderado por el francés Philippe Bouchez que proponían el cooperativismo y el sufragio universal como medio para transformación social. Otra tendencia fue demócrata cristiana que postulaba que la Iglesia debía democratizarse<sup>38</sup>.

En el seno de la Iglesia se creía que la partición en políticas era la aceptación de los principios liberales, en los que se basaban los regímenes modernos, los cuales se concebían entonces como incompatibles con la doctrina católica. En Italia, tras la unificación de Emanuel II y la pérdida de los Estados Pontificios, la Iglesia por medio del “*Non expedit*” de la Sagrada Penitenciaría, del 10 de septiembre de 1874, prohibió a los católicos participar como candidatos y electores. Esta medida fue ratificada por Pío IX en el breve dirigido al Consejo Superior de La Juventud Católica, el 28 de enero de 1877<sup>39</sup>. En 1888 León XIII ratificó esa posición, pero luego tuvo “una actitud más positiva frente a las instituciones liberales y su “concep-

<sup>37</sup> Cfr. B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 686-705.

<sup>38</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia de la iglesia...*, 216-219.

<sup>39</sup> Cfr., CAMACHO, *Doctrina social...*, 60. AUBERT, R., ROGIER, L. J., *Nueva historia...*, 477.

ción más moderna de la forma en que la Iglesia debe procurar influir en la sociedad”<sup>40</sup>. Con estas limitaciones los católicos en Italia estaban fuera del escenario político. Esta situación influyó en otros países y los procesos políticos se desarrollaron sin la influencia de cristianos hasta la aparición de la encíclica RN, la que jugó un rol central en el nuevo escenario social<sup>41</sup>.

### 3.- León XIII y la cuestión social

Vincenzo Gioacchino Pecci, el futuro papa León XIII, nació en Carpineto en 1810. Fue formado en la escuela de los jesuitas de Viterbo, en el Colegio Romano y en la Academia de Nobles. Ejerció varios cargos eclesiásticos, entre 1841 y 1843 fue Delegado en Benevento y luego en Espoleto, Perugia, Luego fue nombrado nuncio en Bruselas y posteriormente fue obispo de Perugia. En 1853 fue creado cardenal y en 1877 fue Cardenal Camarlengo. Al ser electo papa en 1878 tomó el nombre de León XIII. Tras una intensa actividad pontificia falleció en Roma en 1903<sup>42</sup>.

Pío IX fue el último papa que ostentó los dos poderes, el espiritual y el temporal por ser soberano de los Estados Pontificios, su pontificado se caracterizó por rechazar las ideológicas de los estados liberales y propiciar el desarrollo de un catolicismo eclesiocéntrico por ser centralista y unitario. El papa León XIII fue electo solo con el poder espiritual, esto suscitó grandes expectativas. El Historiador Jedin afirma que “León XIII inauguró una nueva época en la historia de la Iglesia católica, y con un ánimo que, en definitiva, radica en su fe, sentó un comienzo, sin el cual serían inconcebibles sus sucesores en la sede de Pedro”<sup>43</sup>.

El pontificado de León XIII se caracterizó por tener una apertura a la sociedad moderna. Con él se pasó de la resistencia y la condenación al diálogo. A pesar de que no se aportó del sendero tradicional de la Iglesia, fiel todavía a la tradición tridentina, consiguió remover no pocas estructuras y clarificó ideas antiguas, adaptándolas a las nuevas posiciones<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> R. AUBERT, L.J. ROGIER, *Nueva historia de la Iglesia: Tomo 5*, Cristiandad, Madrid 1977, 21.

<sup>41</sup> Cf. CAMACHO, *Doctrina social...*, 60.

<sup>42</sup> Cf. B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 486-487.

<sup>43</sup> JEDIN, H., *Manual de Historia...*, 47.

<sup>44</sup> Cf. B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, p. 345.

En lo eclesiástico, fomentó la actividad misionera en África, Asia y Oceanía. En 1885 creó la Comisión Pontifica para la Reconciliación, para el diálogo con otros cristianos como la Iglesia Caldea y los anglicanos. En lo académico fue “el inicio de un necesario impulso de la ciencia católica lo mismo a nivel positivo que a nivel especulativo: promovió el neotomismo y relanzó los estudios eclesiásticos y la exégesis bíblica”<sup>45</sup>.

León XIII fomentó por todos los medios la cohesión eclesial como las asociaciones católicas con fines religiosos, caritativos, culturales, y sociales y la prensa. También alentó la fundación de los colegios nacionales en Roma; canonizó a figuras destacadas como San Pedro Claver, San Alfonso Rodríguez, San Juan Bautista de La Salle, etc. Apoyó a las nuevas congregaciones y la reestructuración de la familia benedictina<sup>46</sup>.

Su magisterio fue amplio, buscó mostrar que la Iglesia podía influir positivamente en la sociedad por medio de sus enseñanzas y acompañamiento, por eso ofreció varias síntesis teológicas. Rechazó claramente las tesis de Rousseau en “El Contrato Social”<sup>47</sup> sobre la creación humana del poder y el contrato político como una última fuente de poder; también rechazó el agnosticismo con todas sus consecuencias<sup>48</sup>.

León XIII luchó para integrar a la Iglesia a la compleja sociedad moderna decimonónica a diferencia de su predecesor Pío IX, animó a los católicos a participar en la vida cultural, social y política. Se puede afirmar que el objetivo de su pontificado fue tratar de que los estados cristianos constituyan una manifestación pública de la civilización cristiana. Para lograr esta meta fue relevante su carácter conciliador, su profundo conocimiento de la realidad, por los cargos que ocupó y por sus experiencias diplomáticas.

### **La Cuestión Social**

La propuesta de la RN se gestó a lo largo del siglo XIX desde llamada “cuestión social” o problema social que identifica la situación de injusticia que padecían los trabajadores, causada por las condiciones inhumanas de trabajo provocada por la desigual distribución de los bienes producidos.

<sup>45</sup> O. V. CÁRCEL, *Historia de la iglesia...*, 208.

<sup>46</sup> Cf. B. LLORCA, R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 268.

<sup>47</sup> Cf. J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social: Ou, principes du droit politique*, Chez Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762.

<sup>48</sup> Cf. B. LLORCA, R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 364-365. F. HOYOS, *Colección completa de las encíclicas pontificias, 1832-1965*, Tomo 1, Guadalupe, Buenos Aires 1965. 199-682.

Ante ello, hubo muchas voces de protesta que coincidían en la denuncia sobre la gravedad del problema. En ambientes eclesiales estuvo la voz de los “católicos sociales” que denunciaron la injusta situación y propusieron remedios concretos, que gestaron el camino de la encíclica RN. Entre los precursores más destacados está: Mons. Whilhen Emmanuel von Kettler (2827-1877), obispo de Maguncia, quien es recordado por pronunciarse sobre la problemática social no solo en Maguncia y en Frankfurt. Él “comentó la cuestión social en cuatro homilias de adviento en la catedral de Maguncia. En su análisis social identificó las concepciones erróneas de la propiedad (liberales o comunistas) como el problema esencial de su tiempo”<sup>49</sup>. También influyó en la conferencia de trabajadores en Berlín de 1890.

En Ginebra el Cardenal Gaspar Mermillod (1824-1892) defendió la necesidad de la religión en la solución de la problemática de la sociedad. No se debe dejar de lado las intervenciones del Cardenal Henry Edward Manning (1808-1892), arzobispo católico de Westminster, quien fue llamado el “apóstol de los obreros”<sup>50</sup>. También fueron relevantes los aportes doctrinales de la “Unión de Friburgo”<sup>51</sup> y las iniciativas de algunos laicos como del empresario francés León Harmen, quien creó asociaciones de espíritu cristiano con los trabajadores de las empresas textiles<sup>52</sup>.

### **La Encíclica *Rerum Novarum***

León XIII se caracterizó por su gran interés en la situación de los obreros, pues veía que era una prioridad, por eso publicó la encíclica *Rerum Novarum* el 15 de mayo de 1891. Se debe anotar que la encíclica se publicó casi medio siglo después del manifiesto comunista de 1848<sup>53</sup>. En la encíclica el papa estableció “los principios morales, haciendo ver los deberes y derechos respectivos de los patronos y obreros y reconciliándolos amigablemente”<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> G. KRUIP, “Las raíces históricas de la doctrina social católica en la Alemania del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad?”, *Salmanticensis* 38/22 (1991) 201.

<sup>50</sup> Cf. G. FARRELL, “La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): Causas, tendencias y soluciones”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 74 (1999) 13-22.

<sup>51</sup> Cf. J.M. LOBOA, *Historia de la Iglesia...*, 220.

<sup>52</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia de la iglesia...*, 238.

<sup>53</sup> K. MARX, F. ENGELS, K. KAUTSKY, *Das kommunistische Manifest: mit Vorreden*, Dietz Nachf, Berlín 1932.

<sup>54</sup> B. LLORCA, - R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia...*, T. 4, 490.

Este documento es el más significativo del magisterio de León XIII, es parte de un corpus de carácter político, pues se complementa con cinco encíclicas precedentes: *Diuturnum illud* (1881) sobre el origen del poder; *Humanum genus* (1884) sobre la fragmasonería; *Immortale Dei* de (1885) sobre la constitución del Estado; *Libertas praestantissimum* (1888) sobre la libertad humana y el liberalismo; y *Sapientiae christianae* (1890) sobre los deberes del ciudadano cristianos<sup>55</sup>. Alvear dice que León XIII:

“desarrolló un corpus politicum notable por su sistematización y coherencia teórica. En él no sólo devela y rechaza las tesis anti-cristianas de la Modernidad político-jurídica. Le opone una doctrina de riquísimo contenido constructivo que pretende señalar a las naciones cristianas las vías seguras de escape frente a la deriva a la que están siendo conducidas”<sup>56</sup>.

### *Temas que destacan*

La encíclica tiene tres partes: primero describe la problemática obrera e identifica la causa en la industrialización (RN 1). Segundo, rechaza la solución que da el socialismo al problema obrero (RN 2-11). Y tercero, propone soluciones desde la doctrina de la Iglesia (RN 12-22), ofrece una concepción del Estado (RN 23-33), y finalmente propone nuevas relaciones entre propietarios y trabajadores, además alienta a la asociación de trabajadores (RN 34-40). A continuación, se presentan algunos temas centrales de la encíclica.

### *La propiedad privada*

El tema central y candente de la encíclica es “la propiedad privada”, tema que los socialistas rechazaban “mientras que para la doctrina de la Iglesia viene a constituirse en el pilar de todo el orden social”<sup>57</sup>. El papa la concibe como un derecho de carácter inviolable, aclara que es sujeto a limitaciones y no es de carácter absoluto (Cf. RN 8). También argumenta que el trabajador puede convertir su salario en bienes por medio del ahorro (Cf. RN 3) de esta manera puede tener propiedad estable (RN 4). Por otro lado, indica que los bienes son necesario para el sostenimiento y la conservación

<sup>55</sup> J. ALVEAR TÉLLEZ, “El Corpus Politicum de León XIII. Una interpretación “anti-moderna””, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 40 (2018) 445-472.

<sup>56</sup> J. ALVEAR TÉLLEZ, “El Corpus Politicum de León XIII. Una interpretación “anti-moderna””, *Revista de estudios histórico-jurídicos* 40 (2018) 447.

<sup>57</sup> I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 63.

de la familia y hace notar que el estado no puede asumir el rol de la familia (RN 9-10). Además, afirma que el derecho a la propiedad se justifica en la “ley de la naturaleza” o ley natural que no contradice a la ley civil y la ley divina (RN 8). No se trata de un derecho natural primitivo, sino más bien de un derecho natural secundario, porque a éste se llega por el uso de la razón operativizado en el trabajo, por su capacidad de hacer productiva la tierra (RN 5, 7).

El punto de partida de la reflexión de la encíclica es el individuo, que es considerado dotado de razón y con capacidad de trabajo, por eso afirma que los derechos del trabajo anteceden a los derechos de la familia y la sociedad. El énfasis dado a lo individual no contradice el principio, de rango superior, del destino universal de los bienes (RN 6), por eso, el hombre es administrador de los bienes de Dios, de este modo expresa el sentido profundo de la doctrina de la propiedad (RN 6).

La encíclica defiende la propiedad privada no para proteger a los grandes capitalistas sino porque todo hombre debe poder transformarse en un propietario por medio de su trabajo<sup>58</sup>. Según el análisis de Pell, el papa condenó “la codicia y la usura rapaz” y defendió “el derecho individual a la propiedad privada con tanta o mayor elocuencia que la que exhibe al oponerse al socialismo y la propiedad estatal de todos los medios de producción”. Además, destaca “la importancia de la familia y reitera con firmeza que los problemas de la sociedad no pueden resolverse sin la ayuda de la Iglesia. Aunque las desigualdades sean inevitables, no hay justificación natural o ética para la hostilidad entre las clases sociales”<sup>59</sup>.

### *El trabajo y el salario justo*

El papa considera el trabajo como capaz de hacer productiva la tierra y de transformar los bienes materiales (RN 7), tras esa consideración el pontífice identificaba el problema de los bajos salarios y los trabajos excesivos, causados por la acelerada tecnificación y la reducción de la mano de obra.

El trabajo tiene un carácter “personal” y “necesario”, Camaño explica que el carácter personal o individual se refiere a la energía operante que es “inherente y propia de la persona que la ejerce”, pues el hombre como ser

<sup>58</sup> BELARDINELLI, S, “El contexto socio-económico...”, 72.

<sup>59</sup> G. PELL, “Rerum novarum: Cien años después”, *Estudios públicos* 50 (1993) 185-186.

dotado de razón y capaz de trabajar con efecto en la familia y luego en la sociedad<sup>60</sup>. El carácter necesario del trabajo indica que el fruto del trabajo es necesario al hombre para sostener su vida y la de su familia<sup>61</sup>, él “es necesario para el hombre en la defensa de su vida, y la posibilidad de lograr dicho sustento”<sup>62</sup>.

También la encíclica propone una corrección al “concepto utilitarista de propiedad”, así ratifica que el fundamento de la propiedad es el trabajo, no solo en su dimensión de esfuerzo corporal, sino también en el ámbito del conocimiento y la libertad humana. En este aspecto Martínez señala que hay tres efectos fundamentales:

“La primera es que la propiedad externa y legal se fundamenta en esa apropiación radical y perenne que se da en el conocimiento humano. Si el hombre puede disponer de las cosas, que es la esencia de la propiedad, es porque puede conocerla, y más dispone de ellas cuanto más las conoce. La segunda es que la propiedad es consecuencia natural de la acción humana, del trabajo, con lo que negar la propiedad sería lo mismo que impedir el trabajo, y la propia manifestación del hombre. La tercera es que lo permanente del trabajo es el conocimiento, que por su propia naturaleza es relacional. El hombre trabaja y posee con otros, y para otros. Ciertamente que hay un destino universal de los bienes, todo es para todos, pero el modo de lograrlo es con el trabajo y la propiedad de cada uno. Se puede decir del trabajo lo que el poeta español Pedro Salinas pone en boca de un campesino: “entre todos lo sabemos todo”, o lo que es lo mismo “la vida la hacemos más humana entre todos”<sup>63</sup>.

En el contexto decimonónico el salario se acordaba bajo el libre consentimiento entre el empleador y el trabajador sin ningún control del estado. Al no existir un ente regulador “la ideología liberal de la no-intervención estatal impedía o dificultaba cualquier intento de mejora de esta situación”<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 75.

<sup>61</sup> I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 75.

<sup>62</sup> BIO GAIDOLFI, C. M. “La cuestión social desde la Rerum Novarum hasta la Octogésima Adveniens”, *Revista Studium Veritatis*, 12/ 18, (2014) 65-66. Cf. RN 32.

<sup>63</sup> M.A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA, “La teoría Económica en la Rerum Novarum”, *Anuario de la Historia de la Iglesia*, 12 (2003) 68.

<sup>64</sup> G. KRUIP, “Las raíces históricas de la doctrina social católica en la Alemania del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad?”, *Salmanticensis* 38/22 (1991) 198.

Se debe indicar que el libre consentimiento de las partes no hacía por sí al salario justo, porque éste está subordinado a las exigencias del derecho natural, es decir, los principios éticos y jurídicos más universales propios de la condición humana<sup>65</sup>.

Con esta base la encíclica enfrenta la práctica liberal cargada de desequilibrio e injusticias, afirma que el salario para que sea justo debe ser, primero, suficiente para “para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos” (RN 32, 34). Segundo, debe atender a dos condiciones: ser fruto de la libre decisión y obliga a cubrir las necesidades del trabajador, permitiéndole por medio del ahorro poseer bienes<sup>66</sup>. De esta manera se vincula con la propiedad privada y la familia<sup>67</sup>.

A esta se suma el otro derecho del trabajador que es el respeto a su dignidad de ser humano, por eso insta a respetar los días festivos, las condiciones de trabajo, las horas de descanso y las condiciones especiales para el trabajo de niños y de mujeres (RN 30-31).

#### *Asociación de los trabajadores*

La encíclica llamada a la “concordia”, la que se pueden entender como solidaridad entre clases pues “el capital no puede existir sin el trabajo, ni el trabajo sin en capital” (RN 15). De aquí brota una condición necesaria que es el reconocimiento de ambas partes, trabajador y empresario, de los deberes recíprocos.

Más allá de la concordia, se manifiesta sobre la asociación de los trabajadores y propone modelos mixtos. Ya el catolicismo social planteó un modelo mixto entre los trabajadores y los patronos, para evitar la lucha de clases. En esa lógica el texto papal propone el asociacionismo mixto, plantea la asociación de los profesionales, como medio para resolver los conflictos entre el capital y el trabajo, en ello es importante la participación de los patronos y obreros. Se debe indicar que la asociación se concibe como un “derecho concedido al hombre por la ley natural” (RN 35), “es grato encontrarse con que constantemente se están constituyendo asociaciones de este género, de obreros solamente o mixtas de las dos clases; es de desear que crezcan en número y eficiencia” (RN 34).

<sup>65</sup> M. V. ROQUE SÁNCHEZ-MILÁN, “La teología del trabajo en León XIII”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, XXXII/ 4 (1997) 281

<sup>66</sup> I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 79-80.

<sup>67</sup> M. V. ROQUE SÁNCHEZ-MILÁN, “La teología del trabajo...” 281-282.

El papa invitaba a los cristianos a crear asociaciones que se inspiran en los criterios de fe, para hacer contrapeso a asociaciones inspiradas en otros principios que imponían disciplinas que no concordaban con el cristianismo (RN 37). En su estudio Bio Galdolfi anota que León XIII establece una “ley general o perpetua” para que las asociaciones la asuman, él dice:

“que cada miembro consiga, en la medida de lo posible, un aumento de los bienes del cuerpo, del alma y de la familia. Mas, aclara el Papa, es evidente que el fin principal de estas asociaciones es buscar la perfección de la piedad y de las costumbres; de lo contrario degenerarían en ese tipo de asociaciones en las que no cuentan para nada las razones religiosas”<sup>68</sup>.

La RN es considerada como “la carta magna cristiana del trabajo”<sup>69</sup>, pues la recomendación de las asociaciones fue un paso importante, no solo por la variedad institucional que fue apareciendo (como sindicatos, asociaciones, cooperativas, etc.), sino por la influencia en la legislación laboral y como fuente de inspiración cristiana en el tema.

### *Ante las ideologías*

En el contexto de fines del siglo XIX urgía una clara posición ante el liberalismo y el socialismo. Luego de una serie de consultas el papa se manifestó como maestro de la fe. Al liberalismo le hace responsable de la problemática de la clase obrera (RN 1). Se critica fuertemente al liberalismo capitalista muestra las injusticias que provocó, por eso insta al estado a hacerse cargo de todos los ciudadanos, pues debe tutelar a las clases menos protegidas “pues los individuos cuanto más indefensos tanto más necesitan el apoyo y el cuidado de los demás y particularmente de la autoridad pública”<sup>70</sup>.

La encíclica considera al socialismo como el principal enemigo de la Doctrina de la Iglesia y del orden social. Ante la propuesta de la lucha de clases del socialismo la encíclica, por el contrario, concibe la sociedad en términos de armonía y no de conflicto “en la sociedad humana, dichas cla-

<sup>68</sup> C. M. BIO GAIOLFI, “La cuestión social desde la Rerum Novarum hasta la Octogesima Adveniens”, *Revista Studium Veritatis*, 12/ 18 (2014) 66.

<sup>69</sup> C. M. BIO GAIOLFI, “La cuestión social...”, 67.

<sup>70</sup> J. VÉLEZ, “La Rerum Novarum, una Encíclica profética”, *Theologica Xaveriana* 101 (1992) 11.

ses gemelas concuerden armónicamente y se ajustan para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital” (RN 14).

El socialismo que enfrenta no es el postulado por Marx, sino el “socialismo agrario” de Henry George, que negaba el derecho a poseer tierras, pero sí permitía tomar los frutos<sup>71</sup>. La crítica al socialismo tiene tres aspectos: primero, por buscar suprimir la propiedad privada, la encíclica hace un contra argumento y objeta (como se anotó en anteriores párrafos). Segundo, el socialismo es criticado por concebir al hombre como mero ser social, limitando su libertad sin derecho a la propiedad, pues al concebir un estado absorbente se “agotar la socialidad de la persona, suprimiendo los otros grupos intermedios o “subjetividad social”<sup>72</sup>. Y, tercero, se le critica por reducir a las personas a una mera pieza del aparato estatal, por estatalizar los medios de producción<sup>73</sup>.

### *El rol del Estado y de la Iglesia*

La encíclica asigna un nuevo rol al Estado y a la Iglesia. El estado concebido desde las bases liberales reducía al mínimo su rol e influencia política, pues no intervenía en las relaciones ni controles laborales, por estar éste en el ámbito privado; tampoco intervenía en las obras sociales, pues las consideraban competencia de la Iglesia. Ante esto, el catolicismo social, exigía al estado su intervención en la legislación laboral y la tutela de las condiciones de trabajo.

El estado es concebido con capacidad de intervención a nivel económico y en favor de los más débiles<sup>74</sup>. La Encíclica le asigna al estado dos tareas principales: la primera, el deber de garantizar las posesiones privadas con ayuda de las leyes (RN 28); y la segunda, el deber de procurar la “difusión de la propiedad” para que todos los sectores tengan acceso a Ella. Esto implica la obligación de velar que los salarios sean suficientes para el sustento. Así se lograría una distribución equitativa de la riqueza y una mayor abun-

<sup>71</sup> Cf. I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 70.

<sup>72</sup> J. VÉLEZ, “La Rerum Novarum...”, 11.

<sup>73</sup> J. VÉLEZ, “La Rerum Novarum...”, 11.

<sup>74</sup> S. BELARDINELLI, “El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la “Rerum novarum” y en nuestros días”, T. LÓPEZ, *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la “Rerum novarum”: XII simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 68,70.

dancia de productos de la tierra y la vinculación con ella. También indica la encíclica que el estado debe intervenir positivamente para la prosperidad de la sociedad como del individuo (RN 23). El esquema de responsabilidad (RN 26) será la base para el “principio de subsidiariedad” que ingresó como categoría posteriormente en la doctrina social de la Iglesia en la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI en 1931. También le asigna al estado responsabilidades autónomas como la tutela de los derechos (RN 27), la defensa de la propiedad privada (RN 28), la lucha contra las huelgas (RN 29) velar por el bien espiritual y material de los trabajadores y la justicia del contrato y el salario (RN 30-32), y la difusión de la propiedad privada (RN 33). La encíclica busca un equilibrio al concebir el rol del estado, se aleja de la postura liberal, que limitaba su intervención en aspectos sociales; y también se aleja de la postura que concibe al estado que invade todos los ámbitos<sup>75</sup>.

La Iglesia durante el siglo XIX estuvo marginada de la vida político-social, que provocó que tenga menor influencia en el desarrollo de la sociedad, esto considera la encíclica que fue el origen de los males (RN 1, 12, 16, 41). Por eso en la encíclica la Iglesia se presenta, primero como factor que contribuye a la solución de la cuestión social y, segundo, como la instancia que da directrices para el actuar del Estado, los patrones y trabajadores (RN 12). Así la RN asume el diálogo entre la Iglesia y el mundo y la distancia de ella ante los regímenes liberales que conciben un “estado dueño y absoluto y omnipotente”<sup>76</sup>.

A la Iglesia se le asignan diversos roles como el encausar las relaciones sociales y organizar la vida social y el rol de orientar doctrinalmente con un sano realismo sobre la condición humana y las consecuencias del pecado (RN 13). Además, los deberes de dar las orientaciones sobre la vida y las costumbres para la armonía social con el compromiso de todos (RN 14-19); y el deber de tomar acciones en favor de las clases proletarias, la Iglesia reivindica una acción en favor de los necesitados que el estado busca restringirle (RN 20-22). Estos roles y deberes dieron una nueva presencia de la Iglesia en la sociedad.

<sup>75</sup> Cf., I. CAMACHO, *Doctrina social...*, 84-85.

<sup>76</sup> S. BELARDINELLI, “El contexto socio-económico...” 72.

### 3.- El impulso dado por la *Rerum Novarum*

En este apartado se presenta la trascendencia del Papa León XIII y de la encíclica *Rerum Novarum*.

El papa León XIII se distinguió de sus predecesores por tomar una clara posición ante el liberalismo y el socialismo, no solo ante su sistema doctrinal, sino como concepción del mundo, para establecer si tenían coincidencias con los principios cristianos<sup>77</sup>. Destacable es que se hace la crítica a las ideologías desde un destacable realismo<sup>78</sup>. Desde esta posición enfrentó León XIII la problemática social, por un lado, supo recepcionar las doctrinas sobre el tema, que se gestaron en el entorno católico; y por otro, manifestó su compromiso, ya desde su actividad como arzobispo de Perugia con sus cartas pastorales de 1877 y 1788 sobre el problema social; y su corpus doctrinal donde destaca la encíclica RN. De esta manera él convirtió la problemática de la sociedad en suya y en una problemática de interés de la Iglesia, esto provocó que la encíclica no sea una mera defensa de la Iglesia, sino que sea la voz para defender al ser humano en su integridad. El papa “hizo propio lo que estaba maduro” y no tuvo reparo en reconocer posturas que estaba más avanzada a las posiciones católicas<sup>79</sup>.

La encíclica RN salió a la luz, en un contexto hostil a la Iglesia, como ya se mencionó, cuando los estados buscaron eliminar su injerencia y su influencia en la política. Ella es el documento más significativo del magisterio de León XIII, pues representa el inicio de la Doctrina Social de la Iglesia con un horizonte temporal, sus enseñanzas constituyen el punto de partida auténtico de la Doctrina Social contemporánea<sup>80</sup>. Se debe afirmar que por la habilidad política de León XIII se “inauguró una nueva época en la historia de la Iglesia católica, y con un ánimo que, en definitiva, radica en su fe, sentó un comienzo, sin el cual serían inconcebibles sus sucesores en la sede de Pedro”<sup>81</sup>. La Iglesia no solo se reconcilió con la sociedad, sino también volvió a involucrarse en el progreso y desarrollo de la sociedad.

<sup>77</sup> Cf., BELARDINELLI, S., “El contexto socio-económico...”, 68.

<sup>78</sup> M.V. ROQUE SÁNCHEZ-MILÁN, “La teología del trabajo en León XIII”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, Vol. XXXII n. 4 (1997), 281.

<sup>79</sup> Cf. O. V. CÁRCEL, *Historia de la Iglesia...*, 251.

<sup>80</sup> Cf. P. I. ANDRÉ-VINCENT, P. I. “La “doctrina social”: de León XIII a Juan Pablo II”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 15/1 (1983) 158.

<sup>81</sup> H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 8, Herder, Barcelona 1984.

Posteriormente, Juan Pablo II afirmaba en la encíclica *Centesimus annus* de 1991 que “la “*Rerum Novarum*” marcó una fecha de relevante importancia en la historia reciente de la Iglesia”<sup>82</sup> (CA 1). En el tiempo moderno la encíclica papal fue el nuevo formato de intervención pública con carácter universal, que permitirá a la Iglesia pronunciarse con autoridad sobre el desarrollo de la sociedad y sus problemáticas sociopolíticas y económicas que suman al magisterio ordinario de la Iglesia.

Los sucesores de León XIII se manifestaron en casi cada aniversario de la encíclica, tanto para hacer un homenaje, como para exteriorizarse y ampliar sus aplicaciones a las circunstancias de cada momento: en 1931 en los 40 años del aniversario Pío XI publica su encíclica *Quadragesimo Anno*; en 1941, en los 50 años Pío XII en plena guerra mundial dedicó un mensaje en Pentecostés; a los 70 años Juan XXIII escribió la encíclica *Mater et Magistra*; a los 80 años (1971) Pablo VI envía su carta *Octogesima Adveniens*; a los 90 años (1981) Juan Pablo II<sup>83</sup>.

Para finalizar se puede afirmar que la encíclica *Rerum Novarum*, fue un punto de encuentro entre la sociedad y la Iglesia e inauguró un nuevo tiempo, bajo el principio de que la Iglesia avanza en la historia solidaria con el mundo. La encíclica fue el inicio de la evolución del conjunto de enseñanzas, cada principio ético de sus pronunciamientos sumará a un conjunto articulado, que permitirá la continua remodelación de la “enseñanza social”.

## Bibliografía

- ANDRÉ-VINCENT, P. I., “La “doctrina social”: de León XIII a Juan Pablo II”, *Scripta theologica* 15/1 (1983) 157-166.
- APARICIO CABRERA, A., “Historia económica mundial siglos XVII-XIX: Revoluciones burguesas y procesos de industrialización”, *Economía informa*, 378 (2013) 60-73
- AUBERT, R., L.J. ROGIER, *Nueva historia de la Iglesia*, Tomo 5, Cristiandad, Madrid 1977.
- BELARDINELLI, S, “El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la “*Rerum novarum*” y en nuestros días”, en: T. LÓPEZ, *Doctrina social*

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, Paulinas, Santa fe de Bogotá 1993, No. 3.

<sup>83</sup> Cf., Vélez, J., “La *Rerum Novarum*...” 7.

- de la Iglesia y realidad socio-economica en el centenario de la "Rerum novarum": XII simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1991. 67-79.
- BIO GAIDOLFI, C. M. "La cuestión social desde la Rerum Novarum hasta la Octogesima Adveniens", *Revista Studium Veritatis*, 12/ 18, (2014) .57-88.
- CAMACHO, I. *Doctrina social de la Iglesia una aproximación histórica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.
- CÁRCEL, O. V., *Historia de la Iglesia: 3 La Iglesia en la época contemporánea*, Palabra, Madrid 2009.
- CÁRDENAS AYALA, E., "El fin de una era: Pío IX y el Syllabus", *Historia Mexicana* LXV/2 2, (2015) 719-746
- DE LEÓN LÁZARO, G., "La economía entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX", *Anuario jurídico y económico escorialense*, 52 (2019) 359-370.
- FARRELL G., "La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): Causas, tendencias y soluciones", *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 74 (1999) 7-28.
- FRANZEN, A., *Historia de la Iglesia*, Sal terrae, Santander 2009.
- GARCÍA PÉREZ, RAFAEL D. "Iglesia y Revolución: Pío VI ante la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789", M. CARBONELL, O. CRUZ BARNEY (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, III, UNAM, México 2015, 147-171.
- HOYOS, F., *Colección completa de las encíclicas pontificias, 1832-1965*. T. 1, Guadalupe, Buenos Aires 1965,. 199-682.
- JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Tomo 8, Herder, Barcelona 1984.
- JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, Paulinas Santafe de Bogota 1993,
- KORSTANJE, M.E. "La democracia y sus supuestos: una perspectiva comparativa entre los conceptos de democracia procedimental y estructural", *Estudios Sociales: Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 15/30 (2007) 45-78.
- KRUIP, G., "Las raíces históricas de la doctrina social católica en la Alemania del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad?", *Salmanticensis* 38/22 (1991) 193-224.
- LLORCA, B., GARCÍA VILLOSLADA R., *Historia de la Iglesia Católica: en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, T. 4, BAC, Madrid 1953.
- LOBOA, JM, *Historia de la Iglesia Contemporánea*, IV., BAC Minor, Madrid 2002.

- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA, M. A., *La teoría Económica en la Rerum Novarum. Anuario de la Historia de la Iglesia*, Vol 12, Separata. Pamplona 2003, 59-70.
- MARX, K., - ENGELS, F., *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, Otto Meissner, Hamburg 1867.
- PELL, George, "Rerum novarum: Cien años después", *Estudios públicos*, 50 (1993) 177-200.
- PUCHOL SANCHO, Vicente, "Los Estados Pontificios desde la Revolución Francesa a los Pactos de Letrán (1789-1922)", *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 69/134 (2011) 207-227.
- RIDOLFI, M., "El republicanismo en el siglo XIX recorridos y perspectivas de investigación en la Europa meridional", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 25 (2011) 29-63.
- ROQUE SÁNCHEZ-MILÁN, M. V. "La teología del trabajo en León XIII", *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, XXXII/4 (1997), 250-309.
- ROUSSEAU, J.J., *Du contrat social: Ou, principes du droit politique*, Chez Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, Jean-Jacques Rousseau, El manga.: Herder, Barcelona 2013.
- SANGUINETTI, H., "El Congreso de Viena", *Lecciones y Ensayos* 38 (1968) 33-48.
- SANTOS REDONDO, M., "Robert Owen empresario", *Revista empresa y humanismo*, 6/1 (2003) 179-198.
- Vélez, J., "La Rerum Novarum, una Encíclica profética", *Theologica Xaveriana*, 101 (1992), 7-16
- VIEJO XIMÉNEZ, J. M., "Posición jurídica de la Iglesia católica en el orden internacional", *Revista Española de Derecho Canónico*, 62/158 (2005) 145-182.

## VÍA ANTROPOLÓGICA DE ACCESO AL CONOCIMIENTO DE DIOS

### ANTHROPOLOGICAL WAY OF ACCES TO THE KNOWLEDGE OF GOD

**Francisco Javier Aznar Sala<sup>1</sup>**

Universidad Católica de Valencia  
Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0510-0425>

Recibido: 03.02.2022  
Aceptado: 14.03.2022

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.002>

#### Resumen:

La idea de Dios se ha ido debilitando en el imaginario colectivo y cada vez son menos los que la siguen. No cabe duda de que la revelación positiva de lo divino ha quedado únicamente para aquellos que dicen creer, pero tradicionalmente se dieron unas vías de acceso a lo divino que fueron jalonadas desde el quehacer filosófico. El artículo pretende recorrer ese camino desde postulados cosmológicos y antropológicos, con la intención de establecer un puente de diálogo estrictamente racional.

**Palabras clave:** divinidad, conocimiento, cosmología, antropología, amor.

#### Abstract

The idea of God has been weakening in the collective imagination and there are fewer and fewer who follow it. There is no doubt that the positive revelation of the divine has remained only for those who claim to believe, but traditionally there were some paths of access to the divine that were marked out from philosophical work. The article intends to travel that path from cosmological and anthropological postulates, with the intention of establishing a bridge of strictly rational dialogue.

**Keywords:** Divinity, Knowledge, Cosmology, Anthropology, Love.

<sup>1</sup> Es licenciado en teología, licenciado en antropología y licenciado en humanidades, es máster en ciencias del matrimonio y la familia y máster en bioética, y es doctor en innovación y desarrollo (sociología de la religión) por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Actualmente es Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. Correo electrónico: [fjavier.aznar@ucv.es](mailto:fjavier.aznar@ucv.es)

## Introducción

Lo que pretendemos en este artículo es acercarnos a la posibilidad del conocimiento racional de Dios. No lo hacemos desde la revelación, aunque al inicio nos apoyemos en ella, no metodológicamente sino como punto de partida que nos permita entender que la posibilidad de la deidad no es únicamente revelada. El ser humano ha accedido a lo divino de múltiples y diversas formas; no en vano “el objeto específico de la religión es la relación del hombre con un «campo existencial último». Se delimita de las ciencias de la religión y de la filosofía de la religión en que estas no presuponen una actitud de confesión de fe”<sup>2</sup>. Precisamente lo que se busca es que ninguno de los argumentos aquí esgrimidos sea de fe o de autoridad, simplemente pretendemos rastrear qué hay en el ser humano [si es que lo hay] que permita la apertura hacia las cosas últimas desde presupuestos racionales. La segunda parte del artículo tendrá un marcado carácter antropológico, mientras que el primero se desliza por la vía cosmológica.

### 1.- La Biblia y la posibilidad racional de conocer a Dios

Los autores bíblicos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento se preguntaron sobre la posibilidad humana de poder conocer a Dios como Creador y Señor del universo de forma racional. En este sentido la Sagrada Escritura presenta dos posibles caminos de acceso al conocimiento de Dios. Por un lado, Dios da testimonio de Sí mismo en la realidad creada (vía cosmológica) y en ese ser concreto y original que es el hombre (vía antropológica). Por otro lado, ese mismo Dios ha dado testimonio de Sí mismo entrando en la historia humana, a modo de autorrevelación histórica de lo divino. Se trata de dos formas distintas y complementarias, no necesariamente antagónicas. Este hecho tiene su importancia en el marco bíblico, pues “el pueblo de Israel no se ha enfrentado con el problema de Dios desde la metafísica o a partir de verdades abstractas, sino desde los acontecimientos históricos”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> J.L. NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, BAC, Madrid 2015, 9.

<sup>3</sup> M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 27.

No obstante, la autorrevelación de Dios es cualitativamente distinta a la revelación natural, dado que el Dios creador ha querido dar testimonio de Sí mismo al manifestarse a través de acontecimientos históricos. En este sentido “es determinante para la teología del Éxodo: los credos, que hablan de esa acción salvadora de Dios”<sup>4</sup>. Pero nuestra línea de investigación, en cambio, se va centrar en el testimonio universal de la realidad creada y abierta a todos. Ese camino lo puede recorrer todo el mundo, creyentes y no-creyentes, y resulta factible para establecer un diálogo oportuno en ambas orillas.

La Sagrada Escritura en los libros poéticos y sapienciales defiende que es posible poseer cierto conocimiento válido de Dios a través de la revelación natural. Dos pasajes bíblicos son muy claros en este sentido tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el libro de los salmos el autor bíblico afirma que el mismo universo da testimonio de su creador y de la grandeza y gloria de Este: “El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos, el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se lo susurra. Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje”<sup>5</sup>.

Las palabras descritas por el salmista -en boca del rey David- “los cielos proclaman y pregonan” (Sal 19, 1), significan algo más que “decir”: se trata de “decir algo...”, pero de modo que resuena como un “canto o voz en grito” y Dios, en cierto modo, se transluce a través de la obra creada. El Cosmos entero dice algo distinto de él y que significa que es obra de Dios lo que en él se manifiesta. Por tanto, el Cosmos no es Dios, sino que es obra de Alguien distinto de él. Todo ello “resuena” con un lenguaje misterioso: “a toda la tierra alcanza su pregón”, a modo de susurro, como una voz que se escucha, pero no materialmente y que, a la vez, transmite un mensaje que llega al hombre. El Cosmos posee un carácter de signo que remite más allá de sí mismo.

En este sentido san Juan de la Cruz hablaba de «mística callada del universo»<sup>6</sup>, al decir del cosmos que remitía a Alguien que estaba más allá

4 M. PONCE, *El misterio...*, 27

5 Salm 19, 1-5.

6 J.A. VALENTE; J. LARA, *Hermenéutica y mística de San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid 1995:120.

de sí mismo. Señalaba el místico español que todo el universo era obra del Creador y que la gloria de Dios se transparentaba a través del conjunto de la obra creada. No olvidemos que san Juan de la Cruz (1542-1591), alcanzó las cuotas más altas de la experiencia mística cristiana en todo el arco de su obra. No en vano, el conocido teólogo helvético Hans Urs von Balthasar (1905-1988), le elogia en su recorrido literario por la belleza del mundo como analogía para descubrir a Dios diciendo de él que: “la belleza es para Juan una obsesión; es para él una meta, pero también es un camino”<sup>7</sup>.

El libro de la Sabiduría lo plantea de forma más sistemática, pues está escrito por un judío que vive en un ambiente de cultura helena, lejos de la tradición bíblica y se plantea la situación de la creencia desde presupuestos propios del mundo pagano y en convivencia con ellos. El autor discute con los sabios y entendidos de este mundo y les inquiere sobre la posibilidad de que conozcan por medio de la razón natural al Hacedor de todas las cosas. Pretende decirles que no caigan en el error de adorar las cosas como si fueran deidades sin haber sabido dar el paso desde la analogía de las cosas creadas al Creador:

“Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido de capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuanto les aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía de su creador. Con todo, estos merecen un reproche menor, pues a lo mejor andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar. Dan vueltas a sus obras, las investigan y quedan seducidos por su apariencia, porque es hermoso lo que ven. Pero ni siquiera estos son excusables, porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor?”<sup>8</sup>.

El autor del libro de la Sabiduría desarrolla su tesis en tres grandes puntos que ahora describiremos de forma pormenorizada.

<sup>7</sup> H. U. BALTHASAR, *Gloria I. Encuentro*, Madrid 2007, 160.

<sup>8</sup> Sab 13,1-9.

La afirmación de que los sabios y filósofos del mundo pagano podían conocer a Dios a través del mundo y que desde lo visible pudieron conocer a Aquel que era el artífice y creador del Cosmos. Se fija en algunos elementos del mismo como su belleza, poder, etc.... El mismo concepto de belleza era de extraordinaria importancia para el mundo griego. No olvidemos que el arte heleno fue deslumbrante por su equilibrio y armonía. Por ello se insta a que desde la admiración por la belleza de la obra creada se pueda llegar al conocimiento de su autor.

Además, el autor bíblico añade un concepto en su exposición de gran repercusión para la filosofía pagana como es el de la «analogía». El Cosmos desde todos sus aspectos refleja o trasluce una cierta semejanza con las propiedades de Dios, no univocidad, pero sí semejanza; es decir, una belleza remite a otra más grande en forma de cascada.

En el texto que ahora analizamos se constata que la posibilidad real de conocer al creador de las cosas a través de ellas, pero señala que tal hecho se ha frustrado y malogrado al quedarse con la admiración del mundo y no remitirse a Otro. Denuncia con sus palabras que no se ha llegado a Dios sino más bien a una deformación de su imagen. En lugar de captar su omnipotencia y majestad se quedaron en las cosas del mundo y las divinizaron en lugar de trascenderlas. Con lo cual la imagen de Dios quedó deformada y su trascendencia anulada. De alguna manera el autor, que algunos señalan que pudiera ser el rey Salomón, lamenta que se frustrara el camino natural de acceso a Dios. El hecho de que la divinidad fuera algo totalmente distinto del mundo creado no fue captado por los sabios de este mundo.

## **2.- Conocimiento natural de Dios en el Nuevo Testamento: Cartas Paulinas**

La idea que hemos encontrado a lo largo de los textos veterotestamentarios es recogida por san Pablo en el Nuevo Testamento. No olvidemos que su tarea evangelizadora se dirige a los gentiles y a todo el arco del mundo pagano conocido en el Mediterráneo. En el capítulo I de la Carta a los Romanos retoma la idea del conocimiento natural de Dios que ya apareciera en el A.T. pero con la salvedad de que entre los interlocutores naturales de Pablo y su mensaje hay una diferencia de aquello que se afirmaba en el A.T. El libro de la Sabiduría nos presenta un diálogo con gente culta, mientras

que el auditorio de Pablo es dispar, culto y lego. Pablo es más duro en la exposición de sus razones con el mundo pagano, pues señala que “con su injusticia” han oprimido la verdad y tal hecho les hace “inexcusables ante Dios”. Recordemos el texto paulino que resulta verdaderamente esclarecedor para poder después ahondar en sus contenidos:

“La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que tienen la verdad prisionera en la injusticia. Porque lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles” (Rom 1, 18-23).

La tesis paulina es que Dios da realmente testimonio de Sí mismo en la obra creada y en base a ello todo hombre y mujer deberían haber sido capaces de alcanzar un cierto conocimiento de la existencia divina como de una realidad eterna y distinta del orden creado. Por ello señala categóricamente que “habiéndolo conocido como Dios, no le glorificaron como tal” (Rm 1, 21). De este modo hallamos en la lectura paulina, en referencia al mundo pagano, un incipiente y espontáneo conocimiento de Dios que forma parte de la realidad creada pero que se presenta como reproche y no como puente de diálogo.

Por esto mismo señala el apóstol de los gentiles que esa posibilidad se frustró y malogró. La pregunta inmediata que se deriva de este análisis es qué ocurrió para que esta posibilidad fracasara. En el *libro de la Sabiduría* se indica que se dejaron seducir por cosas que no son Dios, pero San Pablo emplea la idea que “el mundo pagano aprisionó la verdad con la injusticia” (Cfr. Rm 1, 16), imagen mucho más cargada que la anterior y que contiene cierta condena. Esta idea implica una actitud moral que se separa del *libro de la Sabiduría* y es que –según –San Pablo– reprimieron con mala voluntad la verdad de Dios, por lo que no han dejado que la esta verdad saliese a la luz y se haya deformado posteriormente.

El texto epistolar formula esa “represión de la verdad” mediante el concepto de “indocilidad a la verdad” y, les acusa, de no dejarse guiar por ella.

Lo que a Pablo le interesa subrayar es la “culpabilidad” aunque entiende que, en ocasiones, la ignorancia pueda ser invencible, pero en ningún caso elude la carga de responsabilidad personal en la posible apertura o en el posible rechazo a Dios. Por eso señala que “son inexcusables” y que “han deformado con su actitud la verdad de las cosas” (Cfr. Rom 1,20-22). Ese alejamiento de lo divino ha tenido para el apóstol una derivación antropológica dado que deformar la realidad de Dios es a la vez deformar la realidad humana dado que Dios es la medida de todo hombre.

En el capítulo II de la *Carta a los Romanos* alude a la conciencia del ser humano; es decir, a una vía antropológica que se abre además de la primera vía cosmológica. Es por tanto en la conciencia moral de todo ser humano donde Dios se manifiesta de manera elocuente:

“En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley. Esos tales muestran que tienen escrita en sus corazones la exigencia de la ley; contando con el testimonio de su conciencia y con sus razonamientos internos contrapuestos, unas veces de condena y otras de alabanza”<sup>9</sup>.

No poseen los gentiles la ley mosaica propia de la revelación judeocristiana otorgada en el monte Sinaí, pero en esencia todo ser humano debe ajustarse a una ley natural que está grabada a fuego en el corazón. Se trata de una ley de carácter imperativo, que desarrollará magistralmente Immanuel Kant en el siglo XVIII, y que unas veces aprueba un comportamiento y otras lo denuncia, de modo que también posee sus raíces más allá de la autonomía humana. En este sentido, el filósofo francés Merleau-Ponty (1908-1961), considerará la filosofía como “una actitud admirativa ante el mundo [...] pues el hombre y el mundo solamente son pensables si se toma en serio la facticidad que les es inherente”<sup>10</sup>.

### 3.- El conocimiento natural de Dios en la tradición cristiana

La tradición cristiana siempre ha defendido que el ser humano partiendo del mundo o de la propia conciencia podía llegar al conocimiento natural de Dios. No en vano en el siglo XIX esto se definió como verdad

<sup>9</sup> Rm 2, 14-15.

<sup>10</sup> J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 114.

dogmática frente a cualquier tipo de planteamiento fideista. Los postulados fideistas consideraban que la existencia de Dios únicamente podía ser conocida por revelación y no por la vía de la razón. De este modo se había extendido la idea de cierto escepticismo sobre las posibilidades del conocimiento natural de las realidades invisibles. En el fondo se escondía cierto gnosticismo donde la realidad de Dios no podía ser conocida por la razón humana al estar ésta quebrada por el pecado original.

Por ello la Iglesia quiso defender y salvaguardar la capacidad humana para buscar la verdad frente a cualquier planteamiento que negara tal posibilidad. Además, como señalamos líneas arriba, esto era factible desde la apoyatura en la Sagrada Escritura, como vemos también en una de las cartas paulinas que refrenda esta misma posibilidad: “Pues los invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de sus obras” (Rom 1, 20). Por lo tanto, no era inaccesible llegar a Dios para la razón humana, sino que se presentaba como una posibilidad innata desde el mundo y la conciencia.

El mismo Concilio Vaticano II lo indicó de forma clara en uno de sus principales documentos como fuera la *Gaudium et spes*, donde la posibilidad real de que desde la razón fuera posible llegar a Dios quedaba refrendada:

“la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible”<sup>11</sup>.

La estructura mental del ser humano posee este poder inherente de conocimiento de lo divino. No obstante, siempre se deja claro que la Revelación positiva de Dios en la historia humana permite que aquellas cosas que son accesibles a la razón humana sean entonces conocidas con certeza y sin mezcla de error.

La posibilidad primera de acceder a Dios por medio de la razón desde la vía cosmológica, será potenciada por la Revelación sobrenatural que se produjo dentro del marco judeocristiano, pues no siempre se llega de forma clara y sin mezcla de error al conocimiento de Dios. De forma que lo que

<sup>11</sup>GS. 15.

impulsa o se intuye desde la vía cosmológica lo aclara la revelación sobrenatural. Por esto mismo la Iglesia en su Magisterio siempre ha defendido la dignidad y grandeza humana frente a cualquier atisbo de fideísmo o de gnosticismo. No en vano condena en su magisterio que: “el fideísmo es el error de aquellos que quieren retirar de la fe todo apoyo racional”<sup>12</sup>.

Por lo que le es posible a todo ser humano descubrir el sentido último de su existencia sin necesidad del auxilio de la fe.

El fideísmo se extendió a partir del siglo XIX como reacción a los excesos del racionalismo, pero la Iglesia vio la necesidad de frenar este movimiento ondulante y situar las cosas en su justo equilibrio: “El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; de ahí que no puede ser alegada contra un ateo para probar la existencia de Dios”<sup>13</sup>. Es más, se postula la necesidad del razonamiento en el diálogo con el mundo no creyente sin tener que recurrir al argumento de autoridad: “No tenemos derecho a exigir de un incrédulo que admita la resurrección de nuestro divino Salvador, antes de haberle propuesto argumentos ciertos; y estos argumentos se deducen de la misma tradición por razonamiento”<sup>14</sup>. Y más adelante señala que el pecado original no debilitó tanto la razón humana que le fuera imposible llegar a Dios en respuesta a la teología protestante: “Aunque la razón quedó debilitada y oscurecida por el pecado original, quedó sin embargo en ella bastante claridad y fuerza para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha a los judíos por Moisés y a los cristianos por nuestro adorable Hombre-Dios”<sup>15</sup>. En este sentido es conveniente releer la encíclica de san Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998) donde la tesis que se defiende es la conveniente armonía entre la fe y la razón, como “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> L. BOUYER, *Diccionario de Teología*, Barcelona: Herder, Bouyer 1972: 283.

<sup>13</sup> H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2017, n. 2751.

<sup>14</sup> H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El magisterio...*, 2754.

<sup>15</sup> H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *El magisterio ...*, 2756.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio. Carta encíclica del sumo pontífice Juan Pablo II*, Ediciones Paulinas, 1998 Madrid, n. 1.

#### 4. La vía antropológica del conocimiento divino

Tradicionalmente se han señalado dos vías o caminos para acceder al conocimiento de lo divino. Estos itinerarios, que ya han sido señalados y que resultan clásicos, son el de la vía cosmológica que ha predominado en el mundo antiguo y en todo el arco de la Edad Media y la vía antropológica. En tal sentido no podemos dejar de mencionar a san Anselmo de Canterbury y, muy especialmente, a santo Tomás de Aquino en el Medievo en sus famosas vías para acceder al conocimiento de Dios. Pero estas figuras, que son de tan enorme calado, merecen un artículo aparte<sup>17</sup>. A ello ayudó que el hombre antiguo y medieval estuviera muy cerca de la naturaleza y desde ella percibieran la irradiación de Dios a modo de teofanía divina. Como sabemos a partir del siglo XVII se da un viraje notable, conocido como «giro antropológico» e iniciado por el pensador francés René Descartes (1596-1650). Desde su método se pasa de la naturaleza y del cosmos al interior del hombre como centro. La realidad exterior al hombre es compleja y se pone en duda y únicamente se afirma como certeza indubitable el pensamiento. Este hecho tendrá una enorme repercusión en los caminos de acceso a lo divino, pues los problematiza y desde el mismo movimiento nominalista, con Guillermo de Occam (s. XIV), esta vía queda como cercenada<sup>18</sup>.

Nosotros ahora transitaremos la ruta antropológica como señala el Catecismo de la Iglesia católica al indicar que “El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar”<sup>19</sup> (CIC, 27). Idea que ya fuera resaltada inicialmente por la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1962-1965):

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador» (GS 19,1).

<sup>17</sup> Cfr. J. AZNAR, “El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media: De Santo Tomás de Aquino al Nominalismo”, *Revista Albertus Magnus*, 11(1) 2020, 1-21.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 27, en: [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s1c1\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c1_sp.html), citado 20 febrero 2020.

## 5.- La singularidad de lo humano para llegar al dios de la filosofía

Decimos que a Dios también se le puede descubrir desde la problemática del propio ser del hombre y a ello vamos desde diversas perspectivas. La vía antropológica arrastra consigo también al Cosmos dado que el ser humano es la cumbre de la evolución y la razón propia del universo: “a partir de la materia y sin contar con acción ni plan superior de ningún tipo; entonces, el origen de la racionalidad y la libertad humanas serían auténticos *milagros* que no podemos explicar”<sup>20</sup>. A este hecho algunos científicos lo denominan «principio antrópico fuerte»<sup>21</sup>, al indicar que todo el complejo universo “parece” diseñado para que aparezca la vida y dentro de ella la razón última del ser humano. Entonces de forma inmediata la pregunta que surge al contemplar el universo es clara: “¿por qué no surgió el caos cuando, desde el punto de vista estadístico, tenía infinitamente más posibilidades de surgir?”<sup>22</sup>.

Las antropologías –aunque sean ateas, a menos que sean de carácter materialista- suelen reconocer la paradoja y contradicción del ser humano. Por una parte la apertura ilimitada y el dinamismo interior que le impulsan más allá de sí mismo como un anhelo que no se sacia fácilmente: “parece que la persona humana es siempre algo más que las relaciones con las personas y las cosas”<sup>23</sup>. Idea que se hace mucho más explícita desde la teología católica en referencia a la imagen que de Dios el hombre lleva inscrita en su ser: “El hombre, que ha sido creado por Dios, es llamado por Él a la santidad, es decir, a establecer una plena comunión de vida, de modo que el tema de la imagen no se traduce en un concepto estático sino que establece un proceso dinámico y abarca todos los estadios de la vida del hombre y de la colectividad humana”<sup>24</sup>. Así pues, “a partir de la captación de lo real en cuanto real es como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, verdad, bondad, belleza, persona y vida no tiene nada de materiales”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Navarra 2011, 85.

<sup>21</sup> Cf. A. UDÍAS VALLINA, *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010, 50.

<sup>22</sup> J.A. SAYÉS, *Razones para creer*, Paulinas, Madrid 1992, 35.

<sup>23</sup> J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2008, 309.

<sup>24</sup> M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 225.

<sup>25</sup> J.A. SAYÉS, *Razones para creer*, Paulinas, Madrid 1992, 39.

El análisis de la existencia humana constata esta paradoja del ser humano que vive atravesado por una doble experiencia que a la vez le es constitutiva. Descubre en sí una aspiración ilimitada hacia la búsqueda de una felicidad plena y definitiva, por lo que alberga dentro de sí un anhelo sin fondo y, a la vez, experimenta su contingencia y fragilidad como límite. El mismo filósofo francés Blas Pascal (1623-1662), entendía que la realidad del hombre superaba infinitamente al propio hombre en su peregrinar, pues la finitud como horizonte quedaba desbordada por el deseo de plenitud infinita que iba descubriendo en su caminar<sup>26</sup>.

Nadie como Maurice Blondel (1861-1949), en su libro *La Acción* (1983), supo definir esta vivencia tan singular al distinguir en el hombre dos tipos de voluntades o anhelos. Por un lado, descubre en él la “voluntad que quiere” (en francés, *volonté voulante*), que consiste en la “inclinación fundamental que determina necesariamente la aspiración, la inquietud, el impulso humano hacia el fin supremo” (1983: 1218-1219), a modo de un horizonte de felicidad que no se alcanza jamás. En otro orden inverso descubre la “voluntad querida” (en francés, *volonté voulue*), donde aparecen una sucesión de “fines parciales que se nos ofrecen como modos para alcanzar nuestro destino” (1983: 1218-1219); es decir, metas parciales que nos proveen de una felicidad efímera. Aborda la realidad humana desde la acción donde la misma vida es un ejercicio que implica necesariamente a la inteligencia. Se constata el desajuste entre ambas voluntades donde un tipo de búsqueda sigue posponiendo la felicidad a una búsqueda ulterior, pero que en el fondo esconde un objetivo profundo del que no somos plenamente conscientes y que es origen de la inquietud interior.

De este modo el ser humano, hombre y mujer, se presentan como aquellos que manifiestan una desproporción entre lo que consiguen en sus vidas y lo que desean en el fondo de su ser más íntimo. Esas experiencias existenciales no son accesorias ni casuales, sino que nos definen antropológicamente. Lo dirá san Agustín en aquella célebre frase de *Las Confesiones* que sintetizó en el siglo IV perfectamente lo que dirá Blondel siglos más tarde, eso sí, éste sin hablar de Dios como sí hiciera el obispo de Hipona: “Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que

<sup>26</sup> Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, Tecnos, Madrid 2018.

descanse en Vos”<sup>27</sup>. El doctor de la gracia señala la permanente inquietud de un corazón humano que no logra hallar el auténtico descanso debido a una vocación innata que le impulsa a una plenitud más alta.

El ser humano considerado de forma íntegra no es una isla en sí mismo, sino que es un ser abierto al “otro”, es un ser interpersonal, de modo que “el otro” me es necesario para que yo logre la riqueza humana que a la vez me confiere identidad. Esta idea la ha subrayado perfectamente el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, al señalar esa aspiración ilimitada y binaria del “ser” y del “amar”, de modo que “ser es amar” y el “ser se alcanza como vocación cuando se convierte en amar”. Se trata de una aspiración a un encuentro interpersonal del amor hacia la plenitud de lo humano<sup>28</sup>. Esa aspiración es una experiencia original que responde a ese horizonte ilimitado de sentido que nos presentara el filósofo Blondel y que quedaba abierto o postergado a la infinitud. Se trata de una orientación hacia el amor como totalidad del ser. La experiencia de la finitud queda definida por von Balthasar como «desengaño fundamental» dado que ninguna experiencia concreta colma la vocación al amor al que nos sentimos llamados<sup>29</sup>. Lo contrario es «ensimismamiento y narcicismo» que son vistas como «enfermedad» en la filosofía contemporánea<sup>30</sup>. Por esta razón don Miguel de Unamuno (1864-1936), no duda en considerar al hombre como “animal enfermo”, haciendo suya una idea pesimista de la antropología que posteriormente encontrará incluso una expresión más o menos científica:

Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad [...] ¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma que va presa; y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa<sup>31</sup>.

La experiencia del amor humano es bella y agradable, pero no parece colmar la amplitud y grandeza a la que el ser humano se siente vocaciona-

<sup>27</sup> AGUSTÍN, SAN, *Confesiones*, Azahara, Madrid 1964, 9.

<sup>28</sup> Cf. H. U. BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011, 132

<sup>29</sup> Cf. H. U. BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe...*, 140.

<sup>30</sup> Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

<sup>31</sup> M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, Alianza, Madrid 1986, 34.

do. Resaltemos que el mismo Unamuno “nos dijo que la vida era tragedia y que querer ocultar esta verdad era hipocresía; y arremetió contra las doctrinas apaciguadoras y contra el positivismo superficial reinante que prescribía cerrar los ojos ante los únicos y verdaderos problemas”<sup>32</sup>.

El propio Karl Rhaner (1904-1984), filósofo y teólogo alemán del siglo XX, entendió la naturaleza humana como abierta a la trascendencia. Ese horizonte infinito le permitía al ser humano captar y medir la contingencia de aquello que vivía en su cotidianeidad. De hecho, al afrontar la experiencia de la finitud señaló que “esta afirmación de fe no excluye todo perfeccionamiento del hombre después de la muerte”<sup>33</sup>. Por todo lo cual se puede decir -como posibilidad- que la decisión del hombre por Dios está fundada y es razonable, no es extraña a su constitución y estructura de pensamiento dialógico. No olvidemos que todo lo que venimos señalando, más que del argumento de la autoridad de la fe, pretendemos “que aquel que intente avanzar por los caminos del pensamiento sobre la realidad de Dios, ha de convocar en su ayuda a testigos del mundo de las religiones y a pensadores de la condición humana”<sup>34</sup>.

## 6.- Posible apertura a Dios

La disyuntiva de abrirse [o no] al misterio insondable de Dios no es un itinerario absurdo. Ese deseo de felicidad que el hombre lleva dentro de sí y, al tiempo, la imposibilidad de colmarlo, desaparece si descubre se es creado por Dios y que en Él está su meta. En este sentido, desde la filosofía de la religión, se abre un camino que emerge e ilumina -como condición de posibilidad- aquello que constitutivamente somos. San Pablo, en un elocuente diálogo con las escuelas filosóficas de Atenas, puesto en pie en el Areópago y desde presupuestos racionales, presentaba a la divinidad como aquella en la que “vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28).

El pensador francés Jean Paul Sartre (1905-1980), desde presupuestos netamente existencialistas, negaba ontológicamente la existencia de lo divino, pero reconocía a la vez que existe este anhelo de búsqueda y de verdad

<sup>32</sup> J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 91.

<sup>33</sup> K. RHANER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969, 29.

<sup>34</sup> J. VIDAL, *Encarnación y cruz*, Edicep, Valencia 2003, 171.

que se torna en «angustia»<sup>35</sup>. Lo dejó claro en una de sus últimas entrevistas al indicar lo siguiente en referencia a la idea anterior: “Pienso que la esperanza forma parte del hombre; la acción humana es trascendente, es decir, apunta siempre a un objeto futuro a partir del presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla; pone su meta, su realización, en el futuro, y en el modo de obrar está la esperanza; es decir, el hecho mismo de proponerse una meta como algo que debe alcanzarse” (Sartre, 1980).

La apertura a Dios, digámoslo así, se presenta como razonable, pero requiere del auxilio de la libertad y de la voluntad. Como también es razonable a la vez negar esta posibilidad por múltiples y diversas causas. No en vano, la experiencia del mal en el mundo ha sido una de las principales causas de increencia de la que se han hecho eco numerosos pensadores en el siglo XX como Albert Camus<sup>36</sup>. Esta idea es tratada ampliamente por Leibniz en su Teodicea al señalar que: “aunque Dios no concurriera en las acciones más que con un concurso general, o incluso nada en absoluto, por lo menos a las malas, se dirá que basta para imputárselas y hacerlo causa moral de ellas el que nada sucede sin su permiso”<sup>37</sup>.

Es cierto que el conocimiento matemático-empírico se impone por la autoridad de su claridad, pero estas verdades afectan sectorialmente al hombre y no a su existir. En cambio, el conocimiento de la divinidad y del ser mismo ser del hombre afecta a una dimensión integral y no periférica. Es tal la implicación de estas realidades que nos impelen a dar una respuesta en un sentido o en otro. De modo que –siguiendo al propio Unamuno– diremos que: “la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas o volitivas, ni nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contradicción. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad de la verdad racional?”<sup>38</sup>.

No obstante, es lícito hacernos a estas alturas la pregunta sobre a qué Dios llegamos por estas sendas que hemos transitado. Ciertamente llegamos a una idea de Dios cuyo rostro concreto ignoramos, queda para nues-

<sup>35</sup> Cfr. J.P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayos de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1996.

<sup>36</sup> Cf. A. CAMUS, *La peste*, Edhasa, Barcelona 2002.

<sup>37</sup> G-W . LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen el mal*, Sígueme, Salamanca 2013, 97.

<sup>38</sup> Cf. M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, Alianza, Madrid 1986, 110.

tra razón como un misterio oculto, insondable e infinito. De modo que ignoramos su designio sobre nosotros y desconocemos su rostro, su historia y su figura. Queda como una referencia impersonal. Esta deidad deja sin solucionar las situaciones concretas y deja enteros todos nuestros problemas. De modo que Karl Rhaner concluirá que “este Dios sigue siendo una incógnita”. Hablamos del Dios de la filosofía, otra cosa es el Dios de la revelación, pero el teólogo alemán afirma que incluso un Dios revelado no deja de ser un misterio insondable que no deja domeñar:

Mediante esa autocomunicación no se suprime o niega lo dicho antes sobre la presencia de Dios como el misterio absoluto y esencialmente inabarcable. También en la gracia y en la inmediata visión divina, Dios sigue siendo Dios, es decir, la medida primera y última que con nada puede medirse; sigue siendo aquel misterio que es lo único inteligible por sí mismo; el hacia dónde de la acción suprema del hombre, el hacia dónde que posibilita y sustenta por sí mismo esta acción; Dios sigue siendo el santo, que sólo es accesible realmente en la adoración; Dios permanece el absolutamente innominado e inefable, el cual nunca puede comprenderse, ni siquiera por su propia comunicación en la gracia y en la visión inmediata; sigue siendo el no sujeto al hombre, el que nunca puede enmarcarse en un sistema humano de coordenadas del conocimiento y de la libertad<sup>39</sup>.

## 7.- Conclusiones

El conocimiento racional de las realidades últimas, entre las que se encuentra lo divino, ha sido explorado desde distintas disciplinas a lo largo de los siglos y se ha llegado tradicionalmente a conclusiones interesantes. No es necesaria la fe para recorrer un itinerario que es posible para creyentes de todas las religiones y no creyentes. Aunque, a priori, la revelación bíblica se presenta como un argumento de autoridad e incontestable para aquellos que lo sigan, la Biblia en el A.T. y en el N.T. mantiene una posición abierta a la posibilidad racional por medio de la vía cosmológica. El libro de la *Sabiduría* explora tal posibilidad y concluye que Dios da testimonio de Sí desde la realidad creada. Recordemos que el pueblo hebreo no es ni mucho

<sup>39</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1972, 151.

menos dado a la tradición metafísica, sino a la experiencia de Dios desde acontecimientos históricos.

Los libros poéticos y sapienciales defienden, en cambio, tal posibilidad desde la razón natural y los salmos expresan este hecho con un lenguaje cargado de fuerza gráfica. El libro de la *Sabiduría* es más sistemático dado que está escrito por un judío que vive en medio de una cultura pagana. Pretende decir que las cosas del mundo no son divinas pero que remiten a la divinidad. Los mismos conceptos filosóficos de «belleza y de analogía» se presentan como un claro intento de diálogo con la filosofía griega, pues se trata de dos términos de indudable carga filosófica. No obstante, en el texto bíblico se denuncia que los hombres se han quedado con las cosas y no con el Ser que las ha creado, deformando así la imagen de lo divino por medio de toda forma de animales terrestres y cuadrúpedos.

En el N.T. san Pablo recoge esta tradición veterotestamentaria y reprocha a los gentiles que no reconozcan al Dios de las cosas. Por ello les tacha de “inexcusables” en una actitud de reproche que no aparece en el A.T. Pablo, además, señala que ha sido la “mala voluntad” la que impide el acceso a la fe e introduce una culpa de tipo moral atribuida a la increencia. Lo que sí que hace san Pablo es dar comienzo a la vía antropológica del conocimiento de Dios, pues en la epístola a los *Romanos* señala el interior de la conciencia humana como lugar donde todo ser humano descubre una ley inscrita en el fondo de su corazón. Esta ley, que para los judíos está en sintonía con la ley divina, es para los gentiles una voz interior de que ilumina el corazón de los hombres y, por ello, es testimonio de Dios.

La vía antropológica iniciada por los textos paulinos señala la problemática del ser humano y de su deseo de anhelo y felicidad plenos. Este itinerario racional será después explorado por grandes pensadores como san Agustín, Blas Pascal, Maurice Blondel y otros. Lo que descubren en lo más íntimo del ser humano es un desajuste entre los que consigue y lo que anhela como sentido último de su ser. El ser humano parece conseguir objetivos o metas, pero siempre se posponen a una felicidad ulterior que nunca se sacia y así sucesivamente. Esta idea la completarán los grandes filósofos y teólogos centroeuropeos como son von Balthasar y Karl Rhaner. Desde su pensamiento concluyen que existe una aspiración última en todo hombre y mujer que se concreta en la relación interpersonal con otros. Además, aparece un horizonte ilimitado que da paso a la vivencia de «desengaño

fundamental» que solo se sacia en una vocación eterna al amor. La misma idea la retoma don Miguel de Unamuno al definir al hombre como «animal enfermo» como ser insatisfecho por naturaleza.

De todo lo dicho se puede concluir que la idea de Dios es razonable y existen apoyaturas en la cosmología y en la antropología que remiten a una que está más allá de la inmanencia. No obstante, existen las mismas razones para libremente no abrirse a este misterio, pues la presencia del mal en el mundo es vista como un argumento ad hoc que niega tal posibilidad. Es bueno que la ciencia positiva dé cabida a la metafísica que engloba la peculiaridad de lo humano y que no puede ser estudiado desde otra perspectiva.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, San, *Confesiones*, Azahara, Madrid 1964.
- ARTIGAS, M., *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Navarra 2011.
- AZNAR-SALA, J., El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media: De Santo Tomás de Aquino al Nominalismo. *Revista Albertus Magnus*, 11-1 (2020), 1-21.
- BALTHASAR, H. U., *Gloria I*, Encuentro, Madrid 2007.
- Balthasar, H. U., *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011.
- BLONDEL, M., *L'Action*, Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique, PUF, Paris 1993; Traducción española; *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, traducida por César Izquierdo, BAC, Madrid 1996.
- BOUYER, L., *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona 1972.
- CAMUS, A., *La peste*, Edhasa, Barcelona 2002.
- DENZIGER, H., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2017.
- JUAN PABLO II, *Fides et Ratio, Carta encíclica del sumo pontífice Juan Pablo II*, Ediciones Paulinas, Madrid 1998.
- GARRIDO, J., *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005.
- Gaudium et Spes, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*. Ediciones Paulinas, Madrid 1965.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2008.
- LEIBNIZ, G-W., *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen el mal*, Sígueme, Salamanca 2013.

- NOGALES, J.L., *Aproximación a una teología de las religiones*, BAC, Madrid 2015.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Investigaciones psicológicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Tecnos, Madrid 2018.
- PONCE, M., *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1972.
- RHANER, K., *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969.
- Sagrada Biblia (2014). Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española. Madrid: BAC.
- SARTRE, J.P., “Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia”, en: [https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006_850215.html), citado 15 diciembre 2021
- SARTRE, J.P., *El ser y la nada. Ensayos de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1996.
- SAYÉS, J.A., *Razones para creer*, Paulinas, Madrid 1992.
- UDÍAS VALLINA, A., *Ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2010.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico*, Alianza, Madrid 1986.
- VALENTE, J.A.; LARA J., *Hermenéutica y mística de San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid 1995.
- VIDAL, J., *Encarnación y cruz*, Edicep, Valencia 2003.



**LA IMPORTANCIA DE LA CONCEPCIÓN DE LA NUEVA  
TEOLOGÍA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ Y SUS  
IMPLICANCIAS EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN EL  
“DOCUMENTO DE MEDELLÍN”**

THE IMPORTANCE OF THE CONCEPTION OF THE NEW POLITICAL  
THEOLOGY OF JOHANN BAPTIST METZ AND ITS IMPLICATIONS  
IN THE SECOND VATICAN COUNCIL AND IN “THE DOCUMENT OF  
MEDELLÍN”

**Yenni Andrea Quinchía Castañeda<sup>1</sup>**  
Universidad Federal de Ouro Preto, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-6064-532>

Recibido:10.12.2020  
Aceptado: 10.10.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.003>

**Resumen**

El sentido del sufrimiento en su relación con una cultura de la memoria y una historia de esperanza atraviesan la visión escatológica propia del cristianismo, que parte por fundar una justicia ilimitada y que alcanza tanto los sufrimientos del presente como los del pasado. El sufrimiento y la pasión en sentido cristiano, presentes en dicha escatología, actualizan el problema de la teodicea en la doctrina judeo-cristiana, central en las discusiones planteadas en el Concilio Vaticano II y retomadas en la nueva concepción pastoral de la iglesia, siendo el *Documento de Medellín* protagonista en la fundación y construcción de esta nueva iglesia de carácter universal y policéntrica. La teología en su especial responsabilidad frente al problema de la teodicea, en estos tiempos de olvido de Dios, debe reconocer y hacer frente a la crisis epistemológica y práctica por la que atraviesa, esto es, el problema de la verdad en su relación con el problema de la justicia y el mensaje sobre Dios. Crisis que actualiza el problema del sujeto ilustrado, del exégeta y del creyente y el problema de la iglesia Universal para

<sup>1</sup> Graduada en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Actualmente, es estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Federal de Ouro Preto, Brasil. Es Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía (GIF) del Politécnico Jaime Isaza Cadavid. Correo electrónico: [yenni.castaneda@aluno.ufop.edu.br](mailto:yenni.castaneda@aluno.ufop.edu.br)

responder, desde los retos del presente a la misión encomendada a la Iglesia desde el evangelio de Jesús.

**Palabras clave:** sufrimiento, memoria, justicia, teodicea, Medellín.

### **Abstract**

The sense of suffering in its relationship with a culture of memory and a history of hope go through the eschatological vision of Christianity, which starts by founding an unlimited justice that reaches both the sufferings of the present and the past. The suffering and the passion in a Christian sense, presented in said eschatology, update the problem of theodicy in the Judeo-Christian doctrine, central to the discussions raised in the Second Vatican Council and taken up in the new pastoral conception of the church. The Document of Medellín is protagonist in the foundation and construction of this new church of universal and polycentric character. Theology in its special responsibility in front to the problem of theodicy, in these times of oblivion of God, must recognize and face the epistemological and praxical crisis affecting, this is, the problem of truth in its relationship with the problem of justice and the message about God. Crisis that updates the problem of the enlightened person, the exegete and the believer, and the problem of the Universal Church to respond from the challenges of the present to the mission entrusted to the Church from the Gospel of Jesus.

**Keywords:** suffering, memory, justice, theodicy, Medellín.

## **1. Introducción: La pregunta sobre Dios y el sentido del sufrimiento.**

El cristianismo como “religión que mira al mundo” debe tener muy presente la pregunta por la amenaza que representa la oscura historia de sufrimiento de la humanidad, pues su esperanza está basada en la mirada atenta a los que sufren, a los excluidos, a los que han sido olvidados, para que sean liberados y redimidos. La historia de la humanidad, desde una mirada cristiana, es un macro-relato que cobra la forma de una historia de la pasión. Es precisamente bajo esta mirada histórica de la humanidad, como pasión, que el cristianismo entiende su relación con Dios, pues en la unidad del amor-a Dios y el amor al prójimo, el amor y la pasión por Dios se traducen en com-pasión. El problema del sufrimiento y de la pasión lleva a que el cristianismo se plantee el problema o la pregunta por Dios como problema de esta teodicea. La teología debe preguntarse ¿cómo podemos hablar de Dios en este contexto trágico de sufrimiento y abandono, bajo la mirada de la insondable e incomprensible historia de sufrimiento del mundo, de *su mundo*, a decir, el mundo creado por Dios? Este retorno a la pregunta por la teodicea se ve reflejado en la teología en la forma de

un nuevo cuestionamiento por una memoria redentora que haga frente al porvenir, al futuro de la humanidad. Cuestión que cobra mayor importancia en la época en la que asistimos a una suerte de olvido de lo divino, de lo sagrado, un olvido de Dios tendiente a una cierta religiosidad reflejada en una religión sin Dios. El teólogo alemán Johann Baptist Metz pone en evidencia esta suerte de crisis del cristianismo, y a su vez de la teología, y pone el acento nuevamente en una nueva teología emergente que ponga su mirada en el llamado a ser de la Iglesia Universal.

“¿Qué sentido tiene el intento de extender a un mundo con frecuencia tan terriblemente profano una categoría que, para el cristianismo, pertenece a todas luces a la cristología y al centro de la liturgia? ¿Qué sentido tiene el intento de investir de memoria el clamor de los seres humanos y de ponerle plazo a su duración? Estas preguntas afectan a las raíces de la identidad y la misión del cristianismo en nuestro mundo. Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al «mundo»<sup>2</sup>.

Este retorno a la teodicea trae consigo una *pobreza de espíritu*, pues al volver la mirada sobre el sentido de lo humano despierta en nosotros una suerte de inquietud, una sed de lo divino, de Dios, que nos invita a pensar nuevamente la escatología como teología negativa de la creación, como negación del sí mismo para que otros sean, para construir un futuro más humano contrario a las relaciones de poder y dominación que plantea la modernidad, con la mirada puesta en el Cristo, en las comunidades cristianas primitivas, en el relato creador que hace frente a la historia de dolor de la humanidad. El mito, defendido e impuesto por el pensamiento moderno para darle sentido al mundo, contrario al relato judeo-cristiano, olvida la pregunta por el sufrimiento y en su ausencia permanece el dolor, silencioso, en una latencia que conserva la tensión de aquello que se ha querido olvidar, una tenue huella, y al olvidar esta pregunta, el mito ofrece

<sup>2</sup> J. B. METZ-, *Memoria passionis una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. 2007, 12.

un alivio más terapéutico para apaciguar los miedos y hacer más fácil asumir la contingencia de la fe cristiana. El mito nos aleja, o hace más laxo, el enfrentamiento con la alteridad, con el sufrimiento del otro, con nuestro propio sufrimiento; el relato judeo-cristiano, por su parte, nos invita a vérnosla cara a cara con el otro, con la carne lastimada del Cristo que pide compasión.

Lo que entendemos por pobreza de espíritu es central para una vida cristiana plena, pues el llamado a hacerse hombre depende de la manera cómo asumimos nuestra fidelidad con la propia vida, con el otro, con Dios. Este hacerse hombre no es otra cosa que el desnudarse a sí mismo y reconocer la finitud de las propias fuerzas, extrañamente hablamos de un amor propio que, en lugar de blindar frente al sufrimiento, trae la invitación a hacerse al lado del que sufre, negando el propio sufrimiento. Nos remitimos a un artículo de J. B. Metz para comprender mejor en qué sentido tratamos *la pobreza de espíritu* y la dimensión que tiene en la vida cristiana, que hace frente a la injusticia e indiferencia de manera concreta, como una praxis de amor y de fe.

“(...) el sentido cristiano del amor propio era dejarse introducir humildemente en la verdad de nuestro ser. A este amor propio, que se presenta como un programa de vida, podemos darle ya un nombre bíblico: la pobreza de espíritu. Es la incondicional aceptación de sí mismo, la decidida fidelidad del hombre a la pobreza radical de su ser, capaz de llevar sobre sí el dolor: del anonadamiento del espíritu humano; es el acuerdo con el ser que le ha sido otorgado: En ella aprende el hombre a aceptarse como alguien que no se pertenece a sí mismo. Por eso la pobreza no tiene semejanza con cualquier otra de las virtudes que “se practican”, en cuanto esta práctica, esta adquisición progresiva de la virtud mediante el propio esfuerzo, puede conducir tal vez a una peligrosa “propiedad” desnaturalizadora, sobre la que volvemos los ojos para asegurarnos de que disponemos de ella. “El que pone su mano en el arado y vuelve la vista atrás no es digno de mí” (Lc 9,62). La pobreza no puede ser algo disponible, “objetivo”, separado del fundamento de la existencia. Es, por el contrario, subjetividad radical, la energía conjunta de todas las potencias y fuerzas en las que el hombre se hace presente a sí mismo y en las que él mismo se encuentra. No puede ser por ello reflexionada de un modo totalizante, sino simplemente “hecha” como participación

de todo el hombre, ya que el hombre sólo se encuentra con la verdad de su ser cuando la realiza. (...) En cuanto el hombre se decide sobre su pobreza en una entrega obediente a la verdad de su ser, cae, lo sepa o no, en las manos del mismo Dios. La pobreza de espíritu en la muerte es la entrada para el encuentro con Dios, es la abertura definitiva a la Trascendencia”.<sup>3</sup>

Ahora bien, del enfrentamiento con la alteridad, con el próximo que sufre y pide compasión surgen dos interrogantes radicales, por un lado, la pregunta por el sufrimiento que aparece como un sinsentido y, por el otro, la pregunta por Aquél que podría acabar con el sufrimiento del mundo, que no es otro que el mismo Dios. Frente a estos dos cuestionamientos de carácter radical, Metz aclara que el sentido sobre Dios no es simplemente una respuesta al sufrimiento sino el reto por antonomasia para que la pregunta por el sufrimiento permanezca presente, la búsqueda de su sentido, sufrir con el no sentido del sufrimiento para no caer en la banalidad; así la esperanza contra la banalidad y la apatía es la palabra *Dios*. Y esta esperanza no sólo es sentido para el sufrimiento, sino que también dota de sentido a la justicia, funda una justicia ilimitada, no en un sentido punitivo sino, desde una mirada redentora, de carácter histórico, pues, dice Metz: “Para mi pertenece a la definición de Dios el que también él puede cambiar el pasado, el que él es la respuesta única para el sufrimiento que no ha sido expiado”<sup>4</sup>.

## **2. La historia en sentido cristiano y su estrecha relación con la búsqueda de justicia.**

La concepción cristiana de la historia es contraria a la noción moderna que la presenta como evolución y progreso y del respectivo propósito posmoderno de la disolución de la historia en una inconexa pluralidad de

<sup>3</sup> J. B. METZ, “Pobreza de Espíritu”, 3-9, disponible en: [http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol4/14/014\\_metz.pdf](http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol4/14/014_metz.pdf) citado 5 de noviembre de 2020.

<sup>4</sup> J. B. METZ, “II La teología en la lucha de la historia y de la sociedad en: H. Jiménez, A. Ramírez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.), *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín 1988, 4.

historia. De tal contrariedad viene la crítica del cristianismo a la dialéctica de memoria y olvido, por tanto, la mirada cristiana de la historia se aleja de esa concepción y se encuentra con una imagen pública de la historia. Esta dialéctica contribuye a estabilizar la amnesia cultural en la que la historia como historia de la pasión, desaparece, e instaura el olvido de Dios. La teología no es ajena a esta crisis histórica o crisis de historia del ser humano, ella también, al igual que el cristianismo, están bajo el cansancio de historia generado por el desarrollo tecnológico y científico moderno tendiente a la post-historia, después de la catástrofe de la segunda guerra mundial se ha venido hablando de la “historicidad” del hombre, denominación por lo demás contribuyente a este sentimiento de cansancio de historia reemplazado por el estado de obnubilación que ofrece la inmediatez que, junto a los ideales de progreso, ha ocultado con un velo a la riqueza histórica de la herencia del judaísmo en el cristianismo. “El hombre es siempre menos su “memoria”, siempre más su propio experimento solamente. Todo parece reproducible técnicamente, al final también el mismo hombre que produce”.<sup>5</sup>

Metz evidencia que en la teología actual la innegable herencia judía en el cristianismo, marcada precisamente por un pensamiento histórico ha pretendido ser reemplazada por la herencia greco-helenista, inclinada preferentemente hacia un dualismo carente de historia que amenaza con convertir al cristianismo en una suerte de gnosis, para quien la historia no tiene salvación y la salvación no tiene historia. El discurso teológico se enfrenta a este dualismo, apunta Metz, pues introduce “dos historias” una natural y otra sobrenatural, que ponen en entredicho la vida histórica, prescindiendo en últimas de nuestra historia, esto es, de su esencial limitación por la parusía, el “regreso del Señor”.<sup>6</sup> Este peligro con el que se encuentra la teología cae en una concepción contraria a la cristiana de la historia. Para el pensamiento cristiano la historia del mundo y la historia de la salvación no son dos historias, la una junto o encima de la otra, sino que la historia de la salvación, en el sentido de la teología cristiana, es la historia del mundo, atravesada por una esperanza que es continuamente amenazada y puesta en duda, pero indestructiblemente prometida.

<sup>5</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 8.

<sup>6</sup> J. B. Metz, “II La teología...”, 9.

Como mencionamos antes, esta historia en sentido cristiano, trae consigo una concepción de justicia, Metz habla de una justicia total, pues alcanza a los vivos y a los muertos, llega al presente y va al pasado para aliviar los padecimientos de vivos y muertos, es en últimas una justicia de la memoria, que obliga a los vivos a interesarse y buscar una justicia total.

“(...) por la esperanza en la justicia de Dios, que incluye también a los muertos y sus sufrimientos pasados y que obliga a los vivos al interés por una justicia total. La fe en el Dios mesiánico, en el Dios de la resurrección de los muertos y del juicio, en el Dios ante quien ni siquiera el pasado está seguro (delante de quien los sufrimientos pasados no desaparecen desprovistos de sujeto en el abismo de una evolución anónima, eternamente indiferente): esta fe no es opio en las luchas históricas de la humanidad, garantiza más bien las normas inconmovibles en la lucha continua por la dignidad de sujeto que compete a todos los hombres”.<sup>7</sup>

Tal interés por la justicia, por una justicia total, que Metz pone de relieve, es también una premisa de la búsqueda de la verdad en tanto que la crisis que atraviesa la teología es también un problema epistemológico, problema del conocimiento, de la búsqueda de la verdad. La religión y la teología están confrontadas, desde la Ilustración, con el axioma crítico-ideológico de la intencionalidad o el interés, según el cual todo conocimiento está dirigido por alguna intención. Metz evidencia que los lugares por excelencia y necesarios para el mensaje sobre Dios, de igual manera para la teología cristiana, son la historia y la sociedad. Estos lugares descifran o evidencian sus conexiones sociales de interés y, por tanto, el lugar hacia donde la intencionalidad de la teología está dirigida, poniéndose de este modo al descubierto la pregunta por la inocencia en la teología, la gratuidad de su mensaje queda en entredicho y en la incertidumbre su carácter crítico-político.

### **3. Relación entre Verdad y Justicia, y el mensaje sobre Dios.**

La crítica a la pérdida de la inocencia cognitiva de la teología, que puede remontarse desde la Ilustración y con Marx, la trata Metz mediante un

<sup>7</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 9.

planteamiento post-idealista, que busca generar una conciencia de que la teología, lo mismo que la Iglesia, no son nunca simplemente inocentes políticamente y que una de sus principales tareas es tener en cuenta las implicaciones políticas de su papel en la historia y su mensaje. Ahora bien, si la teología y la iglesia no son inocentes, sino que tienen una clara intencionalidad y una fuerte responsabilidad en su proceso cognitivo epistemológico ¿cómo puede salvar la conexión entre conocimiento e intención, sin pervertir u omitir la pregunta por la verdad? Metz habla de un postulado de la universalidad de la verdad, pues la verdad es verdad para todos o no es verdad del todo. La pregunta por la verdad, a su vez, nos abre a la cuestión por la revelación que pasa por una razón histórica, en la que su sentido aparece en la práctica concreta de una comunidad, que abraza la tradición que le ha sido heredada y, por consiguiente, revelada. De acuerdo a esto, citamos al Profesor Daniel Garavito, estudioso de la obra de J. B. Metz, y considerando importante ampliar el sentido del término *revelación*, en la perspectiva de la teología política y precisamente desde el carácter político de la teología en su relación con la verdad:

“Como respuesta a la demanda del reto marxista condensado en la pregunta sobre la verdad en relación con el interés, la teología post-idealista constituye un horizonte hermenéutico donde la revelación emerge como una mediación constante que profundiza las relaciones entre la fe, la teoría, la praxis, la historia y la cultura. La revelación, desde el punto de vista histórico, es política, por el hecho de tomar una actitud crítica ante la forma como se orienta el poder, pero a la vez es emancipadora, afronta la dinámica histórica de la libertad de los pueblos”.<sup>8</sup>

Tal postulado, el de la universalidad de la verdad, puede salvar esta distancia. El interés por la justicia, desde una mirada judeo-cristiana, es de carácter general, es decir que este interés puede ser transmitido y comprendido por personas no creyentes, por medio de la traducción hermenéutica de la revelación<sup>9</sup>, que pueden aportar desde la identidad de su sentido narrativo e histórico a la lógica del pensar secular. Metz habla de una razón

<sup>8</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz”, *Theologica Xaveriana* 170 (2010) 437

<sup>9</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón en la sociedad...”, 437.

anamnética que no puede ser separada del sentido práctico de la fe, y trae consigo una razón pública, que puede conservar la sinceridad de la búsqueda de la verdad y, a su vez, la praxis pastoral. Al respecto Metz dice:

“La traducción anamnética del sentido práctico de la fe ha tenido siempre como referente de primacía los intereses de justicia. En consecuencia, la pregunta trascendente por Dios desvela la pregunta contingente por el hombre, con lo cual se constata que la pregunta por el misterio para ser asumida no tiene necesariamente que ser escindida de la realidad humana, en su expresión histórico-cultural. Sólo la realidad del dolor y la injusticia humana, traducida en los términos de la memoria passionis hacen posible asumir la aprehensión de la justicia en razón de Dios, en el contexto de una sociedad democrática donde el consenso no es la última salida”<sup>10</sup>.

La teología post-idealista habla de un interés universal o que puede ser hecho universal, que se fundamenta en la tradición bíblica: “Es el hambre y la sed de justicia, y ciertamente de justicia para todos, para vivos y para muertos, para padecimientos actuales y pasados”.<sup>11</sup> Es precisamente este hecho, pilar de la vida cristiana, el que evidencia que hablamos entonces de una religión capaz de verdad. La traducción de la fe a la razón, por medio una dimensión hermenéutica, si se piensa como afirmación de todo lo otro no puede ser ajena de la riqueza cultural e histórica de la humanidad, y, como ya hemos dicho, contienen la marca indeleble del sufrimiento. Volveremos más adelante sobre esta dimensión hermenéutica. El profesor Daniel Garavito, en diálogo con el filósofo Jürgen Habermas, amplía el sentido de esta traducción. Las riquezas de sentido de la fe y la razón están precisamente en la imposibilidad de reemplazar la una por la otra, pues “una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción”.<sup>12</sup> Esta traducción, como dimensión hermenéutica, en última instancia le comunica tanto a la razón como a la fe que el conocimiento, el sentido, aunque se puede dar en la perspectiva de lo racional argumentado,

<sup>10</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón...”, 448.

<sup>11</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 4.

<sup>12</sup> J. HABERMAS, “Creer y saber”, en: J. HABERMAS, *El futuro de la Naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002, 129- 146; aquí, 144.

no excluye el reconocimiento de lo otro y distinto, que puede darse por ejemplo en términos narrativos y sapienciales.<sup>13</sup>

La estrecha relación entre verdad y justicia evidencian una preeminencia práxica del mensaje sobre Dios, pues el interés por la justicia total hace parte de los principios de la búsqueda de la verdad y es, además, el único interés adecuado al mensaje sobre Dios, porque es un mensaje universal, el hambre y la sed de justicia, de justicia total, para vivos y para muertos. La cuestión de Dios y el problema de la justicia no pueden ser ya separados, es una afirmación de Dios y una praxis de justicia.

#### **4. La mística y la política de la teología como consecuencias de la praxis de fe.**

Para Metz, la palabra política de la teología radicada en esta memoria es algo distinto de una retórica puramente política<sup>14</sup>. La praxis de fe de los cristianos está íntimamente ligada a un irrenunciable interés por una justicia total, y, en este sentido, esta praxis es mística y política, enfatizado por la palabra de un seguimiento único y total de Jesús que evidencia la doble constitución de esta invitación mística y política. Pero esta preeminencia práxica del mensaje cristiano no se encuentra sometido a algún tipo de praxis preconcebida, sino que el pensamiento bíblico es en sí mismo un pensamiento práctico cuyos relatos son base para el mensaje cristiano sobre Dios: las historias del éxodo, de la esperanza, las historias del sufrimiento y de la persecución, las historias de la resistencia y de la entrega. Estos relatos son el centro de la comprensión cristiana de Dios.

La teología cristiana es, por tanto, política desde su planteamiento inicial, no porque entregue el cristianismo a una ideología política ajena, sino porque pretende mantener despierto el peligroso recuerdo del Dios mesiánico, del Dios de la resurrección de los muertos y del juicio<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, "Fe-razón...", 447.

<sup>14</sup> J. B. METZ, "II La teología...", 6.

<sup>15</sup> J. B. METZ, "II La teología...", 6

Metz aclara:

“Hay algo así como una cultura política que se convierte y se debe convertir en criterio para la comprensión del poder y de la responsabilidad. Y no es cuestión privada: la construcción de esta cultura política es una tarea importante. En este ámbito, la teología debe ser política, si quiere asumir una responsabilidad en favor de los hombres”<sup>16</sup>.

“Recuerdo” y “Relato” al no ser simples categorías de adorno deben estar en el centro de una teología post idealista, hacer comprensibles los dogmas de fe, formulados bajo la mirada de la metafísica clásica griega. Estos dogmas son fórmulas de una memoria peligrosa y liberadora. La nueva teología debe regresar a las fuentes, como lo pide el Segundo Concilio al igual que la segunda reunión del episcopado Latinoamericano en Medellín, e intentar poner las frases doctrinales en diálogo con las historias bíblicas del éxodo y la conversión, de la resistencia y del sufrimiento, regresar nuevamente a las historias del seguimiento de Jesús en los evangelios. La teología post-idealista desde un diálogo dogmático-histórico puede pensarse, o mejor, abrir el espacio para que la historia y el sujeto de la comunidad vuelvan a aparecer en el horizonte de la vida cristiana.

En este sentido, además, si veo bien, la teología de la liberación busca, con su orientación hacia la base comunitaria, aflojar la usual división eclesial de trabajo y superar el modelo de una iglesia proteccionista. Esta división eclesial del trabajo, que se ha mencionado, se puede describir sucintamente así: los obispos enseñan, los sacerdotes cuidan, los teólogos exponen y defienden la enseñanza y forman a los encargados de cuidar. ¿Y la gente, el pueblo? El pueblo es fundamental y primeramente “objeto” de esta Iglesia que enseña y protege.<sup>17</sup>

Como dijimos un poco antes, la teología desde un planteamiento post-idealista, busca generar una conciencia, es decir, que la teología, lo mismo que la Iglesia, tienen una responsabilidad política especial en la historia, por tanto no son nunca inocentes políticamente, pertenecen a las tareas de la teología tener en cuenta las implicaciones políticas de su praxis, tanto desde su discurso como desde la construcción comunitaria con los fieles,

<sup>16</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 6

<sup>17</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 7.

potenciando en ellos esa cultura política de la memoria y de la compasión. Tal como lo han retomado las comunidades de base de la iglesia Latinoamericana y la teología de la Liberación volviendo su mirada a su historia de conquistas, desarraigo, exterminio, despojo y a su historia de esperanza en la redención y expiación de sus sufrimientos presentes y de los sufrimientos de sus antepasados.

Metz aclara que lo político no se reduce a una lucha por el poder como la teología política de Schmitt, que fundamenta la cuestión de lo político en la relación del amigo-enemigo. Lo político es algo más que la mera hostilidad hacia el otro, hostilidad que sirve como base y es sustentada por la política moderna. Metz habla de una cultura política que debe construirse y que debe convertirse en criterio para comprender el poder, las relaciones de poder, y la responsabilidad. Esta concepción de lo político no es una cuestión privada, por esto la teología debe ser política si quiere asumir una responsabilidad a favor de los hombres, de los más débiles, de los excluidos, de los pobres, de los otros. Como tal es la invitación del Concilio Vaticano segundo, evocado y puesto en práctica en el documento de Medellín.

## **5. El problema de la Responsabilidad en la Teología hoy: la pregunta por el sujeto.**

El problema de la responsabilidad está en consonancia con la cuestión de la culpa en sentido cristiano, como ya se ha dicho, respecto a las consecuencias políticas del mensaje de Dios, el cristianismo y la teología no son inocentes políticamente, pues su mensaje busca ser universal, no desde la imposición de su doctrina, sino como mensaje de amor y compasión con los que sufren, con los excluidos, con las víctimas y, desde la libertad. La culpa y la responsabilidad están en consonancia en el mensaje evangélico, pues la primera recuerda que somos actores en la historia de sufrimiento de la humanidad, que hacemos parte de ella; la segunda, invita a actuar con la mirada puesta en todo lo otro diferente al sí mismo, buscando su afirmación. Esto es, por un lado, sentirse culpables por los excesos de la humanidad y, por el otro, hacerse responsable del daño, del sufrimiento y del dolor, dejados como vestigios de una historia de guerra, de muerte y de anulación del otro. Es una conciencia que exige una praxis, una mirada histórica desde el sujeto hacia una praxis política de cara a la humanidad, sin olvidar que esta exigencia no tiene el carácter de la imposición, sino que, al

partir de la invitación, el sujeto desde su libertad permite que el *otro* cruce la puerta de la propia estancia y se deja afectar por el sufrimiento del recién llegado, lo que significa que el yo personalista es movido y reemplazado por el *otro-yo*, el lugar de la decisión queda a la espera de la llegada del otro.

Detengámonos un poco en la pregunta por la decisión en el contexto de la Modernidad. Con la ilustración y la irrupción del sujeto ilustrado llega la privatización de la teología y una manera particular de interpretar y entender el evangelio desde las relaciones mediadas por el yo-tú personalista. Esto ha traído diferentes consecuencias muy peligrosas para la praxis cristiana: la despolitización de la teología y su carácter reflexivo ante el evangelio. En este instante es preciso volver sobre el problema de La Ilustración en el pensamiento cristiano y las consecuencias que ha traído consigo, para esclarecer mejor los retos que debe plantearse la teología hoy, en este mundo secularizado y con una amnesia generalizada. La despolitización ha implicado una marcada privatización de las relaciones de Dios con los hombres. Esto conlleva una paradoja del pretendido humanismo moderno, pues, si bien se habla de un sujeto libre e igual ante los otros hombres, vemos ahora en el presente un fenómeno totalmente inverso, y es que la brecha social entre unos y otros se ha ampliado cada vez más, las relaciones entre los hombres se ven mediadas por diferentes intereses: económicos, sociales, culturales, etc. Además, con el desarrollo tecnológico la máquina, al hacerse parte de la vida de las personas, ha usurpado el lugar del encuentro y al instalarse en los cuerpos ha puesto en juego las relaciones entre las personas y la relación consigo mismo. El profesor y teólogo colombiano Daniel Garavito, referido antes, dice respecto a esto que:

“La paradoja reside en que hoy, a pesar de ser hijos de la modernidad, cuyas ideas de libertad, igualdad y fraternidad se convirtieron en la carta de presentación de un pretendido humanismo moderno, nuestras sociedades padecen de formas más refinadas de injusticia, de intolerancia y de exclusión, que truncan la convivencia”.<sup>18</sup>

Respecto al lugar del sujeto de la Ilustración y contrario a este pretendido humanismo que priva al ser humano de las relaciones con los otros y

<sup>18</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, *Memoria en razón de las víctimas. J. B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009, 50.

de un uso público de la razón, Metz pone de manifiesto un sujeto que responda a los problemas del presente y de la historia de la humanidad, esto sin saltarse la Ilustración sino pasando por ella, sin evitarla, sino atravesándola y confrontándola para crear un nuevo sujeto ilustrado que asuma su responsabilidad frente al sufrimiento del otro en este tiempo de amnesia en que ya no encontramos palabras para hablar de los males que acechan a la humanidad en el hombre, que dicha responsabilidad se traduzca en una desprivatización de la razón, una razón pública que se manifieste en una práctica razonable y consciente. Dice Metz al respecto que:

“Ilustrado sólo es quien al mismo tiempo lucha por crear las condiciones sociales y políticas de las que depende que sea posible el uso público de la razón. Por eso, cuando la razón se emplea para la libertad política, cuando la razón teórico-trascendental se hace visible en la razón práctica y no al revés, es inevitable la desprivatización de dicha razón”.<sup>19</sup>

El planteamiento de la Ilustración no puede ser ignorado por la reflexión teológica, su despliegue y comprensión no se reducen exclusivamente a una cuestión teórica, por tanto, ella no puede obviar su carácter político. El problema vendría a ser de praxis política, que aparece mediado por las prácticas y relaciones sociales sin las que hablar de Ilustración significaría reducir el problema a un carácter unidimensional. Además, la cuestión recae nuevamente en el sujeto, digamos, Ilustrado, por quien pasa la decisión de hacer frente al problema de la praxis.

## **6. La crisis del cristianismo como privatización de la teología.**

Metz evidencia la crisis de la modernidad, que a su vez refleja la crisis del cristianismo, estructurada en el ascenso de una razón dividida y privatizada. Para Metz, y para una teología post-idealista, “una razón concebida anamnéticamente capacita también a la Ilustración a clarificarse sobre la desgracia aderezada por ella misma”.<sup>20</sup> Tal crisis se gesta en la preferencia unilateral de abordar la Ilustración como dominio de la razón, cuyas dis-

<sup>19</sup> J. B. METZ, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 17-18.

<sup>20</sup> J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, 76.

usiones y debates se centraron en el contexto de la razón abstracta y la despojaron, con esto, de su estrecho vínculo con la memoria. La voluntad práctica de la razón fue cercenada por el predominio racionalista de la hermenéutica que sustentó la manera de comprender la Ilustración. De esto se sigue que las tradiciones bíblicas queden reducidas a una historia de la fe y su consiguiente pérdida de sentido proveniente del espíritu cristiano. La riqueza de sentido de la memoria judeo-cristiana es ocultada por una comprensión de la Ilustración privada y dividida.

La razón anamnética apunta a comprender la razón como memoria y superar la concepción exclusivamente abstracta, discursiva y argumentativa. Esto es, ampliar el espectro de comprensión de la razón hacia una que comulgue con la narrativa de la tradición judeo-cristiana, en la que la historia de injusticia y sufrimiento no se olvida. De igual manera, desde la razón anamnética, se funda una nueva concepción de la historia que inevitablemente busca que la distancia o brecha entre fe y espíritu, entre espíritu y razón, entre razón y tradición, entre libertad y culpa se cierre, que el dualismo propio de la razón instrumental se conjure en una praxis de la razón que no pierda de vista los vínculos del espíritu secular moderno con, nuevamente, la narrativa de la tradición judeo-cristiana.

Con esto se abre el camino para la búsqueda de una Ilustración consciente críticamente de la desgracia que ella misma y su antropología del dominio han preparado y sustentado al someterse a una razón instrumental dirigida por una voluntad de poder que, en su afán de conocer no busca reconocer, sino que se reduce a un deseo o voluntad de dominar, cuyo espíritu ha sido definido por una forma abstracta de Ilustración contra el recuerdo de la tradición; decimos contra, porque ha cercenado su riqueza histórica y razonable con el fin de dominar; consciente, además, que no puede existir sin el espíritu de esa memoria.

La constitución de esta memoria, aclara el profesor Daniel Garavito, se realiza en el espíritu del recuerdo, desplegado como conocimiento y saber, esto es, como discurso teórico y discurso práxico; la complejidad de su movimiento incluye por un lado la razón teórica, pero de otra parte una memoria que actúa como rememoración; “es una razón que se constituye en libertad, actúa como praxis social y no se reduce a una razón totalitaria

en la abstracción”.<sup>21</sup> Como ya hemos dicho, la relación entre el deseo de conocer y la búsqueda de justicia posibilitan en el cristianismo la capacidad de verdad, de madurez científica y política, y, por tanto, de una praxis de fe que comulga con la razón. Para el sujeto cristiano no podría ser posible vivir el evangelio sin una búsqueda constante por conocer la historia de sufrimiento traducida en una memoria viva.

Con esto se hace necesario partir por reconocer la doble herencia del mundo occidental, que por un lado tiene sus raíces en la tradición greco-helenística y por el otro la judeo-cristiana. Y esta memoria, que es memoria de Dios mantiene vivo el sentido de humanidad y solidaridad, pues no olvida sus raíces con el mundo antiguo, sino que lo trae al presente como memoria viva, como estrecha vinculación a esa memoria de Dios. Así pues, se actualiza la relación entre Dios y política y su conversación en este contexto de modernidad ilustrada.

Estructurar lógicamente un pensamiento sobre Dios implica una rememoración desde donde pueda ser articulado otro discurso que involucre los azares de la memoria y el olvido. Tal discurso precisa entonces de una interpretación diferente, de otra interpretación que dialogue no sólo con las condiciones de la época sino también con lo que media en el presente, teniendo en cuenta que esta nueva interpretación necesita de la participación del exegeta, esto es, la dimensión subjetiva que devuelve la mirada a lo humano. Se trata, por tanto, de una hermenéutica que encarna una tradición y una sensibilidad distintas en sus fundamentos. La reflexión alrededor del quehacer hermenéutico debe aclarar qué es y de qué manera propone horizontes de sentido a la revelación en su mediación con el mundo, con la subjetividad, con la historia y con la cultura. Una hermenéutica de la memoria.

Para Daniel Garavito, lo fundamental en la reflexión metziana está en establecer las circunstancias en que se perdió, o se olvidó, para la cultura europea, el espíritu anamnético, heredero de la sinagoga judía, a quien reconoce toda su riqueza histórico-religiosa. Metz la denomina *maestra de las cosas divinas*. Cuyas consecuencias son paradójicas, pues si bien continúa mostrando una cierta cohesión en la institución de la iglesia, atraviesa

<sup>21</sup> D. GARAVITO VILLAREAL, *Memoria...*, 52.

una crisis en el corazón mismo de su espiritualidad ya que hay un alejamiento o una indiferencia frente a la cuestión de Dios:

“(...) aunque haya religión y cohesión institucional en la misma, hay una marcada indiferencia ante Dios, la pérdida de sentido escatológico de la salvación, la asunción ahistórica de la realidad humana, con lo cual el vehículo del tiempo como evolución nunca para, no mira atrás, y presenta un sentido nihilista de la existencia, cuya única instancia teleológica es el olvido, la prescripción”.<sup>22</sup>

A esta crisis intenta responder precisamente la nueva teología política asumiendo con prioridad las tareas de desmitologizar y desprivatizar el mensaje salvador de Jesús mediante un sentido exegético diferente que desplace del centro las lecturas hermenéuticas que han prevalecido hasta ahora. Se trata de una nueva hermenéutica que intente evitar la reducción de “Dios y la salvación a una mera correlación existencial privada y de rebajar el mensaje escatológico al nivel de una paráfrasis simbólica de la problemática simbólica del hombre y de su situación privada de decisión”.<sup>23</sup> De tal manera que la teología recupere el sentido histórico y político de la tradición de la cual se nutre, y su carácter teológico crítico para decir algo a la sociedad actual, algo que sea responsable con la historia y con nuestro tiempo.

Esta crisis pone de igual manera a la Iglesia Universal en entredicho, el lugar donde se encuentra queda indeterminado, su centro ya no se encuentra en Europa, su centro se ha desplazado, no reemplazado por otro sino por otros, la iglesia es ya policéntrica, sus raíces se deben reconocer ahora como culturalmente diferenciadas y por tanto culturalmente policéntricas. Esta crisis ha devenido una transición, de una iglesia europea y monocéntrica a una iglesia universal. Esta transición se entiende en la historia desde la misión apostólica del texto de los hechos de los apóstoles: “vosotros seréis mis testigos hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). Reflexionar sobre la iglesia y verla tan joven, dice Metz, como si estuviera en el comienzo de la historia es comprender la historia de la iglesia como historia de esperanza.

<sup>22</sup> D. Garavito Villareal, *Memoria...*, 95.

<sup>23</sup> J. B. METZ, “II La teología...”, 387.

## 6. El concilio Vaticano II y el documento de Medellín: implicaciones para la Iglesia Universal.

### a) *El concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II se presenta como el concilio de esta transición, de una iglesia monocéntrica con una única forma del relato a una iglesia policéntrica y multicultural en la que el relato se revela de múltiples formas y el mensaje se vive y se comparte de acuerdo a la singularidad de cada territorio y comunidad. Metz nos presenta su imagen testimonial de aquel acontecimiento: el Concilio fue compuesto multiculturalmente, por primera vez sus participantes no se limitan a países occidentales. Se incluyen las iglesias particulares que han alcanzado independencia y autonomía como parte de la Iglesia Universal. La reforma litúrgica acoge y valora las raíces culturales diversas como consecuencia de la introducción de las lenguas vernáculas. Se funda una apertura de la iglesia hacia una iglesia universal por medio de la “declaración sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas”, esto se traduce en la valoración y reconocimiento de las religiones Abrahámicas como origen y complemento de la religión cristiana. Igualmente, en la “declaración sobre la libertad religiosa”, la iglesia se presenta como la institución religiosa de la libertad, como consecuencia, renuncia expresamente a todos los medios de poder como presupuestos de esa libertad. Y en la “Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy” se amplía el espectro de ocupación en la iglesia, esto es, se desplaza la identificación entre mundo y mundo occidental europeo a otros horizontes de sentido del mundo y de la historia.

El cambio planteado por el Concilio que no es más que la mirada vuelta a los fundamentos, no busca una simple modernización o liberalización de la Iglesia, sino una “radicalización de la vida cristiana”.<sup>24</sup> Radicalización ligada a la locura de la Cruz. Dice Metz que, al superar la vida cristiana en un aburguesamiento religioso, el cristianismo deja de ser un escándalo y se

<sup>24</sup> J. B Metz, “I Hacia una Iglesia Universal, culturalmente policéntrica”, en: H. Jiménez, A. Ramírez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín 1988, 7.

normaliza en una práctica exterior: “En la actualidad hemos dejado de correr el riesgo de vivir el “escándalo” del cristianismo”<sup>25</sup>, de acuerdo con las cartas Paulinas. De este planteamiento han surgido diferentes resistencias como deseo de conservar lo que ha imperado por siglos, un estatismo y monocentrismo que ahogan a la Iglesia. Produciéndose tensiones nucleares en la Iglesia entre el primer mundo y el tercero.

La apertura de la iglesia comprendida como la transición de un espacio cerrado y hasta monocromático a un modo de vivir la fe cristiana en una apertura radical, acogiendo los cruces, los encuentros y diferencias con quienes no abrazan la misma fe ni la misma forma de recibir el relato bíblico, ha generado, aún hoy, múltiples tensiones al interior de la iglesia, principalmente entre quienes han querido realizar esta transición y quienes han querido conservar lo que ya estaba establecido. Estos últimos han defendido la iglesia clerical, las autoridades eclesiales, quienes comprenden la iglesia a partir de la institución clerical no alcanzan a ver más allá de sus fronteras de comprensión. Este modo de comprender el cristianismo, como institución, se sustrae del carácter de invitación y de extrema libertad del mensaje cristiano y del amor de Dios, esto es, de su esencia y su sentido, y se estatiza en la normalización del mensaje cristiano, ya no se cruzan fronteras ni físicas, ni espirituales, ni epistémicas, la manera en la que se interpreta el evangelio se vuelve la única forma, que, además, aleja a la comunidad laica del encuentro personal e íntimo con la voz de Dios.

Por otro lado, también hubo tensiones entre quienes quisieron realizar la transición planteada en el concilio pues de acuerdo a la misma esencia del Concilio, en su carácter multiétnico y multicultural, asistimos a la posibilidad de realizar y experimentar en múltiples matices, el mensaje cristiano y la realización del reino de Dios en la tierra, en el mundo que, como dijimos antes, no se identifica más con el mundo occidental europeo, sino que se entiende desde un carácter plural, múltiple, un mundo grande y diverso que enriquece el mensaje cristiano.

Estas tensiones han dado lugar, en América Latina, a una lucha apasionante por encontrar el camino de la Iglesia, reflejada en las conferencias Episcopales, posteriores al Concilio Vaticano II, que buscan ir más allá de

<sup>25</sup> J. B METZ, “*I Hacia una Iglesia Universal...*” 7.

lo ya instituido desde occidente y que ha sido tan fielmente reproducido por la iglesia latinoamericana, hasta encontrar y fundar una nueva iglesia del sur con carácter universal. La transición de una iglesia monocéntrica a una iglesia del sur o policéntrica abre la posibilidad de una nueva relación entre la eclesialidad europeo-occidental y del Tercer Mundo, como fundamento de una nueva identidad eclesial. De tal manera que la iglesia europea continúe siendo una parte fundamental e indeleble en la historia de la iglesia universal.

La iglesia, enfatiza Metz con fuerza, como anunciadora y representante de la salvación “instituida en la carne de la historia está obligada al “recuerdo”, en razón de su verdad”. Por tanto, continúa Metz, “su verdad irrevocable tiene que ser elaborada y sostenida precisamente en una iglesia universal culturalmente policéntrica”.<sup>26</sup> Y esta nueva Iglesia universal busca presentar una nueva mirada sobre la larga historia de culpabilidad de la iglesia europea que ha mirado al tercer mundo y lo ha catalogado como “pueblos y culturas subdesarrollados” y no ha reconocido que son “culturas oprimidas o destruidas por el expansionismo europeo”. “Esta nueva percepción traerá sobre nosotros nuevas luces para juzgarnos a nosotros mismos y a nuestra propia historia con los mismos ojos de nuestras víctimas”.<sup>27</sup> Estas palabras de Metz entrañan una profundidad radical contenida en las mismas entrañas del mensaje cristiano, en el gesto entrañable del amor de Dios, pues lo que está en juego en la historia desde las víctimas, en la perspectiva de las víctimas que no está contenida en la historia oficial, requiere comprender la misma historia y la memoria desde otras orillas, desde otras voces, de los que han sido oprimidos y silenciados históricamente, de los que ya no están, desde las voces de los muertos para escucharlos de verdad, para escucharles su verdad, la verdad del sufrimiento para que sea redimido, su sufrimiento y el de los vivos. Se trata entonces de una historia que responda a las voces atrapadas en los muros de esa historia europea, en el suelo que la sostiene, y que ponga en marcha el proyecto salvífico y redentor aquí y ahora.

En el concilio se insinúa el cambio que el Documento del Sínodo alemán (“Nuestra Esperanza”) caracterizó como el “paso de una Iglesia proteccio-

<sup>26</sup> J. B METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 10.

<sup>27</sup> J. B METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 10.

nista para el pueblo, hacia una Iglesia viva del pueblo, en la cual todos, a su manera, se saben parte responsable del destino total de su Iglesia y del testimonio público de la esperanza.” Una comprensión de la Iglesia, orientada desde la perspectiva del “sujeto” en el sentido de la imagen bíblica del “pueblo de Dios”, aparece ya en el trasfondo del Concilio. A los fieles no se les debe hablar como “objetos” sino como a “sujetos”, como a los portadores de la fe y de la memoria de Dios.<sup>28</sup>

Esta cultura del reconocimiento que por definición no busca la expansión universal por medio de la opresión del otro, del extranjero o del débil, ni lo carga con el peso de los ideales del progreso, hace posible que la misión confiada en virtud de la invitación bíblica “hasta los confines de la tierra”, nos ayude a encontrar, o mejor, a ver, la sabiduría en las experiencias de sufrimiento de las otras culturas.

De nuevo, la teología, afirma Metz, se encuentra ante la cuestión de la salvación universal cristiana, con el fin de valorar y reconocer las religiones y culturas no cristianas en su propia dignidad de acuerdo con la exigencia del Concilio. La universalidad de la que habla la iglesia no tiene fines imperialistas, no está con un carácter trascendental de universalidad, sino que la universalidad del ofrecimiento de la salvación en el cristianismo tiene un carácter de invitación puesta sobre una fuerza que es praxis liberadora, la praxis del seguimiento de Jesús. Seguimiento que nos lleva o nos invita a amar ilimitadamente al prójimo en su alteridad, a compadecernos de los más vulnerables, de los que sufren, de los excluidos, de los más pobres, de los otros. A construir juntos una sociedad más justa y más humana.

### ***b) Documento de Medellín***

La Conferencia de Medellín como la traducción del Concilio Vaticano II para Latinoamérica aconteció como la posibilidad de construir una iglesia de cara a la realidad de los pueblos latinoamericanos, respondiendo activamente a los problemas de desigualdad y opresión padecidos por estos pueblos, pero, además, reconociendo la riqueza cultural de las subjetividades de los pueblos del sur. El Episcopado Latinoamericano, por un lado, sostiene:

<sup>28</sup> J. B. METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 12.

“El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria.

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “No estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”, ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia”.<sup>29</sup>

Esta posición si bien evidencia y denuncia las situaciones de injusticia que producen inmenso sufrimiento en muchas personas, concibe la pobreza como carencia material y corre el riesgo de entender, reduciendo, la solidaridad cristiana como la realización de obras de misericordia corporales. Por otra parte, asume la opción preferencial por los pobres, reivindicando una iglesia con los pobres y desde los pobres, reconociendo su lugar activo y fuerte en la sociedad.

De acuerdo con esta segunda perspectiva, la imagen del pobre es tomada en la Conferencia como modelo eclesiológico, que se comprende en el horizonte de la *Kénosis* de Jesús, a la que se sometió por amor a la humanidad, para redimirla y salvarla. En este movimiento de Jesús, de abajamiento, de vaciamiento profundo, de ponerse ahí en la realidad de los que sufren, de los más pequeños, para escuchar sus voces que claman ser escuchadas, su grito que pide justicia, se encuentra el horizonte de la vida cristiana en la radicalidad de su mensaje. Así que, la persona cristiana que abraza este mandato de la iglesia pobre desde los pobres, no basa su praxis cristiana en la realización de las obras de misericordia corporales, sino que al ponerse en el lugar del pobre y escuchar sus reclamos y sufrimientos, se deja interpelar, lo que lo lleva a asumir una posición responsable y comprometida con las transformaciones sociales para que los que han sido silenciados y excluidos históricamente recuperen su voz y tengan un lugar justo y digno dentro de la sociedad. Metz describe la práctica liberadora de la teología de la liberación, fundamentada por el teólogo Gustavo Gutiérrez:

<sup>29</sup> CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos Finales de Medellín, en: [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf), marzo de 2021, PXIV, 1, 1-2. En adelante, DM.

“... la teología latinoamericana intenta seguir las huellas de la situación histórico-social del propio continente, de la historia social y política y de sufrimiento de sus propios pueblos, y asumirlas en su misma conciencia teológica. (...) el meollo teológico y pastoral de la teología de la liberación que, ante la necesidad y la miseria, no puede dejar de hablar de “hambre y sed de justicia”.<sup>30</sup>

La persona cristiana, por tanto, está llamada a abrazar la pobreza como categoría y posibilidad de ser persona, como una subjetividad ética y responsable con la humanidad, pero no debe aceptar las situaciones de desigualdad, injusticia y opresión, sino que debe alzar su voz de rechazo y ofrecer sus manos para que toda persona pueda vivir con dignidad. Así lo testimonia el documento de la Conferencia de Medellín:

“Todos los miembros de la Iglesia están llamados a vivir la pobreza evangélica. Pero no todos de la misma manera, pues hay diversas vocaciones a ella [...] Dicho todo esto, habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres [...] ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a la que debe responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos”.<sup>31</sup>

Si la teología, volviendo a Metz, queda de espaldas a los problemas sociales y políticos que, en el contexto latinoamericano, conllevan y son causa de condiciones de sufrimiento y desigualdad, se vuelve estéril y la vida cristiana queda reducida a la privatización teológica, pues su sentido, la esencia misma de su revelación viene y debe encarnarse en la realidad. La posibilidad de la liberación de la humanidad se encuentra en el compromiso y la responsabilidad para realizar acciones concretas que interrumpan efectivamente situaciones de injusticia, porque el sufrimiento padecido por cualquier persona, especialmente por los más vulnerables, debe generar en la persona cristiana una indignación que le movilice a tomar posturas y acciones concretas frente al sufrimiento al que está invitado a abrazar como suyo.

<sup>30</sup> J. B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 141-142.

<sup>31</sup> DM 6-7.

Las experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (ECB) en la iglesia latinoamericana, que hacen parte de la iglesia de los pobres, de acuerdo con su sensibilidad social y crítico-social, presentan a la manera de Jesús, en palabras de Metz, una “mística de los ojos abiertos”.<sup>32</sup> Tales comunidades no se limitan, por tanto, a la tarea de conservar y observar las cuestiones doctrinales de la iglesia, por el contrario, salen al encuentro con una praxis de fe. Este sentir el mensaje cristiano y vivirlo como gestos de amor y solidaridad entre hermanos y hermanas, motivado por el acontecimiento del Documento de Medellín, impulsa la creación de comunidades populares misioneras, que comenzaron a plantearse sus formas y metodologías pastorales. Desde la cercanía íntima y comunitaria de la Palabra de Dios presente en los evangelios, estos grupos de personas pobres comenzaron a encontrarse con una palabra cercana, cálida y potente, que los instaba a ver, escuchar y comprender su realidad, a tomar posturas frente a ella de manera autónoma y a actuar de acuerdo con el amor que les era rebelado y comenzaba a arder en el seno de sus comunidades.

Existen diferentes testimonios de estas experiencias de comunidades populares que, en el encuentro, el abrazo y el cuidado encuentran soluciones a sus problemas materiales, desde la movilización de sus cuerpos en razón de sus derechos hasta la construcción de casas, hospitales y escuelas; pero también, y tal vez más importante, en esa palabra, que les llega como un bálsamo vivificante, encuentran sentido a sus sufrimientos presentes y pasados, una respuesta que toca en lo profundo de la existencia, que nos dice que la pobreza es un modo de ser persona, que debemos profundizar en ella, cultivarla, cuidarla y compartirla.

En las palabras del padre Federico Carrasquilla, sacerdote colombiano, perteneciente a la Asociación de Sacerdotes del Prado, comprometidos con su misión pastoral exclusivamente en medios populares: “El mundo y la sociedad que buscamos se hará desde el pobre o nunca se hará”.<sup>33</sup> Estas bellas palabras del p. Carrasquilla nos devuelven al inicio de este capítulo,

<sup>32</sup> J. B. METZ, “I Hacia una iglesia universal, culturalmente policéntrica”, en: *Tras las primeras huellas ...*, 15.

<sup>33</sup> F. CARRASQUILLA, “Palabras para recibir la Condecoración Gran Defensor de los Derechos Humanos Jesús María Valle, categoría Personas año 2010”, en: M. HAYET – J. A. PAGOLA, et al., *Volver a Jesús de Nazaret*, Centro de Investigaciones Sociales, Medellín 2015, 123-129; aquí, 129.

pues el gran aporte de la iglesia latinoamericana para la Iglesia Universal se encuentra en este redescubrimiento de la mirada del pobre, este retorno a los principios de la iglesia primitiva que se gestaban en pequeñas comunidades guiadas por la caridad, por gestos de profundo amor que revolucionaban el mundo sin pretenderlo. Para el padre Carrasquilla, su misión con los pobres es procurarles un espacio, un ambiente, donde ellos puedan recuperar su identidad y su dignidad, esto es, el sentido de la vida del padre Carrasquilla ha sido crear un espacio y un ambiente donde los pobres puedan hacerse personas como pobres, sin renegar de su condición social, estos, construyendo subjetividad en comunidad abierta.

Por eso la lucha del pobre, por esencia, nunca es individualista porque los valores por los que lucha, los que surgen como espontáneamente de su condición de pobre y por ser pobre, son los valores universales, los valores sobre los que se fundamenta la auténtica persona y la auténtica sociedad.<sup>34</sup>

En palabras de J.B. Metz, al referirse a esta iglesia postconciliar latinoamericana:

Por ello puede además esta teología contribuir para que los llamados simples fieles precisamente no sean sólo destinatarios sino siempre más y más portadores, sujetos del lenguaje y de la memoria de Dios, por tanto, sujetos de un lenguaje en el cual se unan entre sí la historia de la vida y la historia de la fe.<sup>35</sup>

## Conclusión

Luego del recorrido propiciado por la preocupación por la pertinencia y actualidad del mensaje cristiano en los actuales tiempos de crisis de la Iglesia, enmarcada en la crisis social de la que no puede desligarse, nos preguntamos por la importancia de la concepción de la Nueva Teología Política de Johann Baptist Metz, cuyo trabajo aporta enormemente a la urgencia de actualizar la relación entre religión y política. Como dijimos antes, el sufrimiento y la pasión, presentes en la escatología cristiana, actualizan el problema de la teodicea en la doctrina judeo-cristiana, central en las discusiones planteadas en el Concilio Vaticano II y retomadas en la

<sup>34</sup> F. CARRASQUILLA, "Palabras para...", 128.

<sup>35</sup> J. B. Metz, "II La teología...", 7.

nueva concepción pastoral de la iglesia, siendo el Documento de Medellín protagonista en la fundación y construcción de esta nueva iglesia de carácter universal y policéntrica.

Haciendo eco a la cultura del reconocimiento, de la que hablamos anteriormente, Metz plantea que la Iglesia debe dar forma a una opción por los pobres y a una opción por los otros en su alteridad de manera concreta, poniendo ambas opciones en relación mutua. Aclarando que la opción por los otros no debe descargar a la iglesia de la opción por los pobres. El cristianismo, advierte Metz, no es solamente la religión del amor al prójimo, sino que es la religión de lo inaudito: es tan exageradamente la religión del amor, que es religión del amor al enemigo, religión de la negación del odio. Esta es la razón y la raíz de la cultura política del cristianismo. Esta es también nuestra mayor arma contra la indiferencia y el olvido, nuestra resistencia contra el sinsentido del sufrimiento que hay en el mundo, por lo demás injusto e inmerecido.

Nuestra historia de esperanza sustentada por este inaudito amor a lo más ajeno, a lo más lejano, es la única salida de esta amnesia cultural generalizada que amenaza con consumir lo más humano en nosotros, y lo que nos obliga a interrumpir, a irrumpir la “normalidad” de la indiferencia y el olvido basada en la banalidad de lo inmediato y temporal. Relato y Memoria son las claves para que el sentido del sufrimiento y la historia de esperanza permanezcan como preguntas en abierto, buscando sentido y esperanza en la palabra Dios. Pues, como fue dicho, en la palabra Dios está contenida la esperanza en la redención y la justicia para sufrimientos presentes y pasados.

De este modo, la teología en su especial responsabilidad frente al problema de la teodicea, en estos tiempos de olvido de Dios, debe reconocer y hacer frente a la crisis epistemológica y práxica por la que atraviesa, esto es, el problema de la verdad en su relación con el problema de la justicia y el mensaje sobre Dios. Crisis que actualiza el problema del sujeto ilustrado, del exégeta y del creyente y el problema de la iglesia Universal para responder, desde los retos del presente a la misión encomendada a la Iglesia desde el evangelio de Jesús. La misión popular en las Comunidades Eclesiales de Base, en consonancia con las comunidades cristianas primitivas, es una experiencia pastoral de carácter espiritual y social, que pone en marcha una invitación a los cristianos a vivir su compromiso de acuerdo parábola buen

samaritano, a ser con otros desde la diversidad de espiritualidades. Es un camino que se abre, aquí y allá, como tarea y llamado a la Iglesia Universal de carácter multiétnico y multicultural que, en su teodicea, nos invita a volver a los fundamentos, volver la mirada sobre lo humano, lo frágil y lo pequeño.

El objeto, entonces, de dicha actualización, de la relación entre política y religión, viene con la pregunta por el sentido que el teólogo pueda encontrarle, o que le pueda ser revelado, al mensaje cristiano y su valor hoy, la preocupación porque la razón moderna y la tradición cristiana encuentren un punto de encuentro, un eje articulador que permita mediar en la relación entre razón-fe, que pase por la razón comunicativa en su correlación con la memoria passionis. Así, los pueblos latinoamericanos en su historia de sufrimiento actualizan, confieren sentido y renuevan la esperanza de la historia de la pasión en sentido cristiano, pues ponen la humanidad en acción, movilizan sentimientos de solidaridad, de compasión y caridad, horadando caminos de justicia más humanos.

## Bibliografía

- CARRASQUILLA, F., “Palabras para recibir la Condecoración Gran Defensor de los Derechos Humanos Jesús María Valle, categoría Personas año 2010”, en: HAYET, M. -PAGOLA, J. A. ET AL., *Volver a Jesús de Nazaret*, Centro de Investigaciones Sociales, Medellín 2015, 123-129.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos Finales de Medellín*, en: [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf), marzo de 2021.
- CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Concilio Vaticano II*, en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm), marzo de 2021.
- GARAVITO VILLAREAL, D., *Memoria en razón de las víctimas. J. B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009.
- \_\_\_\_\_, “Fe-razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz”, *Theologica Xaveriana* 60/170 (2010), 417-452.

- HABERMAS, J., “Creer y saber”, en: HABERMAS, J., *El futuro de la Naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002, 129- 146.
- METZ, J. B., *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.
- \_\_\_\_\_, “Pobreza de Espíritu”, disponible en: [http://www.seleccionesde teologia.net/selecciones/lilib/vol4/14/014\\_metz.pdf](http://www.seleccionesde teologia.net/selecciones/lilib/vol4/14/014_metz.pdf), citado 5 de noviembre de 2020.
- \_\_\_\_\_, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999.
- \_\_\_\_\_, *Memoria passionis una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. 2007, 12.
- \_\_\_\_\_, “I Hacia una Iglesia Universal, culturalmente policéntrica”, en: H. Jiménez, A. Ramirez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín, 4-22.
- \_\_\_\_\_, “II La teología en la lucha de la historia y de la sociedad en: H. Jiménez, A. Ramirez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín, 1-22.

## VOCES JÓVENES EN LOS AMBIENTES JUVENILES CRISTIANOS DURANTE LA PANDEMIA

### YOUNG VOICES IN CHRISTIAN YOUTH ENVIRONMENTS DURING THE PANDEMIC

**Heriberto Luis Cabrera Reyes<sup>1</sup>**

Universidad Pontificia Católica de Chile  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5852-6924>

Recibido:12.11.2021  
Aceptado:12.20.2021

DOI: 10.21703/2735-6345.2021.23.02.004

#### Resumen

Esta investigación es una contribución teológica y pastoral, al análisis e interpretación, de la participación de los jóvenes cristianos en tiempo de COVID-19. Nos preguntamos: ¿dónde estaban los jóvenes cristianos durante la pandemia? y ¿qué estaban diciendo con estas “prácticas” a la Iglesia? Este trabajo, en cuatro etapas, presenta en cuatro etapas: un marco teórico; la metodología de implementación y de construcción de instrumentos; una presentación de los resultados parciales; una primera interpretación teológica de lo que estas “prácticas” dicen a la teología, a la pastoral, a la Iglesia en general y a la jerarquía en particular.

El análisis teológico utiliza el método correlativo crítico de David Tracy. Poniendo de un lado en diálogo la entre fractura de los jóvenes y la Iglesia, junto a la participación regeneradora y misionera de los jóvenes, y por otro lado con dos textos bíblicos: el buen Samaritano (Lc 10, 25-37) y la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-15). Aparece como evidente de este trabajo que detenerse y responsabilizar a los jóvenes puede hacer una gran diferencia.

**Palabras clave:** jóvenes, salesianos, pandemia, cristianismo, red

#### Abstract

This research is a theological and pastoral contribution, to the analysis and interpretation, of the participation of young Christians in time of COVID-19. We asked ourselves: where were the young Christians during the pandemic? And what were

<sup>1</sup> Doctor en Teología Práctica por la Universidad Laval de Quebec. Académico en la Universidad Católica Silva Henríquez, en la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor invitado en la Universidad Laval - Quebec. Correo electrónico: heriberto.cabrera@uc.cl

they saying about these “practices” of the Church? This paper, in four stages, present: a theoretical framework; an account of the methodology of implementation and construction of instruments; the partial results; a first theological interpretation of what these “practices” say to theology, to pastoral care, to the Church in general and to the hierarchy in particular.

Theological analysis uses David Tracy’s critical correlative method. Putting aside into dialogue the fracture of young people and the Church, also the regenerative and missionary participation between of young people, and on the other side with two biblical texts: the good Samaritan (Lk 10:25-37) and the multiplication of the loaves (Jn 6, 1-15). It appears as evident in this work so that stopping and holding young people accountable can make a big difference.

**Keywords:** young people, Salesians, pandemic, Christianity, network

## 1.- Introducción

La teología, en cuanto palabra que explica y acompaña la realidad, parece haber estado en silencio durante la COVID-19, como hace notar M. Alarcón<sup>2</sup>. En ese contexto nace esta investigación, como una contribución teológica y pastoral, al análisis e interpretación, de la participación de los jóvenes cristianos en tiempo de pandemia.

Este proyecto de Investigación involucra dos Institutos de la Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH): el Instituto de Teología Egidio Vignó y el Instituto de Pastoral Juvenil, además de dos pastorales salesianas: la pastoral de la Universidad Católica Silva Henríquez y la Juvenil Salesiana de Chile. En cuanto a los investigadores, se trata de un equipo interdisciplinario de seis especialistas en: teología, pastoral, sociología y pedagogía.

Esta ponencia, en cuatro etapas, presenta: el marco teórico; la implementación metodológica; la presentación de los resultados parciales y una primera interpretación teológico-pastoral.

## 2.- Marco teórico

Es difícil hacer una reflexión teológica y pastoral cuando se está en una situación de urgencia. Sin embargo, tenemos dos investigaciones que se

<sup>2</sup> M. ALARCÓN, “¿Qué dicen los teólogos y filósofos sobre la pandemia?”, en: AAVV., *COVID19*. Ma-Editores 2020, 7, en: [https://iteso.mx/web/general/detalle?group\\_id=19782409](https://iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19782409), citado 1 octubre 2021.

hacen notar: la de H. Strahsburger, C. González y L. Basualto<sup>3</sup> sobre los desafíos para la pastoral juvenil salesiana en tiempo de pandemia. Los investigadores profundizan las micronarrativas de 30 jóvenes en una parroquia de Puerto Montt, los sentimientos, la responsabilidad social y los aprendizajes de fe. Hay otra investigación muy completa, que se parece a la nuestra, pero más sociológica, se trata de los “Procesos de transmisión de la fe en el Chile actual” llevada adelante por L. Bahamondes, N. Marín, L. Aránguiz. y F. Diestre.<sup>4</sup> Nuestro trabajo se diferencia de esos autores por: la muestra, el método y la finalidad. Nos interesa poder identificar algunas experiencias juveniles durante la pandemia e interpretarlas teológicamente, esto a partir de la percepción que los mismos jóvenes tienen de su participación.

### Los jóvenes en el imaginario

Para comenzar, es importante determinar qué se entiende por jóvenes. La perspectiva “universal y esencialista” considera ser joven como una condición transitoria, como una especie de “estado” entre niñez y adultez, enfatizando el carácter problemático de esa situación y además considerando a los jóvenes como individuos inmaduros.

El imaginario clásico, por su lado, afirma que la edad sería lo que define lo juvenil. Sin embargo, el uso de la edad como indicador, es cuestionado hoy porque en cierta manera encierra los jóvenes en una categoría arbitraria, sin tener en cuenta la complejidad.

En cuanto a la perspectiva biologicista, esta prefiere hablar de la juventud a partir de los cambios propios de la pubertad, insistiendo en el “proceso de maduración” biológica de la persona<sup>5</sup>, concibiendo la juventud como un concepto más universal y homogéneo, que prepara a la adultez productiva y reproductiva.

<sup>3</sup> H. STRAHSBURGER- C. GONZÁLEZ- L. BASUALTO, “Jóvenes, evangelización y pandemia. Desafíos y aprendizajes para la pastoral juvenil”, *Revista de educación religiosa*, 2/2 (2021) 9-37.

<sup>4</sup> L. BAHAMONDES – N. MARÍN, ET AL., *Religión y juventud. Procesos de transmisión de la fe en el Chile actual*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2020.

<sup>5</sup> E. ERIKSON, *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires 1977; T. PARSONS, “Age and Sex in the Social Structure of the United States”, *American Sociological Review* 7/5 (1942) 604-616; J. PIAGET, *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, Paidós, Buenos Aires 1972.

Hay que señalar que, desde un punto de vista religioso, la categoría jóvenes haría referencia a tres grupos: ateos, creyentes institucionalizados y creyentes difusos, estos últimos sería los más numerosos en Chile.<sup>6</sup>

A estos cuatro puntos de vista hay que agregar otros aspectos importantes cuando se trata de la conformación identitaria, como son: el origen racial, la clase social, el lugar donde se vive, la cultura, etc.

Por último, para lo que nos interesa, en Chile, y en estos últimos años, las personas jóvenes han desarrollado una nueva conflictividad social, porque se han agrupado en nuevas formas, con discursos y procedimientos nuevos, dinámicos y dúctiles, basta pensar en las llamadas por Facebook o la red, durante el “estallido social”. Ser joven sería entonces un proceso lleno de tensiones con los adultos.

En este trabajo pensamos en la juventud como una fase del ciclo vital, con algo que le es propio: la condición juvenil y con su propia cultura. Queremos ver al joven como un individuo pleno<sup>7</sup>. Por eso adherimos a una diversidad juvenil y a la complejidad, conceptualizando esto en la noción de “juventudes”. Nuestra perspectiva mira el aspecto cultural, en cuanto proceso de construcción identitaria. Por lo dicho anteriormente, junto a muchos autores preferimos hablar de juventudes en lugar de juventud, teniendo cuenta tantos tipos de variables<sup>8</sup>.

### **Los nativos digitales**

Un elemento que emergió con mayor claridad en este tiempo de pandemia, en donde mucho pasó por la red, son los criterios de: “nativos digitales”, Centennials o Generación Z (nacidos entre 1996 y 2010), o generación

<sup>6</sup> E. VIZCAÍNO, “Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil”, *OBETS, Revista de Ciencias Sociales* 10/2 (2015) 437-470.

<sup>7</sup> C. DUARTE, “Investigación social chilena en juventudes. El caso de la revista última década”, *Revista Última Década* 26/50 (2018) 146- 147, [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22362018000300124](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362018000300124), citado 1 octubre 2021.

<sup>8</sup> Cf. P. BOURDIEU, *La juventud no es más que una palabra. Sociología y Cultura*, Grijalbo, México 1990; C. DUARTE, “¿Juventud o Juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles”, en: C. DUARTE -D. ZAMBRANO (Comps.), *Acercas de Jóvenes, Contraculturas y Sociedad Adultocéntrica*, DEI, San José de Costa Rica 2001, en: [https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121857/Juventud\\_o\\_juventudes\\_versiones.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121857/Juventud_o_juventudes_versiones.pdf?sequence=1&isAllowed=y), citado 1 octubre 2021. Cf. R. REGUILLO, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Siglo XXI, Bs. As. 2012.

Alpha (nacidos después de 2010) aplicados a los jóvenes. Según esta percepción, a ellos les resultaría más fácil utilizar, habitar y existir en las redes sociales, que las generaciones precedentes (generación X, Y o milenials). Es verdad que algunos autores dicen que ser nativos digitales no significa necesariamente que estos jóvenes sean más hábiles socialmente, sino que es para ellos más fácil la utilización de las redes sociales<sup>9</sup>.

A partir de esto se hipotetiza que las juventudes operaron un protagonismo más abierto durante la pandemia, produciendo cambios y adecuaciones de la fe, de la pastoral y de la caridad en ese contexto.

C. Castillo, parafraseando a Ch. Giaccardi, dice que

“los jóvenes manejan la red comunicativa como un ambiente que a la vez usan para interactuar y crecer, modificando el modo de aprender que supera la antigua educación y aprender a resolver las exigencias de identidad e intimidad propias de la edad”.<sup>10</sup>

A esto habría que agregar que junto con las oportunidades existen también amenazas o debilidades a nivel religioso, como son: un cierto individualismo, una experiencia flexible de religión, una ausencia de diálogo interreligioso y una religiosidad “a la carta”. Es legítimo, en este contexto, preguntarse cómo se ha resignificado lo sagrado en o a través de la red.

### ***La Iglesia, lugar de desconfianza para los jóvenes***

Una de las características más relevantes de la crisis social y eclesial, que aparece en la literatura juvenil chilena, es el concepto de desconfianza: “los datos estadísticos son categóricos: las personas jóvenes en Chile en general no confían en los otros ni en las instituciones”<sup>11</sup>. Nos interesa ver cómo esto afecta la participación de jóvenes en la vida de la Iglesia.

<sup>9</sup> Cf. M. PRENSKY, “Digital natives, digital immigrants - A new way to look at ourselves and our kids”, 2003, en: <https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>, citado 1 octubre 2021.

<sup>10</sup> C. CASTILLO, “Desafíos de la pastoral juvenil latinoamericana frente a estructuras de corrupción: de una pastoral liberadora a una pastoral regeneradora”, *Veritas* 41 (2018) 155.

<sup>11</sup> J. BAEZA-CORREA, “‘Ellos’ y ‘Nosotros’: La (des)confianza de los jóvenes en Chile”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 11/1 (2013) 275.

La desconfianza muestra los límites de las instituciones, de las personas y de la propia persona, además de los sufrimientos producidos por los abusos. Nos preocupa la desconfianza, porque como nos hace notar X. Thévenot<sup>12</sup>, interpretando a don Bosco, el famoso educador y pastor de jóvenes, sin confianza no se puede implementar una pedagogía de alianza. En la perspectiva salesiana, el educador está llamado a confiar en el joven y el joven a confiar en su educador, como don Bosco lo afirmaba en su carta de Roma (10 de mayo de 1884): “es necesario romper la barrera fatal de la desconfianza, a la que debe sustituir la confianza cordial”<sup>13</sup>, ¿cómo evangelizar en este contexto? Esto nos coloca de lleno en el corazón de la ética educativa y pastoral. Nos preguntamos entonces: ¿cómo puede funcionar una Iglesia en que la comunicación y de las relaciones humanas son sospechosas?

### La escucha de los jóvenes

Hay muchas maneras de proceder en teología, por ejemplo, de manera deductiva o inductiva, ambas, a nuestro parecer demasiado lineales para abordar el tema. En cuanto al magnífico método de discernimiento de Joseph Cardín (1920), en tres tiempos: ver-juzgar-actuar, ampliamente utilizado por la Acción Católica y abundantemente en América Latina, éste aparece, para nuestra sensibilidad, como demasiado pragmático, en el sentido que se entiende la praxis transformadora como criterio de verdad.

Es interesante ver la evolución en las maneras de entender a los jóvenes en los documentos latino-americanos. En Medellín, la Iglesia no parece querer cambiar en relación con los jóvenes. Ella “ve” sin realmente escuchar. Se trata de una valoración moral de los jóvenes, mientras que Puebla, reconoce la diversidad de jóvenes. Santo Domingo a pesar de desordenar metodológicamente el ver-juzgar-actuar, según C. Castillo “tuvo una visión un tanto reducida de la realidad juvenil”<sup>14</sup>, en función de la realidad pastoral.

<sup>12</sup> Cf. X. THÉVENOT (dir.), *Éduquer à la suite de Don Bosco*, Cerf/Desclée de Brouwer, Paris 1996, 132-139.

<sup>13</sup> J. BOSCO, *Carta de Roma*, 1884, en: [https://www.sdb.org/es/Don\\_Bosco\\_Recursos/Scritti/Scritti/CARTA\\_DE\\_ROMA](https://www.sdb.org/es/Don_Bosco_Recursos/Scritti/Scritti/CARTA_DE_ROMA), citado 1 octubre 2021.

<sup>14</sup> C. CASTILLO, “Desafíos de la pastoral juvenil latinoamericana frente a estructuras de corrupción: de una pastoral liberadora a una pastoral regeneradora”, *Veritas* 41 (2018) 151.

El Papa Francisco marcará una evolución en la manera de ir al encuentro de jóvenes, exhortando a escucharlos, como dice *Christus Vivit*<sup>15</sup>. Esta opción pastoral fundada en el discernimiento la encontramos ya en el *Instrumentum Laboris del Sínodo sobre los jóvenes*:

“el primer paso se refiere a mirar y a escuchar. Requiere prestar atención a la realidad de juvenil de hoy, en la diversidad de condiciones y de contextos en los que viven. Requiere humildad, proximidad y empatía, para sintonizar y percibir cuáles son sus alegrías y sus esperanzas, sus tristezas y sus angustias”<sup>16</sup>.

Escuchar lo que están pasando para discernirlo es el desafío de la pastoral y su interpretación la tarea de la teología.

Pero ¿dónde situar teológica y pastoralmente la participación de los jóvenes durante la pandemia? *Aparecida* nos propone una pista, ella habla de “discípulos misioneros”, lo que es extremadamente interesante para nuestro trabajo, que pretende mostrar la misionalidad juvenil en tiempo de pandemia. Hay que señalar además otro aspecto desarrollado por ese documento y que puede ayudarnos a entender lo que está sucediendo, se trata de la ruptura de la transmisión intergeneracional.

### ***El adultocentrismo social, pastoral y eclesial***

El adultocentrismo es otro concepto clave en esta investigación, el “destaca la superioridad de los adultos por sobre las generaciones jóvenes y señala el acceso a ciertos privilegios por el solo hecho de ser adultos. Ser adulto es el modelo ideal de persona por el cual el sujeto puede integrarse, ser productivo y alcanzar el respeto en la sociedad”.<sup>17</sup>

Esta constatación no es solo eclesial, muchos investigadores hacen notar que las personas jóvenes dicen ser tratadas con desconfianza y

<sup>15</sup> FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Christus Vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*, 2019, n. 41, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20190325\\_christus-vivit.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html), citado 1 octubre 2021.

<sup>16</sup> SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum Laboris para el Sínodo sobre los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 2018, n. 3, en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20180508\\_instrumentum-xvassemblea-giovani\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html), citado 1 octubre 2021.

<sup>17</sup> UNICEF, *Superando el adultocentrismo*, UNICEF, Santiago 2013.

que los adultos tienen “dificultades para establecer diálogos y procesos participativos”<sup>18</sup>. Quizás en teología el adultocentrismo esté muy cerca del clericalismo tanto laical como ministerial.

### ***La teología práctica como una teología que dialoga***

En un cambio de época y de paradigmas<sup>19</sup>, uno se cuestiona sobre cómo insertarse en la realidad en cuanto creyente. Por eso pensamos que la teología práctica podría ayudarnos a responder a este desafío, puesto que ella se presenta como una teología capaz de permitir un acercamiento a esta realidad, según lo decía M. Viau: “la méthode de la théologie pratique doit faire en sorte que la théorie émerge de la pratique concrète, ou du moins ‘dialogue’ avec elle”<sup>20</sup>. No se busca, necesariamente o únicamente, mejorar o proponer soluciones pastorales, sino teorizar e interpretar la experiencia de los jóvenes en tiempo de pandemia.

Nos proponemos hacer lo que P. Tillich llamaba: la integración entre los datos de la modernidad y los de la tradición cristiana, para colocarlos no solo en tensión como propone el autor, sino en una dinámica de diálogo, como dirá D. Tracy, concibiendo así la teología como una “mediación”<sup>21</sup>. Se trata de facilitar la interacción entre las necesidades del tiempo presente, las expresiones de jóvenes cristianos y los referentes fundadores como confirma a su vez M. Donzé<sup>22</sup>. Esas expresiones juveniles desde un punto de vista teológico las llamaremos “prácticas” en cuanto son experiencias y ellas son accesibles por el lenguaje. Pero ¿cómo relacionarlas con la experiencia fundadora?

<sup>18</sup> C. DUARTE, “Investigación social...”, 127.

<sup>19</sup> Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual, 2013, nros. 52- 75, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/pa-pa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), citado 1 octubre 2021.

<sup>20</sup> M. VIAU, *Introduction aux études pastorales*, Les Éditions Paulines, Montréal 1987, 70.

<sup>21</sup> M. DUMAS, “Corrélation – Tillich et Schillebeeckx”, en: G. ROUTHIER- M. VIAU (dirs.), *Précis de théologie pratique*, Lumen Vitae/Novalis, Bruxelles/Montréal 2004, 71-83. Aquí, 72.

<sup>22</sup> M. DONZÉ, “La théologie pratique entre corrélation et prophétie”, en: P. GISEL (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel, Pratiques 1*, Labor et Fides, Genève 1989, 184.

De acuerdo con D. Tracy<sup>23</sup>, me parece que la principal tarea de la teología es la reinterpretación de la tradición para la situación presente. Este trabajo profundamente hermenéutico, se puede inspirar en la noción de “clásicos” y en el reconocimiento de la “conversación”, como una forma primaria de posibilidades de búsqueda de la verdad y de sentir alguna semejanza entre lo que ya hemos experimentado en el pasado (biblia, tradición y magisterio) y lo que experimentamos en la actualidad en el acontecimiento.

En esta conversación podríamos ser orientados por la pregunta: ¿qué están diciendo las prácticas juveniles en pandemia a la Iglesia? Esta pregunta propiamente teológica, permite desde el inicio evitar una de las críticas que se hace a los que utilizan “las ciencias humanas” y después hacen con ellas una reflexión teológica o pastoral, ser consideradas como investigaciones a “étages” o por “capas”. Por este motivo, trataremos de dar una significación teológica, porque, como dice J. Audinet, una de las maneras de relacionarse, de la teología con las prácticas, es la de: “dar sentido a las situaciones”<sup>24</sup>.

## 2. Implementación metodológica

J. Maldonado, hablando sobre qué es investigar menciona: “la necesidad o deseo de ver y conocer las cosas, enterarse de qué, por qué o para qué de los fenómenos que suceden en una realidad existente, es la búsqueda de la verdad”<sup>25</sup>. Según esta perspectiva, investigar consistiría en buscar “medir, explorar, describir, comparar, verificar, analizar, explicar, interpretar, comprender o transformar el objeto de estudio”. Pero ¿qué método privilegiar en coherencia con nuestra investigación?

Antes de elegir un método, es necesario precisar los objetivos y las preguntas de investigación.

<sup>23</sup> D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión esperanza*, Trotta, Madrid, 1997.

<sup>24</sup> Las otras dos maneras son: el diálogo entre los “practiciens” y la articulación entre la tradición de la fe y la cultura. El tema es largamente explicado en: J. AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Novalis/Labor et Fides/ Lumen Vitae/Cerf, Québec 1995, 101-113.

<sup>25</sup> J. MALDONADO, *Metodología de la investigación social. Paradigmas: cuantitativo, sociocrítico, cualitativo, complementario*, Ediciones de la U, Bogotá 2018, 19.

### **Objetivos de investigación**

Objetivos generales:

Hacer un inventario y describir las expresiones juveniles cristianas durante la pandemia.

Revelar lo que las expresiones juveniles dicen a la Iglesia, a los adultos y a la teología, a nivel de: liturgia, comunión y servicio.

Objetivos específicos:

- Identificar las expresiones de presencia o ausencia juveniles en la liturgia, en la comunión y en el servicio.
- Examinar cómo la realidad sanitaria y social chilena ha influido en la fe de jóvenes durante este año de pandemia.
- Determinar cómo la realidad eclesial chilena ha influenciado el protagonismo juvenil en pandemia.
- Establecer el tipo de relación entre jóvenes y adultos en el ámbito eclesial durante la pandemia
- Profundizar y teorizar, teológica y pastoralmente lo que las prácticas juveniles cristianas revelan de la fe.

### ***Preguntas de investigación***

A partir de lo dicho precedentemente hemos formulado varias preguntas que orientaron y a la vez concretizaron objetivos de investigación.

Preguntas descriptivas que permiten hacer un inventario de las “prácticas” y determinar las eventuales ausencias de jóvenes:

- ¿Qué tipo de expresiones juveniles creyentes hubo durante la pandemia?
- ¿Cuáles fueron las expresiones juveniles en los 3 dominios de la fe: liturgia, comunión y servicio?

Preguntas de comprensión:

- ¿Se dio espacio a las juventudes para ser protagonistas en la concepción, elaboración, realización y toma de decisiones en las propuestas pastorales que les concernían?
- ¿De qué manera la realidad social ha influido en el protagonismo juvenil?
- ¿De qué manera la realidad eclesial chilena (desencanto, desconfianza y abusos) han influido en el protagonismo juvenil?

- ¿Cómo jóvenes y adultos se ayudaron en este periodo de pandemia?
- ¿Cómo y dónde la Iglesia institución y jerárquica, acompañó y valorizó a jóvenes durante esta pandemia?

### ***La metodología y los instrumentos***

En vista de la información que necesitábamos obtener, debimos recurrir a una metodología mixta: cuantitativa y cualitativa. Sin embargo, como estábamos en pandemia y la investigación concernía la participación juvenil, parecía evidente que la investigación se debía realizar en esas condiciones.

#### *La etnología virtual*

Toda la investigación, desde la primera reunión, hasta los focus group (FG), incluso la preparación de esta ponencia, fueron hechas por internet. Jamás los investigadores y los jóvenes nos encontramos presencialmente. La red permitió que “el investigador físicamente esté casi sin moverse y sentado frente a la computadora, pero al mismo tiempo haciendo etnografía en un espacio virtual y social”<sup>26</sup>. Por eso se puede decir que esta investigación corresponde perfectamente a lo que hoy se llama etnografía virtual, digital de/en/a través de Internet.

M. del R. Ruiz y G. Aguirre dicen que:

“el método etnográfico ha evolucionado para contribuir al análisis de un fenómeno que tiene dimensiones culturales, sociales, cognitivas emergentes, por lo tanto, profundamente significativas para entender uno de los ángulos del mundo contemporáneo como de la emergencia de prácticas pedagógicas innovadoras”<sup>27</sup>.

Por eso, “el docente investigador podrá emplearla para internarse en lo que desea estudiar para observar relaciones, actividades y significaciones

<sup>26</sup> D. CASTILLO-TORRES. – R. NÚÑEZ-PACHECO – B. LÓPEZ-PÉREZ, “Aportes metodológicos de la etnografía digital latinoamericana basados en *World of Warcraft*”, *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 4/1 (2019) 11-23, [http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2393-68862019000100011](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862019000100011), citado 1 octubre 2021, 36.

<sup>27</sup> M. P. RUIZ- G. AGUIRRE, “Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones”, *Estudios sobre las culturas contemporánea*, 21/41 (2015), 70, en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31639397004>, citado 1 octubre 2021.

que se generan con la interactividad en los mundos virtuales”<sup>28</sup>. La red puede transformarse entonces en una aliada en la investigación y en la transformación de los participantes.

A propósito de las cualidades que se piden al investigador, en esta manera de trabajar, aparecen: la empatía, manejar la virtualidad y los códigos que le son asociados.

### *Un método cualitativo*

El paradigma cualitativo se centra en interpretar y develar el sentido, en este caso de las “prácticas” juveniles durante la pandemia. Entre todos los métodos cualitativos, elegimos la investigación-acción, tratándose de un trabajo interdisciplinario que busca informaciones cualitativas para poder interpretarlas. Pensamos que esto permitiría en todo tiempo a las personas jóvenes ser protagonistas o coinvestigadores de las cosas que les concierne. La ventaja de este método es que nos hace posible leer la realidad desde las juventudes mismas.

Dependiendo de su preocupación, los objetivos de investigación-acción pueden ser cambiar, entender las prácticas, evaluar, resolver problemas, producir conocimiento o mejorar una situación dada. En nuestro caso trabajamos en torno a la manera como las juventudes vivieron su fe en este periodo de pandemia, queríamos comprender y evaluar, para producir conocimiento.

Los autores dicen que hay tantas definiciones de investigación-acción como investigadores. G. Goyette y M. Lessard-Hébert ofrecen una excelente presentación en unas pocas páginas y no quisiéramos repetirnos<sup>29</sup>. Digamos simplemente que, la investigación-acción puede definirse como una investigación que se lleva a cabo para que los propios agentes sociales involucrados en la investigación identifiquen y desarrollen una solución al problema estudiado.

La investigación acción es un enfoque que puede resolver la separación teoría/práctica. K. Lewin fue su precursor (en los años 1930). «Pour lui, ne sont acceptables que les hypothèses qui effectuent des modifications aux

28 M. P. RUIZ- G. AGUIRRE, “Etnografía virtual...”, 75.

29 G. GOYETTE – M. LESSARD-HEBERT, *La recherche action. Ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, Presse de l’Université du Québec, Québec 1987, 29- 36.

phénomènes sociaux qu'elles veulent expliquer. Pour ce faire, les phénomènes sociaux doivent être observés de l'intérieur»<sup>30</sup>. Así, en este trabajo investigativo queremos mostrar cómo la situación se convierte en un importante lugar teológico para la práctica cristiana y, por lo tanto, la manera de practicar (hacer) teología.

¿Cómo entender la relación entre investigación-acción y etnología virtual? R. Mendoza, G. Dietz y G. Alatorre, hablando de la relación entre ambos métodos dicen: “ambas perspectivas pueden incorporar una gama de métodos de investigación cualitativa y cuantitativa, un eclecticismo estratégico”<sup>31</sup>, capaz de generar conocimiento y aplicación en proyectos sobre temas educativos relevantes en vista a mejorar la educación.

### *Instrumentos para la recolección de información*

Como uno de los objetivos de investigación era recoger datos e informaciones, aplicamos como instrumento cuantitativo: una encuesta con el software de formularios de Google en internet. La organizamos en torno a categoría simples y amplias de información, para identificar fácilmente lo que “hicieron ciertos jóvenes”<sup>32</sup>.

Puesto que queríamos también determinar lo que estas expresiones juveniles revelan a la Iglesia, optamos por un segundo instrumento, esta vez de tipo cualitativo: el focus group<sup>33</sup>. Así procedimos a grabar los encuentros y luego transcribirlos. Una preciosa ayuda en el trabajo de clasificación fue la malla creada por los investigadores.

Precisamos que tanto el cuestionario, como el focus group, fueron validados por un equipo de especialista y de jóvenes.

<sup>30</sup> M. VIAU, *Introduction...*, 105.

<sup>31</sup> R. MENDOZA -G. DIETZ - G. ALATORRE, “Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos”, *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40/1 (2018) 168. En: <https://www.redalyc.org/journal/4575/457556162008/html/>, citado 1 octubre 2021.

<sup>32</sup> Sobre el análisis de datos y encuestas, ver: V. DÍAZ DE RADA, *Análisis de datos de encuesta. Desarrollo de una investigación completa utilizando SPSS*, Editorial UOC, Barcelona 2009.

<sup>33</sup> G. KAMBERELIS - G. DIMITRIADIS, “Capítulo 35. Los grupos focales” (494-532), en: N. DENZIN - Y. LINCOLN (dirs.), *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa*, Vol IV, Gedisa S.A., Barcelona 2015. Es muy interesante lo que dice sobre los grupos focales en cuanto espacio seguro para compartir experiencias de vida.

### 3. Presentación de resultados

Para el análisis cualitativo seguimos cuatro pasos:

- 1.- Comparación de “incidentes”, en nuestro caso de los datos (codificación selectiva) y de los focus group (codificación abierta). Lo que nos permitió ver las reiteraciones. La codificación consistió en nombrar y describir fragmentos
- 2.- Integración de categorías de información. Aquí agrupamos los fragmentos en temáticas relevantes, en función de lo que se queríamos diagnosticar.
- 3.- La delimitación de información a los objetivos de la investigación consistió en un ordenamiento conceptual
- 4.- Finalmente, la escritura de una “teoría”, que en nuestro caso significó identificar dos elementos, como los más importantes, para ser interpretados teológicamente.

#### *La participación juvenil*

Los jóvenes nos dicen que el periodo de pandemia fue “un agridulce” (FG 26.08.2021) muy difícil y complejo. Las reacciones fueron muy diferentes, con extremos opuestos: presentes y ausentes, participación y abandono.

Uno de los problemas principales en este período, según los jóvenes, fue motivarse y motivar a los demás a participar. El desánimo es codificado en categorías como: tristeza y depresión. Muchos abandonaron la Iglesia: “nos dimos cuenta tanto nosotros como la mayoría de los jóvenes, que se perdía mucho el ánimo”. Entonces había que: “estar cateteando a la gente” para que participe (FG 26.08.2021).

Las actividades eclesiales o pastorales fueron la ocasión para acercarse a la Iglesia y a los diferentes grupos eclesiales. A pesar de la disminución de participación, algunos jóvenes continuaron en grupos, asociaciones y pastorales, ligadas a los colegios, universidades o parroquias. Se habla de: movimiento juvenil salesiano, comunidades apostólicas salesianas, encuentro de jóvenes en el Espíritu, mochileros con Jesús, etc.

En cuanto al grupo de jóvenes llamados: “los alejados de la Iglesia antes de la pandemia”. Se dice que algunos de estos jóvenes volvieron a participar. Las razones para este retorno a la Iglesia fueron el miedo, el deseo de escapar a la soledad y la búsqueda de sentido a lo que estaban viviendo.

A notar que en la investigación emerge a menudo un fuerte entusiasmo, marcado por un cierto voluntarismo “ahora queremos volver [a la presencialidad] y más fuerte que nunca” (FG 09.09.2021); así “uno le da con todo” (FG 09.09.2021).

Los resultados muestran, que los jóvenes categoría “participantes” en pandemia, consideran que hubo muchas maneras de estar presentes y acompañar, una importante fue la oración. Los jóvenes insisten mucho en el acompañamiento, hablan de sostenerse y escucharse entre ellos: “estamos todo el tiempo tratando de compartir con el otro y acompañarnos, por lo menos en lo que es pastoral y servicio con ayuda a los demás” (FG 05.07.2021); “escuchar a otra persona es ayudarlo” (FG 09.09.2021). Los jóvenes concuerdan en que internet ha sido un medio para seguir conectados, participar ayudar a otros.

En general todos los jóvenes dicen haber participado poco en celebraciones litúrgicas como la misa. Ella es considerada “el pariente pobre” (FG 19.08.2021): “cuesta mucho conectarse con una eucaristía online, es complejo, es difícil” (FG 19.08.2021), eso no quiere decir que no participaron en momentos de oración u otras actividades religiosas como por ejemplo las catequesis.

A la pregunta de si fueron solidarios en este periodo, una vez más las respuestas están entre opuestos: “sí y no” (FG 09.09.2021). En la interpretación que los jóvenes hacen, emerge una alusión al milagro de la multiplicación de los 2 pescados y 5 panes, quiere expresar el hecho de que con lo poco que tenían a nivel de apoyo, ellos pudieron hacer muchas cosas.

Destacan algunas actividades presenciales al aire libre (FG 19.08.2021): para navidad dar regalos a los niños y llevar canastas de alimentos a personas de edad. En Punta Arenas se pusieron a vender frutas para ganar dinero en vista de las jornadas de rehabilitación. Hubo un programa televisado en vacaciones (Colonias o CEVAS, Summer Camp) en favor de los niños (FG 02.09.2021). También se hicieron cajas solidarias, bingos y comedores solidarios en el colegio y hasta un camión con globos y disfraces para la fiesta de don Bosco. A nivel de actividades online destacan: la semana salesiana, la película de don Bosco, las reuniones de oración y los vínculos a través del juego.

### ***El servicio y la misión***

Entre los jóvenes entrevistados por el focus group, una gran mayoría comparte que antes de la pandemia estaban empeñados en el servicio pastoral o catequístico, con otros jóvenes o niños (FG 19.08.2021). A propósito de cómo aprendieron a servir a otros jóvenes, en período de pandemia, ellos hablan de ensayo-error y de haberse nutrido de experiencias que habían visto en otros lugares. (FG 19.08.2021).

Los jóvenes sienten que su misión es aportar esperanza (FG 19.08.2021), calma y paciencia frente a la pandemia a los niños o jóvenes de los cuales se ocupan: tratando de “dar esa sensación de normalidad y tranquilidad” (FG 19.08.2021) tan necesarias.

También hablan de un elemento muy salesiano: “nosotros tenemos siempre la propuesta de llevar alegría” (FG 19.08.2021). Incluso hablan de la pastoral como un lugar para ser feliz y entretenerse (FG 02.09.2021). Otras palabras para decir la misma cosa son: salir de la rutina, divertir a los otros y pasar un buen rato (FG 26.08.2021).

Se da como ejemplo a algunos santos y beatos que los inspiran: don Bosco, Domingo Savio y Ceferino Namuncurá. También las parábolas de Jesús (FG 26.08.2021), porque las usan en catequesis.

La misión tuvo además una dimensión intergeneracional, pues los jóvenes visitaron a adultos mayores para que “se sientan apegaditos, abrazados por nosotros que somos los que pertenecemos a la comunidad”. Esto lo hacen para que los adultos mayores no se alejen y vuelvan a la comunidad después de la COVID.

### ***Una Iglesia institucional en ruptura***

Ante la pregunta sobre la situación de la Iglesia en Chile, las respuestas demoran en venir, hay un largo silencio (FG 02.09.2021): “mi opinión... en sí, igual, no sé cómo explicarla” o “está complicado igual” (FG 09.09.2021), esto muestra lo complejo que es responder.

Todos los jóvenes están de acuerdo en decir que los abusos han influido en la participación y en la confianza hacia la iglesia, lo que no quiere decir que los jóvenes hayan dejado de creer. Están muy molestos por la falta de justicia hacia los encubridores de abusos (FG 02.09.2021): “no hacen nada como para remediar lo que... lo que hicieron mal” (FG 26.08.2021); “la

Iglesia no se ha pronunciado en toda la pandemia y tampoco veo que ha ayudado en algo a alguien más que las organizaciones que representen a la Iglesia, por ejemplo, las pastorales sí, pero la Iglesia católica en sí, no” (FG 05.07.2021). Se habla duramente de la Iglesia de “más arriba” con esta frase como: “fueron muy tímidos los obispos de Chile, fueron muy tibios” (FG 19.08.2021), no quieren decir que no estuvieran presentes, sino que en general “la conferencia episcopal se quedó muy callada ante ciertas situaciones” (FG 19.08.2021).

La imagen negativa de la Iglesia va más allá de los abusos: “yo personalmente me salí por muchas cosas que uno ve y quizás más que de abusos quizás en el funcionamiento, en el poderío, como se llevan las relaciones dentro de la iglesia... igual es complejo” (FG 05.07.2021). Los jóvenes hablan de una Iglesia manchada, “se deben repensar y refundar muchas cosas” (FG 05.07.2021). La Iglesia no es un espacio seguro en el sentir de los jóvenes. Se habla incluso de sacar a la Iglesia de las escuelas para educar a la diversidad sexual, pero probablemente lo que se quiere decir es que la moral cristiana pesa en las juventudes, porque les parece que no permite acoger al otro.

Cuando los jóvenes hablan o critican la Iglesia hay una especie de ambigüedad, ¿de qué Iglesia se habla? porque los grupos en los que participan los jóvenes, considerados como positivos, parecieran no formar parte de la Iglesia que se critica.

Hay que precisar que los jóvenes más empeñados o que trabajan más cerca de la Iglesia son capaces de distinciones de una gran pertinencia, por ejemplo (FG 19.08. 2021) se habla de una Iglesia asamblea, pueblo de Dios, de una Iglesia de base, que vivió muy unida, con sus aciertos y desaciertos, porque nadie sabía cómo había que hacer en tiempos de pandemia.

En general la investigación permite observar un gran respeto en la manera de dirigirse a la Iglesia institucional, aunque se la critica, hay mucha “amabilidad” de parte de los jóvenes. La impresión de la Iglesia Chilena que tienen estos jóvenes ha mejorado un poco este último tiempo. Les ha ayudado el trabajar en pastoral y tener la oportunidad de conocer la Iglesia desde dentro, una estudiante evangélica dice: “mi percepción igual de los católicos ha cambiado” (FG 05.07.2021), gracias a la pastoral. En cuanto a la comunidad salesiana son muy positivos al hablar de ella (FG 19.08.2021), afirman un apoyo constante y una gran atención de la parte de

responsables laicos y religiosos. De esta investigación los adultos y sacerdotes que trabajan con los jóvenes salen con una evaluación extremadamente positiva. Esto hay que señalarlo: son ellos que están recuperando la imagen del adulto y de la “autoridad” al servicio de la misión.

Al opuesto de lo que se decía al inicio de este punto, los jóvenes reconocen que la Iglesia fue un espacio en donde se brindó ayuda con canastas, alimentos, a los que viven en las calles (FG 19.08.2021) “según sepa yo la Iglesia sigue apoyando a todas las personas y es una casa abierta para cualquier tipo de personas (FG 09.09.021).

La situación de la Iglesia en Chile ha repercutido en la percepción que otros jóvenes tienen de los jóvenes católicos, estos últimos se sienten cuestionados por su participación en la Iglesia, incómodos antes las preguntas de otros jóvenes. Pertenecer hoy no es fácil para los jóvenes: “está super mal visto también ir o pertenecer o ir a la Iglesia” (FG 05.07.2021), muchos jóvenes se van por el “qué dirán”, porque participar significa ser encubridores (FG 26.08.2021).

A pesar de las críticas, estos jóvenes no se van, en el focus group ellos dirán incluso: “nosotros los jóvenes somos la cara de la Iglesia” (FG 02.09.2021). Es así como los jóvenes “no se hacen parte de mecanismos que estén caducados o de instituciones que generen desconfianza” (FG 19.08.2021).

### ***La relación entre adultos y jóvenes***

La relación fue en general muy buena. Los jóvenes valorizan los consejos de los adultos (FG 09.09.2021), y dicen que los adultos se preocupaban y les preguntaban cómo estaban ellos.

Es la pastoral, la que saca la mejor evaluación de los jóvenes porque consideran que los ha acompañado en este periodo de pandemia. Emerge del diálogo con los jóvenes como algo precioso. Los jóvenes unánimemente dicen que la pastoral y sus coordinadores, toman en cuenta sus necesidades, que sus opiniones son importante para ellos y que participan en las decisiones que les conciernen: “nos dan espacio para ser partícipes activos de lo que se va a llevar a cabo en pastoral” (FG 05.07.2021).

### **Los focus group**

Invitamos a jóvenes de todo Chile, desde Iquique hasta Punta Arenas, a participar en esta investigación. La respuesta no fue masiva, pero suficiente para hacer 5 focus group. La mayor parte de los participantes eran menores de edad (entre 16 y 17 años), todos tenían una pertenencia o contacto con el trabajo pastoral-educativo salesiano. Cada focus group comenzaba por una autorización explícita según las normas éticas de la investigación (protocolo ético) y con la presencia de un adulto exterior al grupo de investigación, se trataba del “mediador”, es decir la persona que los invitaba y nos permitía hacer el contacto con los jóvenes antes del encuentro (llamarlos para recordarles). En casi todos los encuentros (4 de 5) hubo 2 investigadores, uno como observador y el otro como animador del encuentro.

El primer focus group tuvo lugar el 5 de julio 2021 y el último el 9 de septiembre 2021. Los encuentros duraban 60 minutos, hubo solo un encuentro que duró 45 minutos. En muchos casos había retraso para comenzar, y teníamos que esperar que los jóvenes se conectaran.

En investigación-acción, los participantes se consideran co-investigadores, porque ellos mismos elaboran conocimiento y porque la investigación tiene la pretensión de transformar en cierta manera a los participantes. Es lo que sucedió en esta investigación. Eran los jóvenes que hablaban y los investigadores escuchaban y solo intervenían para orientar las preguntas y el diálogo cuando los jóvenes se salían del tema. Los jóvenes agradecen mucho que se les tomara en cuenta, que se les preguntara lo que vivieron en pandemia. Expresiones como “fue bacán” o. “este espacio para nosotros igual es especial” (FG 09.09.2021), hacen ver la importancia de estos espacios de escucha.

#### **4. Interpretación teológica**

En el tercer punto, a propósito del análisis de datos, habíamos mencionado cuatro momentos. El cuarto, es el de la “teoría”, se trata de proponer un primer análisis teológico del contenido, es decir colocar los datos e informaciones a la luz de teología y viceversa. Para poder hacer este trabajo profundamente hermenéutico utilizaremos uno de los **métodos** de correlación crítica propios de la teología práctica.

David Tracy, hablando de la teología práctica, decía que ella “articulates mutually critical correlations between the meaning and truth of an inter-

pretation of the Christian fact and the meaning and truth of an interpretation of the contemporary situation”<sup>34</sup>. El método que D. Tracy propone es el de la correlación crítica entre dos polos<sup>35</sup>. Un polo es el de la interpretación del evento Jesucristo. Se trata de las tradiciones y formas que median el evento en el presente aquí y ahora del ser mismo de Dios, tal como es mediado en la Escritura y la tradición. El otro polo es el de la interpretación de la situación, las tradiciones y formas que median esta realidad, es decir, la perspectiva que interpreta la existencia humana contemporánea. Estamos hablando de una hermenéutica capaz de incluir las circunstancias socio-económicas. Esto que puede parecer simple, es en realidad complejo porque se trata de un movimiento de “ida y vuelta”, como si se tratara de una conversación. G. Villagrán lo define como un proceso netamente hermenéutico de interpretación<sup>36</sup>.

### ***Los jóvenes hablan de una fractura con la Iglesia institucional jerárquica***

Habíamos hablado de la percepción negativa de la Iglesia, sobre todo institucional. Los jóvenes dicen que esta Iglesia jerárquica está ausente y que no comparten las ideas de esa Iglesia: “están como desilusionados están como desmotivados de la Iglesia católica en sí” (FG 26.08.2021); “los chiquillos en el colegio e... no tienen como esa creencia en la Iglesia en sí” (FG 26.08.2021).

Si queremos hacer la correlación entre esta percepción y el evento Jesucristo emerge un texto evocado por los mismos jóvenes: el buen Samaritano del evangelio de Lucas (Lc 10, 25-37) y del que hablan los otros dos sinópticos (Mc 12, 18-31; Mt 22, 34-40). Es interesante para nosotros en teología práctica, ver en este texto como Jesús, una pregunta “práctica” del doctor de la ley: “¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?” (v.

<sup>34</sup> Citado por J. N. POLING, *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Abingdon Press, Nashville 1985, 83.

<sup>35</sup> Cf. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of pluralism*, Crossroad, New York 1981.

<sup>36</sup> G. VILLAGRÁN, “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”, *Revista de Fomento Social* 67 (2012) 645, en: [https://nanopdf.com/download/document-5b078b19e028c\\_pdf](https://nanopdf.com/download/document-5b078b19e028c_pdf), citado 1 octubre 2021.

25), de hecho como hace notar K. Heinrich, “in Luca la domanda rivolta a Gesù non è di natura teologico-teorica (come in Mt./Mc.), ma pratica”.<sup>37</sup>

Jesús responde de dos maneras. La primera es de orden teóricO (lo que dice la ley) y la segunda es una historia. Analizando más finamente, vemos que Jesús en realidad no responde la pregunta, porque responder habría significado volverse legalista. Jesús responde con una contra pregunta a propósito de la ley, como hace notar Cousin<sup>38</sup>. Es Jesús mismo quien entra en la cuestión de la interpretación de las escrituras con una pregunta que podría traducirse como: ¿y para ti, como entiendes tú mismo este texto? Recordemos que los judíos practicantes recitaban dos veces al día la oración del *Shema* Israel (שמע ישראל) de Dt 6,4, el legista retomando ese texto va a agregar el precepto de Lv 19,18 que habla del amor al prójimo. Así, con esos dos versículos, se equilibra el amor a los demás y a Dios, colocándolos al mismo nivel. Esto corresponde a la interpretación de Jesús. Quien inmediatamente invita al legista a poner en práctica este amor con dos dimensiones (hacia las personas y hacia Dios). La diferencia entre Jesús y legista no está en una teoría religiosa, sino en la praxis<sup>39</sup>. ¿Cómo no recordar la interpretación que hace de este texto el Papa Francisco en su reciente encíclica *Fratelli Tutti*? El capítulo segundo habla de un extraño en el camino. La parábola y el herido al costado del camino se vuelven un criterio que “define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos”.<sup>40</sup>

Pero las cosas no terminan aquí, el interesado introduce una nueva pregunta, como para justificarse de la pregunta inicial. Jesús una vez más no va a responder, evitando así caer por segunda vez en la casuística y legalismo que el mismo reprocha a los escribas y fariseos<sup>41</sup>, proponiendo de nuevo una contra pregunta (v. 36).

La historia del buen Samaritano tiene personajes distribuidos según su rol social o religioso. Algunos, como J. Schmid<sup>42</sup> piensan que era un judío,

<sup>37</sup> K. HEINRICH, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia Editrice, Brescia 1980, 327.

<sup>38</sup> H. COUSIN, “L’ évangile de Luc”, en: PH. GRUSON (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001,683.

<sup>39</sup> K. HEINRICH, *Il vangelo...*, 328.

<sup>40</sup> FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, 2020, n. 69, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html), citado 1 octubre 2021.

<sup>41</sup> Cf. H. COUSIN, “L’ évangile de Luc”, 683.

<sup>42</sup> J. SCHMID, *L’evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1965, 247.

sin embargo, Jesús prefiere intencionalmente dejar impreciso, impidiendo que se le puede catalogar, puesto que no se sabe ni su clase social, ni su pertenencia religiosa.

El sacerdote y el levita se mantienen a distancia de lo que parece un cadáver. Los clérigos por respeto a la Ley de la pureza prefieren disociarse del amor a Dios y al prójimo y cambian de ruta, dan un rodeo (Nm 19, 11-16). El samaritano siente compasión, como Jesús ante la viuda de Naín (Lc 7,13), haciéndose cargo del herido, llegando incluso a dar dinero al posadero para que se ocupe de él en su lugar. Eventualmente él pagará si hay gastos suplementarios, pero el texto no dice que quiera saber del que fue ayudado.

Muy interesante es que por la parábola y la contra pregunta, Jesús interpela al legista que veía a los demás girar en torno a él. Jesús da vuelta la problemática, diciendo que el prójimo es el que se manifiesta misericordia.<sup>43</sup> El prójimo entonces no es el “otro a amar”, sino el que se acerca a él. No es el beneficiario, sino el que actúa en favor del otro. Por el acto del servicio, el Samaritano sale de su condición socio-religiosa. La historia del buen Samaritano termina invitando al lector “prácticas” semejantes, es decir a no discriminar, a detenerse delante del sufrimiento y a colocarse al servicio. ¿El clericalismo no es tal vez una manera de clasificación religiosa en la Iglesia?

Volvamos a la correlación crítica de Tracy. Este método inspira a muchos teólogos que tienen una preocupación por la naturaleza pública de la teología. Por supuesto, como será el caso del texto de Jn 6, 1-15 “noi non pensiamo che tutti i particolari propri di Giovanni abbiano una motivazione teológica”<sup>44</sup>, pero sin embargo son inspiradores y dan sentido a lo que los jóvenes han vivido, en ese sentido nos parece posible hacer teología con ellos. Es lo que nos sucedió: la experiencia de los jóvenes chilenos empeñados en pastoral sugiere esta otra lectura de los textos bíblicos.

El territorio de camino a Jericó es una larga y solitaria depresión, unos 27 kilómetros, es decir 5 o 6 horas de camino, cómo no pensar en este contexto de desconfianza y abusos a la Iglesia como lugar inseguro y de ladrones. Quiénes eran los ladrones en el texto? Quizás Zelotes, como sugiere K.

<sup>43</sup> H. COUSIN, “L’ évangile de Luc...”, 684.

<sup>44</sup> R. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella editrice, Assisi 1979, 317.

Heinrich<sup>45</sup>, sería significativo: connacionales que abusan de connacionales, en nuestro contexto cristianos que abusan o son indiferentes delante de otros cristianos. Doblemente inseguro es el camino entonces: por el peligro que significa transitar y por la indiferencia de los que pasan.

Los escribas y sacerdotes pasan sin realmente ver, y sin ser vistos ni por el herido, ni por el Samaritano, ni por el posadero, triste ejemplo de lo que sigue sucediendo hoy en parte de la Iglesia institución y jerarquía, que según los jóvenes pasa sin detenerse. Pero atención a forzar la interpretación y correlación de este relato. Jesús no explica la razón de tal comportamiento<sup>46</sup>: miedo o temor a contaminarse con sangre, quizás porque era un desconocido o porque un herido grave podía considerarse muerto (según los Saduceos) o tal vez porque la norma los liberaba de esta obligación, como sea... no hay explicación.

En el texto hay dos tiempos y dos rutas diferentes, en donde algunos pasan sin verse o se ven sin detenerse. Es una invitación a la institución, a los responsables y a la jerarquía a detenerse y hacerse prójimos, esto que los jóvenes están diciendo a la Iglesia, el Papa Francisco había dicho de otra manera: “una Iglesia a la defensiva, que pierde la humildad, que deja de escuchar, que no permite que la cuestionen, pierde la juventud y se convierte en un museo. ¿Cómo podrá acoger de esa manera los sueños de los jóvenes? Aunque tenga la verdad del Evangelio, eso no significa que la haya comprendido plenamente; más bien tiene que crecer siempre en la comprensión de ese tesoro inagotable”<sup>47</sup>.

Hoy nos parece que los jóvenes son ese Samaritano, son ellos los que están en camino ὁδεύων (viajando), como peregrinos que después desaparecen. Mientras que los sacerdotes y levitas están descendiendo por el camino Κατέβαιεν (estaba poniendo la planta de pie hacia abajo) ἐν (en) τῇ (el) ὁδῷ (camino) (v 31), por coincidencia (συγκυρίαν). Los jóvenes son los Samaritanos de hoy por otra razón, porque parecen no conocer ni la ley oral ni la escrita.

<sup>45</sup> K. HEINRICH, *Il vangelo...*, 240.

<sup>46</sup> K. HEINRICH, *Il vangelo...*, 240.

<sup>47</sup> FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Christus Vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*, 2019, n. 41, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20190325\\_christus-vivit.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html), citado 1 octubre 2021.

En todo caso, todos los personajes, habiendo visto al herido (ιδὸν), no actúan de la misma manera, solo el Samaritano decide detenerse, cambiando la vida de un desamparado e interpellando la nuestra. Es justamente deteniéndose que la Iglesia (laicos y ministros ordenados) podrán encontrar a los heridos y a los Samaritanos, a los jóvenes y a los posaderos que han estado trabajando en esta periferia. Renunciando a detenerse, todos perdemos la oportunidad, no solo de la caridad, sino también del encuentro y de credibilidad.

El posadero, se parece mucho a los adultos que están siempre en el camino, apoyando a los jóvenes en la audacia del servicio. Ese tipo de adultos hace falta hoy. En fin, el “Vete y haz tú lo mismo” (Lc 10, 37) con el que el texto termina, nos recuerda que los problemas actuales de amor al prójimo que tenemos como Iglesia, no se pueden resolver con teorías y que el amor, como la vida, no se pueden cerrar a reglas fijas. Concluamos diciendo que no hay que separar la narración del evento Jesús es en **Él** que el relato encuentra su significado, separar de la parábola de Jesús sería hacer de la historia una simple moraleja.

### ***La participación regeneradora y misionera de los jóvenes***

Sorprende la madurez de estos jóvenes capaces de distinguir entre una Iglesia, como ellos dicen, pecadora y una religión que tiene un buen mensaje. La respuesta de los jóvenes es hacerse responsables de su Iglesia: “nosotros estamos haciendo un buen trabajo”; “son otras personas que hacen dar mala cara de la Iglesia católica” (FG 09.09.2021); “somos todos Iglesia” (FG 02.09.2021); “nosotros somos la cara en este momento de la Iglesia” (FG 02.09.2021); “la Iglesia somos al fin y al cabo nosotros que la formamos po’ los jóvenes de hoy en día” (FG 02.09.2021), “tenemos que seguir, la Iglesia no puede morir, así como la obra tiene que continuar, nosotros debemos seguir” (FG 26.08.2021). Estas y muchas otras expresiones testimonian el cambio que está sucediendo y se vislumbran pistas para una pastoral juvenil regeneradora<sup>48</sup>, que constituya sujetos generativos. Esto significará un cambio de paradigma, pasar de una pastoral liberadora, a una pastoral en donde la comunidad eclesial “pueda acompañar a los jóve-

<sup>48</sup> C. CASTILLO, “Desafíos...”, 142.

nes, y permitirles constituirse en nueva esperanza para América latina<sup>49</sup>. Esto ya ha sucedido antes, como fue el caso de la decadencia después del exilio, en donde Israel se propone regenerarse como pueblo. Cambiar de paradigma significa pensar que “la iglesia sea un espacio para regenerarse humanamente, y restañarse de las heridas”<sup>50</sup>.

La necesidad de discípulos misioneros y la llamada a “la conversión pastoral y misionera”<sup>51</sup> confirman la urgencia de una renovación de mentalidad, de actitudes, de prácticas y de estructuras. El documento de la Comisión Teológica Internacional “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia” es muy esclarecedor a este respecto: “sin conversión del corazón y de la mente, y sin un adiestramiento ascético en la acogida y la escucha recíproca, de muy poco servirían los mecanismos exteriores de comunión, que podrían hasta transformarse en simples máscaras sin corazón ni rostro”<sup>52</sup>.

Para profundizar este tema, los jóvenes mismos nos proponen un texto, que ellos llaman: el de “los dos peces y cinco panes”. Se trata de la multiplicación de los panes, único milagro presente en Juan y en todos los sinópticos (Mt 14, 14-21; Mc 6, 34-44; Lc 9,12-17). Algo curioso, que se menciona solo en el texto de Jn 6, 1-15, es un joven o siervo (παιδάριον) quien comparte los peces y panes. Es probable que la versión de Juan haya utilizado una tradición paralela muy antigua como dice A. Marchadour<sup>53</sup>, Juan emplea además una expresión única en él, cuando dice que una grande muchedumbre (ὄχλος) lo seguía.

El episodio se pasa en la montaña y en un tiempo de pascua, haciendo recordar el éxodo y Moisés. Hay otro trasfondo bíblico en este texto: el recuerdo de Eliseo (2Re 4,42-44), en donde “un hombre de Baal Salisá llegó

<sup>49</sup> C. CASTILLO, “Desafíos...”, 142.

<sup>50</sup> C. CASTILLO, “Desafíos...”, 158.

<sup>51</sup> ARZOBISPADO DE SANTIAGO; X Sínodo Iglesia de Santiago. “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, Documento de apoyo, Arzobispado de Santiago 2018, 5-8.

<sup>52</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, n. 107, en:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html), citado 1 octubre 2021.

<sup>53</sup> A. MARCHADOUR, “L’Évangile de Jean”, en: Ph. GRUSON (dir.) *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001, 939.

trayendo al hombre de Dios primicias de pan, veinte panes de cebada y grano fresco en espiga. Eliseo dijo: Dáselo a la gente y que coman”. Y por supuesto la referencia al maná que Dios da durante el Éxodo 16, 4 “Yahvé dijo a Moisés: Mira, haré llover pan del cielo para vosotros; el pueblo saldrá cada día a recoger la ración cotidiana; así lo pondré a prueba, a ver si sigue mi ley o no”. La diferencia con el texto de la multiplicación de panes de Juan es la desmesura, quedan doce canastas y la yerba abundante que recuerda las verdes praderas en donde el buen pastor conduce a sus ovejas.

El lenguaje de la comunidad de Juan se refleja en este texto con fuerte carácter eucarístico v. 11: “tomó entonces Jesús los panes y, después de dar gracias, los repartió entre los que estaban recostados y lo mismo los peces”. Como la noche de la última cena, será Jesús quién repartirá la comida y no los discípulos como sucede en la versión de los sinópticos. Jesús es el personaje principal del evento, él ve la multitud e interroga a Felipe, manteniendo de esta manera la iniciativa hasta la distribución de los panes.

El “que nada se pierda” del v. 12 nos abre el texto más allá del tiempo histórico del evento Jesús. A propósito de las cestas restantes, no hay que tomar la palabra *ἐπερίσσευσαν* del v. 13 como “sobrantes” en sentido peyorativo, sino como “restos” para el futuro, como hace notar X. Léon-Dufour<sup>54</sup> y R. Brown<sup>55</sup>. Lo que queda representa, en el futuro, el pan que será repartido por la mediación de la Iglesia.

Hay en este texto tres momentos que se sobreponen, como nos hace notar A. Marchadour: el tiempo del éxodo, el del encuentro histórico con Jesús y el tiempo de la Iglesia<sup>56</sup>. En todos los tiempos una pregunta que evoluciona y a la vez permanece: ¿se debe creer en Dios por el maná del desierto, por Jesús encarnado o por la Iglesia que celebra la eucaristía?

Si el leitmotiv de todo el capítulo será: “seguir a Jesús”, el objetivo del actuar de Jesús en este relato no es tanto saciar la gente, sino más bien desvelar su verdadera identidad. Esta experiencia de la multiplicación puede dialogar con la experiencia de “hambre”, (desánimo y desconfianza) y de misión de nuestros jóvenes. Los jóvenes están conscientes de la dificultad y de la dimensión de la misión, pero cuando deben ponerse al servicio, como

<sup>54</sup> X. LÉON-DUFOUR, “Le mystère du pain de vie (Jean VI)”, *RSR* 46 (1958) 492.

<sup>55</sup> R. BROWN, *Giovanni...*, 304.

<sup>56</sup> A. MARCHADOUR, “L’Évangile de Jean...”, 940.

hizo Jesús, se resisten a hacerlo como Reyes, es decir no quieren tener un poder que los aleje del sufrimiento de otros. Es la crítica que hacen a algunos responsables de la Iglesia.

De la misma manera que el relato de Juan, los jóvenes comparten lo que tienen y quizás el milagro hoy sea encontrar jóvenes y adultos que compartan, que osen confiar sus bienes y por qué no sus vidas en las manos de Jesús. Esto hace eco al texto precedente del buen Samaritano, en donde no fue fácil encontrar alguien que se detuviera. Ambos textos nos dan esperanza porque a lo mejor son pocos los que comparten y se detienen, pero esos pocos hacen y seguirán haciendo la diferencia. Por eso nos parece que estamos delante de una pastoral regeneradora y misionera, que da esperanza. Hacer anamnesis de esta pastoral es reconocer que se trata de un trabajo de hormigas, pero que promete dar muchos frutos (muchos saciados, discípulos felices y doce canastas). La fractura eclesial, se resolverá con pequeños pasos, con un trabajo de terreno y con aquellos que decidan hacer la diferencia.

Pastoralmente hay que acoger las preguntas y sentimientos a veces pesimistas, como hace Jesús (Mc 6, 37): “¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?», reminiscencia de Nm 11,13 y de la pregunta que hace Moisés

s a Yahvé. La pedagogía de Jesús consiste a reenviarlos a ellos mismos y a seguir responsabilizándolos, para que resuelvan el problema: “¿cuántos panes tenéis? Id a ver” (Mc 6,38). Asumiendo sus responsabilidades, los jóvenes hoy son bendecidos por una fecundidad milagrosa, fruto de la gracia de Dios.

## **Conclusión**

El proyecto Voces jóvenes en los ambientes juveniles cristianos durante la pandemia, quiso investigar en un primer momento la manera como los jóvenes cristianos reaccionando a la pandemia, identificamos mucha ausencia y a la vez creatividad.

En un segundo momento quisimos interpretar teológica y pastoralmente las “prácticas” juveniles, es decir profundizar lo que los jóvenes, por medio de su participación o ausencia dicen a la Iglesia, a la pastoral y a la teología. Esto a fin de evitar lo que la abundante bibliografía sobre es-

tudios juveniles llama el paradigma “adultocéntrico”. Los propios jóvenes nos propusieron dos textos para la correlación crítica: el buen Samaritano (Lc 10, 25-37) y la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-15).

La experiencia del focus group, fue muy importante tanto para los participantes, esto es propio de la teología práctica, que busca no solo sacar información sino transformar la realidad, aportar a la teología y a la manera de hacer teología. Los jóvenes están muy agradecidos por esta investigación, porque se les escuchó y tomo en cuenta.

Estudiar las experiencias juveniles no es tarea fácil porque son algo dinámico y vivo, por ende, cambiante según el contexto y el tiempo. Esto explica, como dice bien A. Join-Lambert, “pourquoi les recherches et études en théologie pratique sont toujours fortement contextuelles. L’universalisation des résultats es presque impossible à fonder”<sup>57</sup>. Nuestro trabajo no tiene la pretensión de decir todo, sobre todo, es una modesta contribución a la teología y a la pastoral, a la Iglesia y sobre todo una oportunidad para los jóvenes de ser escuchados por la Academia, la Iglesia y la sociedad, como diría Tracy.

En teología práctica es muy importante la figura del investigador, en nuestro caso todos los 6 investigadores fuimos impresionados por la palabra de los jóvenes, por su espontaneidad, audacia, por sus sueños y esperanza. Porque a pesar de todo, no quieren renuncia a su fe, a sus comunidades, ni a sus hermanos.

Quisiéramos terminar con una frase que resumen bien lo que las voces jóvenes están diciendo a la Iglesia. La escucha de los jóvenes es fundamental, dirá un joven animador: “con ellos vamos a vivir y si los escuchamos y respondemos a sus inquietudes a sus esperanzas a sus sueños, vamos a hacer el match perfecto, vamos a hacer la conexión que va a hacer que para ellos su vida tenga sentido y para nosotros también” (FG 19.08.2021).

Pensamos que esta ponencia abre puertas en la toma de decisiones para otras investigaciones en el futuro, sobre todo institucionales por eso parece pertinente repetir las palabras de Jesús: “si alguno tiene oídos para oír, oiga” (Mc 4,23).

<sup>57</sup> A. JOIN-LAMBERT, *Entrer en théologie pratique*, Presse Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019, 49.

## Bibliografía

- ALARCÓN, M., “¿Qué dicen los teólogos y filósofos sobre la pandemia?”, en: AAVV., *COVID19*. Ma-Editores 2020, 7, en: [https://iteso.mx/web/general/detalle?group\\_id=19782409](https://iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19782409), citado 1 octubre 2021.
- ARZOBISPADO DE SANTIAGO, *X Sínodo Iglesia de Santiago*. “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”. Documento de apoyo, 2018.
- AUDINET, J., *Ecrits de théologie pratique*, Lumen Vitae/Cerf/Novalis/Labor et Fides, Québec 1995.
- BAEZA-CORREA, J., “‘Ellos’ y ‘Nosotros’: La (des)confianza de los jóvenes en Chile”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 11/1 (2013) 273-286.
- BAHAMONDES, L. - MARÍN, N. - ARÁNGUIZ, L. - DIESTRE F., *Religión y juventud. Procesos de transmisión de la fe en el Chile actual*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2020.
- BOSCO, J *Carta de Roma*, Roma (1884), en:[https://www.sdb.org/es/Don\\_Bosco\\_Recursos/Scritti/Scritti/CARTA\\_DE\\_ROMA](https://www.sdb.org/es/Don_Bosco_Recursos/Scritti/Scritti/CARTA_DE_ROMA), citado 1 octubre 2021.
- BOURDIEU, P., *La juventud no es más que una palabra. Sociología y Cultura*, Grijalbo, México 1990.
- BROWN, R., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella editrice, Assisi 1979.
- CABRERA, H., *Effondrement, apocalypse ou renaissance ? Théologie en temps de crise*, Domuni press, Europe 2021.
- CASTILLO, C., “Desafíos de la pastoral juvenil latinoamericana frente a estructuras de corrupción: de una pastoral liberadora a una pastoral regeneradora”, *Veritas* 41 (2018) 139-161.
- CASTILLO-TORRES, D. - NUÑEZ-PACHECO, R. - López-Pérez, B., “Aportes metodológicos de la etnografía digital latinoamericana basados en *World of Warcraft*”, *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 4/1 (2019) 11-23, [http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2393-68862019000100011](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862019000100011), citado 1 octubre 2021.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html), citado 1 octubre 2021.

- COUSIN, H., “L’ évangile de Luc“, en: GRUSON, PH. (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001.
- DENZIN, N. – LINCOLN, Y. (dirs.), *Métodos de recolección y análisis de datos. Manual de investigación cualitativa*, Vol IV, Gedisa S.A., Barcelona 2015.
- DÍAZ DE RADA, V., *Análisis de datos de encuesta. Desarrollo de una investigación completa utilizando SPSS*, Editorial UOC, Barcelona 2009.
- DONZÉ, M., “La théologie pratique entre corrélation et prophétie”, en: GISEL, P. (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel, Pratiques 1*, Labor et Fides, Genève 1989.
- DUARTE, C., “¿Juventud o Juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles”, en: DUARTE, C. -ZAMBRANO, D. (comps.), *Acerca de Jóvenes, Contraculturas y Sociedad Adultocéntrica*. DEI, San José de Costa Rica 2001, [https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121857/Juventud\\_o\\_juventudesversiones.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/121857/Juventud_o_juventudesversiones.pdf?sequence=1&isAllowed=y), citado 1 octubre 2021.
- \_\_\_\_\_, Investigación social chilena en juventudes. El caso de la revista última década, *Revista Ultima Década* 26/50 (2018) 124-154, [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22362018000300124](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362018000300124), citado 1 octubre 2021.
- DUMAS, M., “Corrélation – Tillich et Schillebeeckx”, en: ROUTHIER, G. - VIAU, M. (dirs.), *Précis de théologie pratique*, Lumen Vitae/Novalis, Bruxelles/ Montréal 2004, 71-83.
- ERIKSON, E., *Identidad, Juventud y Crisis*, Paidós, Buenos Aires 1977.
- FRANCISCO, *Carta Encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*, 2020, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html), citado 1 octubre 2021.
- \_\_\_\_\_, *Exhortación Apostólica Christus Vivit. A los jóvenes y a todo el pueblo de Dios*, 2019, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20190325\\_christus-vivit.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html), citado 1 octubre 2021.
- \_\_\_\_\_, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, 2013, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), citado 1 octubre 2021.
- GOYETTE, G. - LESSARD-HEBERT, M., *La recherche action. Ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, Presse de l’ Université du Québec, Québec 1987.

- HEINRICH, K., *Il vangelo secondo Luca*, Paideia Editrice, Brescia 1980.
- JOIN-LAMBERT, A., *Entrer en théologie pratique*, Presse Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2019.
- LÉON-DUFOUR, X., "Le mystère du pain de vie (Jean VI)", *RSR* 46 (1958) 481-523.
- MALDONADO, J., *Metodología de la investigación social. Paradigmas: cuantitativo, sociocrítico, cualitativo, complementario*, Ediciones de la U, Bogotá 2018.
- MARCHADOUR, A., "L'Évangile de Jean", en : GRUSON, Ph. (dir.) *Les évangiles. Textes et commentaires*, Bayard Compact, Paris 2001.
- MENDOZA, R. - DIETZ, G. - ALATORRE, G., "Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos", *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 40/1 (2018) 152-169, en: <https://www.redalyc.org/journal/4575/457556162008/html/>, citado 1 octubre 2021.
- PARSONS, T., "Age and Sex in the Social Structure of the United States", *American Sociological Review* 7/5 (1942) 604-616.
- PIAGET, J., *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, Paidós, Buenos Aires 1972.
- POLING, J. N., *Foundations for a Practical Theology of Ministry*, Abingdon Press, Nashville 1985.
- PRENSKY, M., "Digital natives, digital immigrants - A new way to look at ourselves and our kids", 2003, <https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>, citado 1 octubre 2021.
- REGUILLO, R., *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Siglo XXI, Bs. As. 2012.
- RUIZ, M DEL R. - AGUIRRE, G., "Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, XXI/41 (2015), 67-96, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31639397004>, citado 1 octubre 2021.
- SCHMID, J., *L'Évangile secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1965.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum Laboris para el Sínodo sobre los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 2018, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20180508\\_instrumentum-xvassemblea-giovani\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html), citado 1 octubre 2021.

- \_\_\_\_\_, *XV Asamblea general ordinaria. Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*, 2018, en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20181027\\_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html), citado 1 octubre 2021.
- STRAHSBURGER, H. - GONZÁLEZ, C. - BASUALTO, L., “Jóvenes, evangelización y pandemia. Desafíos y aprendizajes para la pastoral juvenil”, *Revista de educación religiosa* 2/2 (2021) 9-37.
- THÉVENOT, X., (dir.), *Éduquer à la suite de Don Bosco*, Cerf/Desclée de Brouwer, Paris 1996.
- TRACY, D., *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of pluralism*, Crossroad, New York 1981.
- TRACY, D., *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión esperanza*, Trotta, Madrid, 1997.
- UNICEF, *Superando el adultocentrismo*, UNICEF, Santiago 2013.
- VIAU, M., *Introduction aux études pastorales*, Les Éditions Paulines, Montréal 1987.
- VILLAGRÁN, G., “Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española”, *Revista de Fomento Social* 67 (2012) 635-665, [https://nanopdf.com/download/document-5b078b19e028c\\_pdf](https://nanopdf.com/download/document-5b078b19e028c_pdf), citado 1 octubre 2021.
- VIZCAÍNO, E., “Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil”, *OBETS, Revista de Ciencias Sociales* 10/2 (2015) 437-470.

## MICROECOTEOLÓGÍA EN LA ECOLOGÍA INTEGRAL

### MICROECOTHEOLOGY IN INTEGRAL ECOLOGY

**Ana María Bonet<sup>1</sup>**

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9991-5>

Recibido: 07.07.2021  
Aceptado: 15.11.2001

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.005>

#### Resumen

Este trabajo se propone recuperar el concepto de microbiopolítica para ofrecer un giro ecológico del término micro- o nano-teología a partir del enfoque de la ecología integral. Se postula una reactualización ecológica de la nano- o microteología, es decir de la teología de lo pequeño, como vía de acceso a lo divino, en lo ordinario. La propuesta de la ecología integral acerca de una sobriedad responsable como estilo de vida, puede contribuir a la recuperación de los vínculos de sororo-fraternidad entre todas las criaturas que habitan la Casa Común, a través de la reivindicación de lo sencillo, lo pequeño, lo humilde - tanto humano, como no humano - que subyace a esta sobriedad.

**Palabras clave:** Nanoteología, Microecoteología, Ecología Integral, Derechos (socio-)ecológicos

#### Abstract

This paper aims to recover the concept of microbiopolitics to offer an ecological turn of the concept of micro- or nano-theology from the approach of integral ecology. An ecological updating of nano- or microtheology is postulated, that is, of the theology of the small, as a way of access to the divine in the ordinary. The proposal of integral ecology about a responsible sobriety as a lifestyle can contribute to the recovery of the bonds of brotherhood between all the creatures that inhabit the Common Hou-

<sup>1</sup> Investigadora Universidad Católica de Santa Fe - CONICET. Postdoctorado CONICET. Doctora en Derecho (Universidad de Bremen, Alemania), Master en Derecho – LLM (Universidad de Friburgo, Alemania), Abogada (UNL, Argentina), Mediadora. Directora del Proyecto de Investigación “Derechos humanos y economía. Relaciones y tensiones entre los derechos sociales y ambientales y el orden jurídico-económico transnacional”, UCSF, Argentina. [abonet@ucsf.edu.ar](mailto:abonet@ucsf.edu.ar)

se, through the vindication of the simple, the small, the humble - both human and non-human - that underlies this sobriety. This claim lies at the core of the micro-ecology proposal.

**Keywords:** Nanotheology, Microecoteology, Integral Ecology, (Socio-) ecological rights

## Introducción

“Las Bienaventuranzas de Jesús son portadoras de una novedad revolucionaria, de un modelo de felicidad opuesto al que habitualmente nos comunican los medios de comunicación, la opinión dominante. Para la mentalidad mundana, es un escándalo que Dios haya venido para hacerse uno de nosotros, que haya muerto en una cruz. En la lógica de este mundo, los que Jesús proclama bienaventurados son considerados “perdedores”, débiles”<sup>2</sup>.

Este trabajo se propone aprovechar la legitimación de los procesos transformativos que habilitó la pandemia COVID-19, para recuperar el concepto de microbiopolítica de Paxson<sup>3</sup> y ofrecer un giro ecológico del concepto de micro- o nano-teología de Arboleda Mora y Pompilio Gutiérrez<sup>4</sup>.

La pandemia ha venido a reivindicar los reclamos de transformación del modelo hegemónico globalizado, centrado en la explotación de lo no humano – objetivado cual recurso o mercancía -,<sup>5</sup> en la acumulación, la ganancia, el derroche y el descarte. En esta línea se encuentran los discursos críticos del desarrollo que desde hace décadas vienen advirtiendo acerca

<sup>2</sup> FRANCISCO, “Mensaje del Santo Padre Francisco para la XXIX Jornada Mundial de la Juventud 2014. “Bienaventurados los pobres del espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos” (Mt. 5,3)”, 2020, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20140121\\_messaggio-giovani\\_2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco_20140121_messaggio-giovani_2014.html), citado 16 diciembre 2021.

<sup>3</sup> Cf. H. PAXSON, “Post-pasteurian cultures: The microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States”, *Cultural Anthropology* 2/1 (2008) 15–47. Cf., H. PAXSON, “The Life of Cheese”, *Cultural Anthropology* 1/11 (2013) 6162.

<sup>4</sup> Cf., C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológicas de la encíclica Laudato si”, *Revista Iberoamericana de Teología* 24 (2017) 18.

<sup>5</sup> Cf. A. M. BONET DE VIOLA, “La ‘despropiación’ de la naturaleza. Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de Laudato si”, *Rivista Italiana Di Filosofia e Teologia* XXXI/2 (2017) 253–269.

de un inminente colapso socio-ecológico<sup>6</sup>, con la pandemia, el colapso ya llegó<sup>7</sup>.

Las propuestas transitivas apuntan a modelos – en plural, para evitar nuevas hegemonías – más ecológicos, que hagan lugar a una convivencia armónica en la diferencia tanto entre los humanos como con lo no humano que habita la casa común.

Así como la gravedad de las urgencias socio-ecológicas que afectan la convivencia en la Casa Común advierte la dimensión de la nueva y necesaria “gran transformación”<sup>8</sup>, lo diminuto del virus causante puede significar un indicio acerca de la dimensión de las vías de acceso a esa transición: la nueva gran transformación podría deber comenzar por lo más pequeño.

## 1. Microbiopolítica y pandemia

“Algunas especies poco numerosas, que suelen pasar desapercibidas, juegan un rol crítico fundamental para estabilizar el equilibrio de un lugar”<sup>9</sup>.

Un primer aspecto de esta vía de transición podría ser analizado a partir del concepto de microbiopolítica. En un estudio sobre la pasteurización del queso, la antropóloga estadounidense Heather Paxson acuñó este concep-

<sup>6</sup> Cf. W. BRANDT, “Norte-Sur. Un programa para la supervivencia. Informe de la Comisión Independiente sobre Problemas Internacionales del Desarrollo presidida por Willy Brandt”, Bogotá, Editorial Pluma, 1980; W. SACHS (ed.), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, vol. 1996, Pratec, Lima 1996; E. GUDYNAS - A. ACOSTA, “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16/53 (2011) 7183; D.H. MEADOWS - J. RANDERS ET AL., *Los límites del crecimiento: 30 años después*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006. D. MEADOWS - E. ZAHN ET AL., *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1973; D.H. MEADOWS - D. L. MEADOWS - J. RANDERS, *Die neuen Grenzen des Wachstums: Die Lage der Menschheit, Bedrohung und Zukunftschancen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1992; CMMAD, *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y el Desarrollo: Nuestro futuro común*, Documentos de Las Naciones, 1987, 416, [https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf](https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf)

<sup>7</sup> Cf. M. SVAMPA - E. VIALE, *El colapso ecológico ya llegó*, Siglo Veintiuno, Bs. As. 2020.

<sup>8</sup> Cf. K. POLANYI, *The great transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Europa Verlag, Wien 1977.

<sup>9</sup> FRANCISCO, *Enciclica Laudato Si'* 34, disponible en: <https://www.oas.org/es/sg/casacomun/docs/papa-francesco-enciclica-laudato-si-sp.pdf>, citado 16 diciembre 2021

to en 2008 para referir a las relaciones de entre humanos y microbios<sup>10</sup>, abriendo camino para la recuperación del potencial no-patógeno de la microbiota<sup>11</sup>.

En términos de microbiopolítica, la pandemia podría ser comprendida como un levantamiento microbiano frente a la desmesura antropocéntrica. Los estudios de evidencia acerca de las causales ecológicas de la pandemia apuntan a la deforestación, caza y tráfico de animales, ambos funcionales a la expansión del modelo desarrollista de explotación y consumo<sup>12</sup>. El origen zoonótico del virus encendió las alarmas respecto de otros hasta 850.000 microorganismos transportados por animales, que podrían tener potencial patógeno para los humanos<sup>13</sup>. La supervivencia humana podría estar supe-ditada a la capacidad de cooperar con los demás seres que conviven en la casa común<sup>14</sup>.

El COVID-19 podría ser interpretado como una manifestación frente a la invasión humana sobre los ecosistemas. Esta interpretación encontraría correlato en la tesis de Latour acerca del Parlamento de las cosas<sup>15</sup>. Latour apela a una superación de la dicotomía moderna naturaleza-sociedad – raíz, por cierto, de las crisis ecológicas -, a través de una reivindicación del rol de lo no humano en la esfera de la toma de decisiones. En vistas a una convivencia entre humanos y no humanos en lo que denomina el ‘*mundo común*’, apela al concepto de ‘parlamento de las cosas’, para proponer hacerle un lugar a lo no humano en los ámbitos decisorios de las sociedades

<sup>10</sup> Cf. H. PAXSON, “The Life of Cheese”, *Cultural Anthropology* 1/1 (2013) 6162. En adelante LS.

<sup>11</sup> Cf. M. WOLF, “Microbiopolítica en Antropología cultural y Etnología europea: Un intento de aproximación a las contribuciones microbianas a la producción del conocimiento”, *Sociología Histórica* 5 (2015) 308.

<sup>12</sup> Cf. O’CALLAGHAN, C., *Salud planetaria y COVID-19: la degradación ambiental como el origen de la pandemia actual*, Instituto Salud Global, Barcelona 2020, 1-5.

<sup>13</sup> Cf. O’CALLAGHAN, C., *Salud planetaria...*, 1-5. ONU NOTICIAS, “Unos 850.000 virus desconocidos podrían causar pandemias si no dejamos de explotar la naturaleza”, 18, disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/03/1470701>, citado 16 diciembre 2021; H. SALCEDO FIDALGO, “La pandemia del Coronavirus: Una reflexión crítica sobre los patrones alimentarios corporativos”, en: OBSERVATORIO DEL DERECHO A LA ALIMENTACIÓN Y A LA NUTRICIÓN, *Una reconexión de los alimentos, la naturaleza y los derechos humanos para superar las crisis ecológicas*, Brot für die Welt, Alemania 2020.

<sup>14</sup> Cf. OBSERVATORIO DEL DERECHO A LA ALIMENTACIÓN Y A LA NUTRICIÓN, *Una reconexión de los alimentos, la naturaleza y los derechos humanos para superar las crisis ecológicas*, Brot für die Welt, Alemania 2020.

<sup>15</sup> Cf. B. LATOUR, *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias*, RBA, Barcelona 2012.

humanas, que son las que vienen tomando las decisiones respecto de la convivencia planetaria.

En este marco teórico de referencia, la pandemia podría ser comprendida como un acto ‘político’ microbiano. El virus habría venido - *de facto* - a tomarse una banca en el parlamento del Antropoceno<sup>16</sup>, en la esfera de decisiones, global<sup>17</sup>. Este levantamiento vendría a generar una resistencia frente a tanto higienismo: desinfectantes a nivel microecológico y agrotóxicos a nivel macroecológico vienen arrasando desde largo con ecosistemas microbianos, con nefastas consecuencias a largo plazo para la salud<sup>18</sup> y la biodiversidad<sup>19</sup>. A nivel de salud humana, el exceso de antibióticos, desinfectantes, enjuagues bucales y jabones, más allá de sus efectos terapéuticos o profilácticos, vienen barriendo la flora que constituye “el ecosistema individual”. Estas barridas – a nivel bucal, intestinal, dérmico, vaginal - habilitan la proliferación hongos y otros microorganismos que compiten con los

<sup>16</sup> Este término fue acuñado en el contexto de desarrollo de algunas líneas de la geología, que vendría a anticipar una denominación para la actualidad como la era de la huella del humano en el planeta (cf. A. MURAD, “Laudato Si e a Ecología Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja”, *Medellín* 43/168 (2017) 469–494; H. TRILSHER, “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?” *Desacatos* 54 (2017) 40–57; M. EQUIHUA ZAMORA - A. HERNÁNDEZ HUERTA, “Cambio Global: El Antropoceno”, *Ciencia Ergo-Sum* 23/1 (2016) 67-75.

<sup>17</sup> Cf. A. M. BONET DE VIOLA, *¿Hay Esperanza? Interpelar la pandemia desde la Ecología Integral*, vol. 4, UCSF, Santa Fe 2021, 36.

<sup>18</sup> Proliferan los estudios que dan cuenta del rol de la microbiota en el embarazo (J. MORAIS ET AL., “Gestational diabetes and microbiota: role of probiotic intervention”, *Acta portuguesa de Nutricao* 13 (2018) 2226); el parto (O. UZCÁTEGUI, “Microbioma humano” *Rev Obstet Ginecol Venez* 76/1 (2016) 110), la digestión (J. J. SEBASTIÁN DOMINGO – C. SÁNCHEZ S., “De la flora intestinal al microbioma”, *Revista Española de Enfermedades Digestivas* 110/1 (2018) 5156), la lactancia (A. FASANO, “Another reason to favor exclusive breastfeeding: microbiome resilience”, *Jornal de Pediatria* 94/3 (2018) 224225.) y el desarrollo infantil (V. ZAMUDIO- VÁSQUEZ, ET AL., “Importancia de la microbiota gastrointestinal en pediatría”, *Acta Pediátrica de México* 38/1 (2017) 4962; C. A. SERRANO -P. R. HARRIS, “Desarrollo del microbioma intestinal en niños. Impacto en salud y enfermedad”, *Revista Chilena de Pediatría* 87/3 (2016) 151-153); la respiración (A. N. COSTA, ET AL., “The pulmonary microbiome: Challenges of a new paradigm”, *Jornal Brasileiro de Pneumologia* 44/5 (2018) 424432) y el funcionamiento del sistema nervioso central (J. C. PINEDA- CORTÉS, “El Microbioma y las enfermedades neurodegenerativas del Sistema Nervioso Central”, *Revista Biomédica* 28/1 (2017) 710).

<sup>19</sup> Cf. G. DEVINE ET AL., “Uso de insecticidas: contexto y consecuencias ecológicas”, *Rev. peru. med. exp. salud pública* 25/1 (2008) 74100; R. SUAREZ - J. BRODEUR – M. E. ZACCAGNINI, “Los Agroquímicos y el Ambiente”, en: MINISTERIO DE AGROINDUSTRIA, *Programa de Formación Integral en el Uso Responsable de los Fitosanitarios*, INTA, Bs. A. 2013, 120 -180; V. SHIVA, *Erd-Demokratie: Alternativen zur neoliberalen Globalisierung*, Rotpunktverlag, Zürich 2006.

barridos<sup>20</sup>. A partir del reconocimiento del rol de la microbiota en la salud humana cada individuo debería ser considerado como un ecosistema, como un conjunto de relaciones con otros seres con los que convive en relaciones de mutua competencia y cooperación<sup>21</sup>. A nivel de salud ambiental, herbicidas, pesticidas y desinfectantes domésticos eliminan también ecosistemas completos con consecuencias residuales a largo plazo.

Laudato si' hace referencia explícitamente a estas consecuencias nefastas de algunas intervenciones tecnológicas que, ligada a las finanzas, se presentan como única solución a los problemas, desatendiendo el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas y creando al fin nuevos problemas<sup>22</sup>.

## 2. Microbiopolítica en la Ecología Integral

“Laudato Si’, mi’ Signore, per sora nostra madre Terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba”<sup>23</sup>

La Ecología integral convoca (en cambio) a una recuperación de las relaciones entre todos los seres que habitan el ecosistema planetario - humanos y no humanos -, en vocación de sororo-fraternidad universal.<sup>24</sup> El carácter integral de esta ecología apela a una recuperación de los vínculos con todas las criaturas - humanas y no humanas - a la vez que desarticula la dicotomía moderna naturaleza-sociedad<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Z. LING ET AL., “Molecular analysis of the diversity of vaginal microbiota associated with bacterial vaginosis”, *BMC Genomics* 11/1 (2010) 1-16; R. M. BROTMAN ET AL., “Association between *Trichomonas vaginalis* and vaginal bacteria”, *Sexual Transmitted Diseases* 39/10 (2013) 807812; E. A. GRICE ET AL., “Topographical and Temporal Diversity of the Human Skin Microbiome”, *Science* 324/5931 (2009) 11901192; E. M. BIK ET AL., “Bacterial diversity in the oral cavity of 10 healthy individuals”, *ISME Journal* 4/8 (2010) 962974.

<sup>21</sup> A. M. BONET DE VIOLA, *¿Hay Esperanza? Interpelar la pandemia desde la Ecología Integral*, UCSF, Santa Fe, 2021.

<sup>22</sup> LS 20.

<sup>23</sup> FRANCISCO DE ASÍS, *Cántico de las criaturas, original en italiano*, dialecto umbro, 1224. En español: “Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, / la cual nos sostiene y gobierna/ y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas”. En: <https://web.archive.org/web/20120204041603/http://www.webster.edu/~barrettb/cantico.htm>, citado 16 diciembre 2021.

<sup>24</sup> LS 228.

<sup>25</sup> Cf. B. LATOUR, *Nous n’avons jamais été modernes: Essai d’anthropologie symétrique*, La Découverte & Syros, París 2010.

El equilibrio ecológico supone una recuperación vincular a todos los niveles: tanto entre humanos como con lo no humano - tanto a nivel macro como micro -. La recuperación de las relaciones ecosistémicas - tanto de cooperación como de competencia - puede devolver ese sano, aunque sutil - y sí, débil - equilibrio de la Creación.

A nivel micro esta recuperación implica reconsiderar a los microbios más allá de su reputación como “silenciosos y aislados” y su potencial patógeno. Significa en cambio redescubrirlos como “compañeros coevolutivos”<sup>26</sup>, “relacionados y dialogantes”<sup>27</sup>, como parte de ese equilibrio ecológico.

Laudato Sí advierte precisamente que “para el buen funcionamiento de los ecosistemas también son necesarios los hongos, las algas, los gusanos, los insectos, los reptiles y la innumerable variedad de microorganismos”<sup>28</sup>. Estos contribuyen de múltiples y diversas maneras en los procesos no sólo de enfermedad sino también de salud y evolución<sup>29</sup>.

Esta recuperación significa también una revisión de la dinámica dominial que gobierna el Antropoceno. Dinámica de hostilidad, que apela a la lucha como única estrategia, individual(ista), de supervivencia - y al derecho como mecanismo social de delimitación de tales estrategias individuales -<sup>30</sup>. La dinámica hostil que rige el sistema jurídico-político moderno responde al paradigma hobbesiano<sup>31</sup>, que presupone al humano como individuo autorreferencial y egoísta y a la política como espacio de competencia entre identidades autorreferentes<sup>32</sup>.

Laudato sí postula en cambio una fraternidad universal. Se trata de una compelación originaria a tratar a cada criatura como hermana o hermano. El carácter originario de esta compelación, de esta vocación, significa que es anterior a toda razón, a toda norma, y por lo tanto a la propia identi-

<sup>26</sup> Cf. M. WOLF, “Microbiopolítica en Antropología cultural y Etnología europea: Un intento de aproximación a las contribuciones microbianas a la producción del conocimiento”, *Sociología Histórica* 5 (2015) 308.

<sup>27</sup> I. CARABAÑO AGUADO- M. HERRERO ÁLVAREZ, “La era del microbioma”, *Revista Pediatría de Atención Primaria*, 18/72 (2016) 299.

<sup>28</sup> LS 24.

<sup>29</sup> Cf. M. WOLF, “Microbiopolítica...”, 305.

<sup>30</sup> Respecto de esta dinámica hostil y su origen hobbesiano cf. A. PENCHASZADEH, “Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* 44 (2011) 257271.

<sup>31</sup> Cf. T. HOBBS, *Leviatan*, Editorial Nacional, Madrid 1980.

<sup>32</sup> Cf. A. PENCHASZADEH, “Política, don y hospitalidad ...”, 257271.

dad<sup>33</sup>. Implica, de hecho, una retracción de la identidad frente a la inabarcable existencia de la alteridad, de la diferencia. Esta fraternidad, por eso, tiene un carácter ‘pluriversal’<sup>34</sup>. Se trata de una fraternidad de la diferencia. O mejor, en términos derridianos – y para evitar la sombra “clánica”, del concepto de hermandad, que no escaparía a la dinámica autorreferencial de la identidad -, de una amistad<sup>35</sup>. Término que también es recuperado en este sentido en Fratelli Tutti<sup>36</sup> y que encuentra correlato en nuevas referencias a la convivencia plural y en la diferencia, como el ‘mundo común’ de Latour<sup>37</sup>, la ‘democracia de la tierra’ de Shiva<sup>38</sup> o incluso la ‘Casa Común’ de Francisco que a su vez encuentra correlatos en el Suma Kawsay andino. Referencias que, en resistencia a toda unificación, procuran inspirar una convivencia responsable en la diferencia<sup>39</sup>.

El enfoque de la ecología integral implica una reconsideración de los vínculos entre los seres que habitan la Casa Común a partir de una lógica de sororo-fraternidad. La insistencia de género que implica la incorporación del término “sororidad” responde en primer lugar a la advertencia derridiana acerca del carácter “androcéntrico” del término fraternidad<sup>40</sup>, el cual plasma a su vez la hegemonía masculina en la tipología moderna de sujeto ideal.

Esta lógica sororo-fraternal convoca a tratar a cada criatura como hermano. Antepone así a toda lógica identitaria<sup>41</sup>, el carácter relacional de cada criatura. De allí su potencial para enfrentar la dinámica de la autorreferencialidad.

El término ecología, en cuanto relación entre los organismos que conforman un ecosistema<sup>42</sup>, contiene ya de suyo un fuerte componente relacional. Apela de por sí al carácter relacional de cada criatura. De hecho,

<sup>33</sup> Cf. E. LEVINAS, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid 2002.

<sup>34</sup> Cf. A. ESCOBAR, “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, *Revista de Antropología Social* 21 (2012) 2363.

<sup>35</sup> J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998.

<sup>36</sup> Cf. FRANCISCO, *Encíclica Fratelli Tutti*, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html), citado 16 diciembre 2021.

<sup>37</sup> Cf. B. LATOUR, *Políticas de la naturaleza...*

<sup>38</sup> Cf. V. SHIVA, *Erd-Demokratie...*

<sup>39</sup> Cf. A. M. BONET DE VIOLA, *¿Hay esperanza?...*

<sup>40</sup> J. DERRIDA, *Políticas de la amistad...*

<sup>41</sup> Sobre el carácter derivado de la identidad respecto de la alteridad Cf. E. LEVINAS, *Fuera del sujeto...*

<sup>42</sup> Cf. L. MALACALZA (ed.), *Ecología y ambiente*, AUGM, La Plata 2013, 28.

si no fuese por la colonización discursiva de la dicotomía moderna entre humano y no humano, que pretendió ‘extraer’ al ser humano del resto del ecosistema, no sería necesaria la aclaración de ‘integral’. El adjetivo integral refuerza la idea de relación, refiere a una “constelación de significados íntimamente relacionados” con lo completo, entero, pero también plural, saludable, comunitario, aglutinador y éticamente bueno.<sup>43</sup> Vendría a subrayar la inescindibilidad del vínculo entre “la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso social y la paz interior”<sup>44</sup>. La aclaración vendría a acentuar la pertenencia del humano a ese ecosistema terrestre, vendría a ‘reintegrarlo’ al ecosistema, a reubicarlo como criatura, como cohabitante de la Casa Común<sup>45</sup>.

### 3. Conversión ecológica y sobriedad

“...falta entonces una conversión ecológica, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. 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”<sup>46</sup>.

El carácter relacional de cada ser se deriva ante todo de su condición de criatura, de su ser creado, de ser dependiente e interdependiente. Cada uno es hecho a cada momento en-relación-con otros, con Otro. A esta lógica subyace como premisa, por eso, la cuestión de la filiación divina, que hermana no sólo a todos los humanos, sino a todas las criaturas como hijas de un mismo Dios<sup>47</sup>. Lógica que revierte la dinámica hostil de la autorreferencialidad, a través de una reivindicación ética<sup>48</sup>, que antepone la relación con la alteridad.

<sup>43</sup> Cf. M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, “Ecología integral: ecología y desarrollo humano integral”, *Revista de Fomento Social* 71/2010 (2016) 161166.

<sup>44</sup> R. F. SADOWSKI, “Inspirations of Pope Francis’ Concept of Integral Ecology”, *Seminare Poszukiwania naukowe* 37/4 (2016) 70. (traducción propia).

<sup>45</sup> A. M. BONET DE VIOLA, ¿Hay Esperanza?... , 23.

<sup>46</sup> LS 217.

<sup>47</sup> Cf. FRANCISCO, “La fraternidad, fundamento y camino para la paz. Mensaje para la celebración de la XLVII Jornada Mundial de la Paz (01.01.2014)”, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20131208\\_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html), citado 16 diciembre 2021.

<sup>48</sup> FRANCISCO, “La fraternidad,...” 1.

La hermandad universal evoca el cántico franciscano - “hermano sol, hermana luna”<sup>49</sup> pero también a otras cosmovisiones ancestrales que hermanan a las criaturas bajo una misma *Pachamama* — madre tierra —<sup>50</sup>. También el *Ubuntu* africano remite a este carácter esencialmente relacional del humano, que es considerado siempre en relación, en vínculo con los demás<sup>51</sup>. En el contexto cristiano, este concepto adquiere significado además en relación con Cristo, que al encarnarse se ha vuelto hermano no sólo de los humanos, sino de cada criatura.

La recuperación de estos vínculos sororo-fraternos, en el contexto de *Laudato Si'* - pilar fundante de la ecología integral - ocurre a partir de la ‘conversión ecológica’. Conversión que viene asociada con los términos de sobriedad y de austeridad, pero ínescindiblemente vinculados a los de responsabilidad y cuidado. Por eso la sobriedad responsable no apela a un simple “vivir con poco”, sino ante todo a una “renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio”<sup>52</sup>.

Esta renuncia al dominio constituye la clave de la humildad, propuesta como un estilo de vida liberador, basado en la capacidad de vivir y de gozar con poco.<sup>53</sup> Significa por eso una apuesta liberadora respecto del estilo consumista del desarrollismo y del exitismo progresista. Apuesta en la que precedió el mismo Cristo, al hacerse hombre en un pesebre, al hacerse obrero, al volverse peregrino.

Significa una reactualización del llamado evangélico a volverse como niños, a volverse pequeños. A volver a esa edad privilegiada para la acogida del *Kerigma*<sup>54</sup>. El tornarse pequeño coincide con esa reubicación del humano como criatura, lo coloca a la altura adecuada para ver con ojos de niño, para ver, escuchar, sentir como niños. Para redescubrir lo pequeño es necesario volverse pequeños. Esta pequeñez no es necesariamente cronológica, no tiene que ver necesariamente con la edad, como lo refleja la imagen de

49 FRANCISCO DE ASÍS, *Cántico de las criaturas...*

50 Cf. J. ESTERMANN, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz 2006, 67.

51 Cf. M. BATTLE, *Ubuntu: I in you and you in me*, Seabury B, New York 2009.

52 Cf. LS 11.

53 Cf. LS 222.

54 Cf. S. CAVALLETTI, *El potencial religioso del niño. Descripción de una experiencia con niños de 3 a 6 años, Catequesis del Buen Pastor*, México 2010.

los *anawin* – de los pobres de Yahvé<sup>55</sup>. La capacidad de gozar de lo simple, de lo pequeño, de lo poco acontece sólo al desprenderse de la carga, de la pretensión de grandeza que impuso la lógica expansiva del consumo a través de la predicación del progreso y el desarrollo.

La ‘conversión a la pobreza’ como expresión de adhesión hacia Dios como única liberación<sup>56</sup>, concuerda con la bienaventuranza de la pobreza – “bienaventurados los pobres de espíritu” (Mt. 5,3) -, quienes ponen su confianza y esperanza sólo en el Señor<sup>57</sup>.

Humildad, sobriedad, austeridad, simplicidad, poco, pequeño se convierten en palabras clave de una conversión ecológica, orientada a redescubrir la humildad como método, como estilo de Dios<sup>58</sup>. Esta humildad activa la capacidad de redescubrir lo infinito en lo infinitesimal, a lo sagrado en las cosas ordinarias<sup>59</sup>. Reactiva esa capacidad infantil de estupor ante lo aparentemente banal.

Este estupor, que Cavalletti identifica como característicos de las etapas iniciales y finales del ser humano - en el niño y en el anciano -, así como en algunas ocupaciones vinculadas a la contemplación - como el artista y el poeta -, constituye una clave de acceso al Reino<sup>60</sup>. En las parábolas, el Reino de los cielos se presenta como una pequeñísima realidad - levadura, grano de mostaza, perla - que prodigiosamente se hace grande<sup>61</sup>. Dios se esconde, silencioso, en lo infinitesimal, siempre pequeño, casi insignificante, humilde, sencillo. Pero para aquellos pequeños que saben descubrirlo muestra de repente su fuerza extraordinaria, superando toda expectativa<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Cf. A. BENTUÉ, “Liberación cristiana y pobreza”, *Teología y Vida* 17/4 (1976) 259-289; 275.

<sup>56</sup> Cf. A. BENTUÉ, “Liberación...”, 275.

<sup>57</sup> Cf. FRANCISCO, “Bienaventurados los pobres del espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt. 5,3). Mensaje para la XXIX Jornada Mundial de la Juventud 2014 (21.01.2014)”, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20140121\\_messaggio-giovani\\_2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco_20140121_messaggio-giovani_2014.html), 16 de marzo 2022.

<sup>58</sup> Cf. FRANCISCO, “Nada de espectáculo. Homilía (09.03.2015)”, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150309\\_nada-espectaculo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150309_nada-espectaculo.html), 16 de marzo 2022.

<sup>59</sup> Cf. C. Arboleda Mora- J. Pompilio Gutiérrez, “Desarrollo integral...”, 77.

<sup>60</sup> Cf. S. CAVALLETTI, *El potencial religioso...*, 204.

<sup>61</sup> Cf. S. CAVALLETTI, *El potencial religioso...*, 206.

<sup>62</sup> Cf. S. CAVALLETTI, *El potencial religioso...*, 207.

#### 4. Microcoteología en la ecología integral

“En verdad les digo que si no se convierten y se hacen como niños, no entrarán en el reino de los cielos” (Mt. 18,3)

La paradoja del Reino consiste en que para acceder a su grandeza es necesario tornarse pequeño “... *si no os haceis como niños ...*” (Mt. 18,3). A la pequeñez de la puerta de acceso al Reino de los Cielos — tan ínfima como el ojo de una aguja<sup>63</sup> — sólo puede acceder quien se hace así de pequeño. El tornarse pequeño se opone a la aspiración de grandeza, de riquezas. Tornarse pequeño se identifica con la simplicidad de un niño, pero también con la sencillez del pobre. La pequeñez es por eso de aquellos que no están atados a las cosas del mundo, que saben valorar lo importante.

De allí la relación nuevamente con la sobriedad, con la austeridad. Pero no se trata de una falta, de una carencia que hace refunfunar, que entristece. Se trata en cambio de una sobriedad que redirige la mirada y el corazón hacia el Reino, que va comenzando ya. Que va comenzando ya en la Casa Común, en las relaciones que acontecen aquí. El carácter de responsable que agrega el papa Francisco a esa sobriedad<sup>64</sup> en *Laudato si* constituye un anticipo de la entrega total que amerita la entrada en el reino. La sobriedad responsable es la actitud de entrada al Reino. La sobriedad que moldea al tamaño del ojo de la aguja. La responsabilidad que significa esa entrega total, por el Señor en los otros, aquí en la tierra, por el Señor mismo en la parusía.

Esa responsabilidad, esa entrega al otro, constituye la respuesta a su primera entrega en la Creación, renovada en su entrega íntima en la Encarnación y en su entrega total en la Pasión. La respuesta a esta entrega amorosa acontece en forma de hospitalidad: de acogida de la alteridad. Pero el hacer lugar al Otro, implica un desprendimiento, un abandono, una cierta *kénosis* (vaciamiento). El despojo de sí mismo habilita la dinámica virtuosa del don. Al hacer lugar a Dios, que es puro Don, gratuidad total, se asimila su dinámica de entrega y se habilita la entrega por las demás criaturas<sup>65</sup>.

63 Mt. 19, 24.

64 LS 214.

65 Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...”, 79.

Dios que se dona en la creación y en la encarnación, vuelva donarse de nuevo en cada ocasión. Creación y encarnación se vuelven sinónimos y sincrónicos, cuando cada momento se torna nueva ocasión para que lo eterno atraviese la carne y la sangre de los tiempos. La creación se constituye como “infinita *Ensarkosis*” (encarnación) a la espera de ser activada, reconocida, atendida en cada instante<sup>66</sup>. Cada nano-segundo abre una nueva oportunidad para “transustanciar la carne humana en palabras de Dios”, y por extensión, para pasar de su llamada a la acción<sup>67</sup>, a la conversión.

Esta conversión está llamada a comenzar pasivamente. Desde la contemplación de lo pequeño, de lo sutil, de lo pasajero, de lo insignificante para los ojos del mundo. La contemplación de las pequeñas cosas como ocasión para encontrar a Dios da lugar a la propuesta de la microteología. Una teología de lo pequeño, de lo cotidiano, de lo insignificante. Una teología que hace lugar a Dios en un grito urbano, a lo divino entre dos respiros, a la trascendencia en un movimiento del follaje, al reino en un vaso de agua fresca, a la eucaristía en un trozo de pan<sup>68</sup>.

Esta capacidad de gozar de lo pequeño, de lo poco, de lo insignificante, y de descubrir a Dios en ello, habilita a su vez una dimensión celebrativa, receptiva y gratuita de la vida, identificable con el *sabbat*. Celebración que no se reduce a un descanso pasivo, a un mero “no hacer”. Sino que acontece como tiempo de sanación de las relaciones, con Dios, con los semejantes, consigo mismo y con el mundo<sup>69</sup>.

La propuesta de la ecología integral habilita un giro ecológico de esta microteología, que recupera una mística de la creación. Una mística que expresa la creación como fuente de plenitud<sup>70</sup>. Esta mística invita a una contemplación de las pequeñas criaturas, las micro- y nano-criaturas como criaturas de Dios, hermanándonos con microbios como cohabitantes de la Casa Común.

<sup>66</sup> Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...” 78.

<sup>67</sup> Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...” 78.

<sup>68</sup> Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...” 77.

<sup>69</sup> Cf. CARRERA I CARRERA, J., PUIG, L., *Hacia una Ecología Integral. Ética y espiritualidad de la Laudato Si'*, Cristianisme i justícia Roger de Llúria, Barcelona 2017, 28, en: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es202.pdf>, citado 16 diciembre 2021.

<sup>70</sup> Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...” 67.

## 5. Perspectivas

“Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos” (Mt. 5,3)

La reubicación de las criaturas que habilita la ecología integral implica una reconsideración del formato socio-jurídico que vienen adquiriendo las relaciones en la Casa Común desde la modernidad. El concepto de sororo-fraternidad universal junto con el de “ciudadanía ecológica”<sup>71</sup> apelan a una extraterritorialidad de la responsabilidad por los otros, que sobrepasa los límites de los Estados. Se trata de una responsabilidad ecológica en su sentido más integral - ya no sólo social o ambiental -. Responsabilidad que refiere a un “amor que va más allá de las barreras de la geografía y del espacio”<sup>72</sup>. Responsabilidad que se plasma en una contribución al equilibrio vital<sup>73</sup>, de las relaciones ecológicas que sostienen la Casa Común. Equilibrio frágil, débil, sutil y dinámico de lo vivo en cuanto orgánico. Equilibrio no mecánico, no seguro, no moderno. Equilibrio dinámico y en constante revisión. Equilibrio de las contradicciones que compensan sutilmente las relaciones de interacción y competencia que implican las complejas convivencias entre las criaturas que habitan la Casa Común<sup>74</sup>. Equilibrio que amerita de cada criatura, también de las más pequeñas, las micro- las nano-criaturas. Cada una fue pensada de antemano, tiene una vocación en la Casa-Común.

71 LS 211.

72 FRANCISCO, *Encíclica Fratelli Tutti*, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html), citado 16 diciembre 2021.

73 Cf. C. ARBOLEDA MORA- J. POMPILIO GUTIÉRREZ, “Desarrollo integral...”, 67.

74 Cf. L. MALACALZA (ed.), *Ecología y ambiente...*, 28; A. M. BONET DE VIOLA, *Hay Esperanza? ...*, 24.

## Bibliografía

- ARBOLEDA MORA, C.- POMPILO GUTIÉRREZ, J., “Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológicas de la encíclica Laudato si”, *Revista Iberoamericana de Teología* 24 (2017) 18.
- BATTLE, M., *Ubuntu: I in you and you in me*, Seabury Books, New York 2009.
- BENTUÉ, A., “Liberación cristiana y pobreza”, *Teología y Vida* 17/4 (1976) 259-289.
- BIK, E. M., ET AL., “Bacterial diversity in the oral cavity of 10 healthy individuals”, *ISME Journal* 4/8 (2010) 962-974.
- BONET DE VIOLA, A. M., *¿Hay Esperanza? Interpelar la pandemia desde la Ecología Integral*, UCSF, Santa Fe 2021.
- \_\_\_\_\_, “La ‘despropiación’ de la naturaleza. Repensar las normas de acceso a los bienes a partir de Laudato si”, *Rivista Italiana Di Filosofia e Teologia* XXXI/2 (2017) 253-269.
- BRANDT, W., *Norte-Sur. Un programa para la supervivencia. Informe de la Comisión Independiente sobre Problemas Internacionales del Desarrollo presidida por Willy Brandt*, Bogota, Editorial Pluma, 1980.
- BROTMAN, R. M., ET AL., “Association between Trichomonas vaginalis and vaginal bacteria”, *Sexual Transmitted Diseases* 39/10 (2013) 807-812.
- CARABAÑO AGUADO, I.- HERRERO ÁLVAREZ, M., “La era del microbioma”, *Revista Pediatría de Atención Primaria*, 18/72 (2016) 299-300.
- CARRERA I CARRERA, J., - PUIG, L., *Hacia una Ecología Integral. Ética y espiritualidad de la Laudato Si*, Cristianisme i justícia Roger de Llúria, Barcelona 2017, en: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es202.pdf> citado 16 diciembre 2021.
- CAVARETTI, S., *El potencial religioso del niño. Descripción de una experiencia con niños de 3 a 6 años*, Catequesis del Buen Pastor, México 2010.
- CMMAD, *Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y el Desarrollo: Nuestro futuro común*, Documentos de Las Naciones, 1987. [https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf](https://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf) citado 16 diciembre 2021.
- COSTA, A. N., ET AL., “The pulmonary microbiome: Challenges of a new paradigm”, *Jornal Brasileiro de Pneumologia* 44/5 (2018) 424-432.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998.

- DEVINE, G., ET AL., “Uso de insecticidas: contexto y consecuencias ecológicas”, *Rev. peru. med. exp. salud pública* 25/1 (2008) 74100
- EQUIHUA ZAMORA, M. - HERNÁNDEZ HUERTA, A., “Cambio Global: El Antropoceno”, *Ciencia Ergo-Sum* 23/1 (2016) 67-75.
- ESCOBAR, A., “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, *Revista de Antropología Social* 21 (2012) 2363.
- ESTERMANN, J., *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz 2006.
- FASANO, A., “Another reason to favor exclusive breastfeeding: microbiome resilience”, *Jornal de Pediatria* 94/3 (2018) 224225.
- FRANCISCO, “Bienaventurados los pobres del espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (Mt. 5,3). Mensaje para la XXIX Jornada Mundial de la Juventud 2014 (21.01.2014)”, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20140121\\_messaggio-giovani\\_2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papa-francesco_20140121_messaggio-giovani_2014.html), citado 16 diciembre 2021.
- \_\_\_\_\_, *Encíclica Fratelli Tutti*, en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html), citado 16 diciembre 2021.
- \_\_\_\_\_, *Encíclica Laudato Si'*, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html), citado 16 diciembre 2021.
- \_\_\_\_\_, “La fraternidad, fundamento y camino para la paz. Mensaje para la celebración de la XLVII Jornada Mundial de la Paz (01.01.2014)”, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco\\_20131208\\_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xxvii-giornata-mondiale-pace-2014.html) citado 16 diciembre 2021
- \_\_\_\_\_, disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150309\\_nada-espectaculo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150309_nada-espectaculo.html), 16 de marzo 2022.
- FRANCISCO DE ASÍS, Cántico de las criaturas, original en italiano, dialecto umbro, 1224. <https://web.archive.org/web/20120204041603/http://www.webster.edu/~barrettb/cantico.htm>, citado 16 diciembre 2021.
- GRICE, E. A., ET AL., “Topographical and Temporal Diversity of the Human Skin Microbiome”, *Science* 324/5931 (2009) 1190-1192.
- GUDYNAS, E. - ACOSTA, A., “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16/53 (2011) 7183.

- HOBBS, T., *Leviatan*, Editorial Nacional, Madrid 1980.
- LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte & Syros, París 2010.
- \_\_\_\_\_, *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias*, RBA, Barcelona 2012.
- LEVINAS, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid 2002.
- LING, Z., "Molecular analysis of the diversity of vaginal microbiota associated with bacterial vaginosis", *BMC Genomics* 11/1 (2010) 1-16.
- LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M., "Ecología integral: ecología y desarrollo humano integral", *Revista de Fomento Social* 71/2010 (2016) 161166.
- MALACALZA, L. (ed.), *Ecología y ambiente*, AUGM, La Plata 2013.
- MEADOWS, D. H. - MEADOWS, D. L. - RANDERS, J. *Die neuen Grenzen des Wachstums: Die Lage der Menschheit, Bedrohung und Zukunftschancen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1992.
- MEADOWS, D. H.- RANDERS, J., ET AL, *Los límites del crecimiento: 30 años después*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.
- MEADOWS, D. H. – ZAHN, E., *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1973.
- MORAIS, J., ET AL., "Gestational diabetes and microbiota: role of probiotic intervention", *Acta portuguesa de Nutricao* 13 (2018) 2226.
- MURAD, A., "Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja", *Medellín* 43/168 (2017) 469–494.
- OBSERVATORIO DEL DERECHO A LA ALIMENTACIÓN Y A LA NUTRICIÓN, *Una reconexión de los alimentos, la naturaleza y los derechos humanos para superar las crisis ecológicas*, Brot für die Welt, Alemania 2020.
- O'CALLAGHAN, C., *Salud planetaria y COVID-19: la degradación ambiental como el origen de la pandemia actual*, Instituto Salud Global, Barcelona 2020, 1-5.
- ONU NOTICIAS, "Unos 850.000 virus desconocidos podrían causar pandemias si no dejamos de explotar la naturaleza", disponible en: <https://news.un.org/es/story/2020/03/1470701>, 18, citado 16 diciembre 2021.
- PAXSON, H., "Post-pasteurian cultures: The microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States", *Cultural Anthropology* 2/1 (2008) 15–47.
- \_\_\_\_\_, "The Life of Cheese", *Cultural Anthropology* 1/1 (2013) 6162.
- PENCHASZADEH, A., "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* 44 (2011) 257271.

- PINEDA- CORTÉS, J. C., “El Microbioma y las enfermedades neurodegenerativas del Sistema Nervioso Central”, *Revista Biomédica* 28/1 (2017) 710.
- POLANYI, K., *The great transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Europa Verlag, Wien 1977.
- SACHS, W. (ed), *Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, vol. 1996, Pratec, Lima 1996.
- SADOWSKI, R. F., “Inspirations of Pope Francis’ Concept of Integral Ecology”, *Seminare Poszukiwania naukowe* 37/4 (2016) 6982.
- SALCEDO FIDALGO, H., “La pandemia del Coronavirus: Una reflexión crítica sobre los patrones alimentarios corporativos”, en: OBSERVATORIO DEL DERECHO A LA ALIMENTACIÓN Y A LA NUTRICIÓN, *Una reconexión de los alimentos, la naturaleza y los derechos humanos para superar las crisis ecológicas*, Brot für die Welt, Alemania 2020.
- SEBASTIÁN DOMINGO, J. J.- SÁNCHEZ S., C., “De la flora intestinal al microbioma”, *Revista Española de Enfermedades Digestivas* 110/1 (2018) 5156.
- SERRANO, C. A. -HARRIS, P. R., “Desarrollo del microbioma intestinal en niños. Impacto en salud y enfermedad”, *Revista Chilena de Pediatría* 87/3 (2016) 151-153.
- SHIVA, V., *Erd-Demokratie: Alternativen zur neoliberalen Globalisierung*, Rotpunktverlag, Zürich 2006.
- SUAREZ, R. P. - BRODEUR, J. C – ZACCAGNINI, M. E., “Los Agroquímicos y el Ambiente”, en: MINISTERIO DE AGROINDUSTRIA, *Programa de Formación Integral en el Uso Responsable de los Fitosanitarios*, INTA, Bs. As. 2013, 120- 180.
- SVAMPA. M. -VIALE, E., *El colapso ecológico ya llegó*, Siglo Veintiuno, Bs. As. 2020.
- TRILSHER, H., “El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?” *Desacatos* 54 (2017) 40-57.
- UZCÁTEGUI, O., “Microbioma humano” *Rev Obstet Ginecol Venez* 76/1 (2016) 90-110.
- WOLF, M., “Microbiopolítica en Antropología cultural y Etnología europea: Un intento de aproximación a las contribuciones microbianas a la producción del conocimiento”, *Sociología Histórica* 5 (2015) 305-330.
- ZAMUDIO-VÁZQUEZ, V. - RAMÍREZ-MAYANS, P., “Importancia de la microbiota gastrointestinal en Pediatría”, *Acta Pediátrica de México* 38/1 (2017) 49-62.

## EL MÉTODO DE OVULACIÓN BILLINGS Y SU APORTE ESPECÍFICO A LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR

### BILLINGS OVULATION METHOD AND ITS CONTRIBUTION TO FAMILIAR PLANIFICATION

**Pía Bustamante Barahona<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción

<https://orcid.org/0000-0002-4035-8803>

Recibido: 18.04.2021

Aceptado: 20.08.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.006>

#### Resumen

La planificación familiar es un tema de gran relevancia social y religiosa. Las políticas sociales, por su parte, consideran la fecundidad por su directa relación con la cultura, la economía, la planificación y el desarrollo de un país. También, la Iglesia Católica considera este aspecto para el acompañamiento y asesoramiento integral a las familias católicas. Este artículo busca presentar un método de planificación familiar natural, llamado Método de Ovulación Billings (MOB), y su relación con la doctrina católica sobre la familia. El tema se presenta en tres secciones, la primera presenta el Método de Ovulación Billings, su origen, estudios que lo avalan y cómo se constituyen sus organizaciones a nivel internacional. Luego se presenta el abordaje de la procreación y la planificación familiar, según los documentos del Magisterio de la Iglesia. Para terminar, se analiza el Método de Ovulación Billings y su aporte práctico a la doctrina católica.

**Palabras clave:** Planificación Familiar, Familia, Método de Ovulación Billings, Amor conyugal, Magisterio de la Iglesia.

#### Abstract

Familiar planning is a topic of great social and religious relevance. Social policies consider fecundity because of its direct relationship with cultural, economic, planning, and social developmental aspects. Also, Catholic Church takes an active role in this

<sup>1</sup> Licenciada en Enfermería, Magíster en Dirección de Recursos Humanos y Habilidades Directivas, Académica de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía, Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: [piabustamante@ucsc.cl](mailto:piabustamante@ucsc.cl)

subject by accompanying Catholic families. The following article aims to present the Billings Ovulation Method (MOB) and its connection with Catholic doctrine about family. The topic is presented in three sections. The first section presents the Billings Ovulation Method, its origins, studies that support it and how it is organized internationally. Following the latter, an approach of procreation and family planning according to the documents of the Church's magisterium is developed. Finally, this paper presents an analysis of the Billings Ovulation Method and its practical contribution to Catholic doctrine.

**Keywords:** Familiar Planning, Family, Billings Ovulation Method, Conjugal Love, Church Magisterium.

## 1. Introducción

La familia es la base de la sociedad, en ella se da origen a nuevas vidas como consecuencia de la prolongación del amor verdadero, un amor basado en la entrega en totalidad, y por consiguiente marcado por la unión fiel y fecunda. La familia a su vez tiene una importancia insustituible, pues es el lugar en donde cada persona tiene sus primeras experiencias, incluso dentro del vientre materno, teniendo estas un impacto positivo o negativo en el desarrollo social posterior de cada individuo.

A medida que la persona va creciendo y desarrollándose, tanto biológica como psicológica, espiritual y socialmente, la familia juega un rol fundamental en el desarrollo psicosexual, así como también en el desarrollo de la conciencia moral, aportando de manera distintiva en las diversas etapas del ciclo vital. Es de esta manera como muchos hábitos y costumbres son traspasados a través de la familia. En ella se cultivan valores tan trascendentales como la fidelidad, la indisolubilidad, la paternidad, la reciprocidad, la responsabilidad, el amor incondicional, entre otros.

La sociedad también reconoce el valor de la familia, no sólo como una unidad estructural y jurídica, sino como una institución central en el desarrollo de la sociedad, siendo las familias destinatarias de diversas políticas y estrategias a favor del bien común. Es importante destacar que la familia no nace a partir de aspectos legales, sino que se origina desde la misma naturaleza humana, siendo una vocación para cada persona. La Iglesia, por su parte, teniendo en consideración este aspecto fundamental, siempre ha promovido la familia, señalándola como una comunidad íntima de vida y amor. Dentro de este marco, la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* se refiere a la familia destacando lo siguiente:

“El matrimonio y la familia cristiana edifican la Iglesia; en efecto, dentro de la familia la persona humana no sólo es engendrada y progresivamente introducida, mediante la educación, en la comunidad humana, sino que mediante la regeneración por el bautismo y la educación en la fe, es introducida también en la familia de Dios, que es la Iglesia”.<sup>2</sup>

La mayoría de los problemas que enfrenta la familia en la actualidad se encuentran, principalmente, dentro del ámbito sociocultural. Entre estos se destacan, la promoción de una cultura de lo desechable, el individualismo, la fragilidad de los vínculos familiares, exclusión del significado procreativo en el acto conyugal y la sustitución del rol de la familia como principal educador en sexualidad.

A los cambios socioculturales mencionados anteriormente, se suman políticas públicas y aspectos legales que han desplazado a la familia como pilar fundamental y la disminución sostenida en la tasa de natalidad a nivel global en Chile, siendo esta en el año 2018 de 1,6 hijos por mujer<sup>3</sup>, fenómeno que se ha visto altamente potenciado por el aumento en el uso de los métodos de regulación de la fertilidad. Actualmente, existe una amplia gama de opciones asociadas con la regulación de la fertilidad, teniendo estas diversas valoraciones éticas, lo cual ha significado un gran desafío para la Iglesia Católica y que ha sido abordado a través de la búsqueda de una alternativa que no separe el fin unitivo y procreativo del acto conyugal. Bajo estas consideraciones se encuentra el Método de Ovulación Billings, el cual, además de poseer variados beneficios para la salud, fomenta la paternidad responsable, favorece el conocimiento del cuerpo y el reconocer al otro como persona, contemplando todos sus niveles de acción, biológico, psicológico, espiritual y social. Este método es el que se desarrollará en este artículo.

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica Familiaris Consortio; sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual*, Editorial Vaticana, Roma 1981, nro. 15. En adelante, FC.

<sup>3</sup> INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Anuario EEVV 2018*, 3, en: [https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-anuarios-de-estad%C3%ADsticas-vitales/anuario-de-estad%C3%ADsticas-vitales-2018-s%C3%ADntesis.pdf?sfvrsn=2d82ca14\\_6](https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-anuarios-de-estad%C3%ADsticas-vitales/anuario-de-estad%C3%ADsticas-vitales-2018-s%C3%ADntesis.pdf?sfvrsn=2d82ca14_6), citado 20 abril 2021.

## 2. El Método de Ovulación Billings (MOB)

El Método de Ovulación Billings es un método de planificación familiar natural que capacita a las mujeres, a través del conocimiento de sus patrones de fertilidad e infertilidad y el momento de la ovulación, para lograr o posponer el embarazo y controlar su salud reproductiva<sup>4</sup>.

Para comprenderlo en detalle, primero es necesario contemplar algunos aspectos de tipo biológico. Para que una mujer sea fértil, deben existir ciertas condiciones, entre las cuales se encuentran:

“Una ovulación satisfactoria con hormonas ováricas adecuadas, estrógenos y progesterona, espermatozoides sanos, una función cervical adecuada para producir moco que capacitará a las células espermáticas saludables para que alcancen y fertilicen al óvulo, trompas de Falopio saludables para permitir que los espermatozoides alcancen al óvulo y permitirle al embrión (bebé) alcanzar el útero, endometrio saludable para la implantación del embrión y la armonía emocional entre los esposos es también esencial para el funcionamiento normal del sistema reproductivo de la mujer”.<sup>5</sup>

Desde el punto de vista práctico, la mujer siente a nivel vulvar una sensación de humedad, esta sensación va variando de intensidad a lo largo de todo el ciclo menstrual. La mujer, debe anotar todas las noches, en una planilla de registro, la sensación de mayor intensidad del día, pudiendo ser seca, húmeda, mojada o resbalosa (también puede incluir otra sensación). Sumado a ello, debe tomar atención al aspecto del moco cervical visto en el papel higiénico, sin hacer exámenes internos. Esta interpretación de las sensaciones vulvares entregará información del estado de infertilidad o fertilidad en el cual se encuentra día tras día, siguiendo reglas específicas de acuerdo a si busca el embarazo o desea posponerlo.

Las 4 reglas del método para posponer el embarazo son las siguientes:

“Reglas de los primeros días (antes de la cúspide):

- Evite relaciones sexuales en los días de fuerte sangrado durante la menstruación.

<sup>4</sup> Cf. WOOMB INTERNATIONAL, *World Organisation of Ovulation Method Billings* (1999), disponible en: <https://www.woomb.org>, citado 04 de abril de 2020.

<sup>5</sup> E. BILLINGS- J. BILLINGS, *Enseñanza del Método de la Ovulación Billings*, Parte 2, Woomb International, Melbourne 2012, 46.

- Se pueden mantener relaciones sexuales en noches alternas durante el PBI (seco o de flujo continuo sin cambios).
- Ante cualquier interrupción del PBI por la sensación o apariencia, incluyendo el sangrado, “Esperar y ver”. Si no hay cúspide y regresa el PBI, esperar 3 días más. Las relaciones sexuales son posibles de nuevo en noches alternas hasta que ocurra otro cambio.

#### Regla de la Cúspide.

- Desde el comienzo del cuarto día después de la cúspide hasta el final del ciclo, se pueden tener relaciones sexuales en cualquier momento. El óvulo ha muerto”.<sup>6</sup>

El PBI (Período Básico Infértil) señalado en las reglas, consiste en un patrón sin cambios, por lo cual lo fundamental del método es el reconocimiento de la sensación vulvar. Estos cambios de sensación son gracias al cérvix, el cual produce moco cervical, el que va variando de estructura según el momento del ciclo en el cual se encuentra la mujer, este cae por gravedad y la mujer lo percibe a nivel vulvar.

“El moco ejerce una serie de funciones biológicas sobre el gameto masculino, tales como: 1) la selección de espermatozoides morfológicamente anormales; 2) la conservación del acrosoma para mantener su capacidad de fecundar; 3) la acción antimicrobiana de algunos metabolitos presentes en el moco cervical; y 4) brindar un medio nutricio adecuado”<sup>7</sup>.

A primera vista, el hecho de estar pendiente, tanto de las sensaciones vulvares como de la apariencia del moco cervical pareciera ser una tarea compleja, pero no es así, ya que todo este proceso se realiza bajo el acompañamiento personalizado y la asesoría de instructores certificados en el método, quienes entregan las indicaciones y realizan el seguimiento a cada pareja durante un tiempo determinado.

Históricamente, los pioneros en el desarrollo de este método fueron los doctores John y Evelyn Billings. Con relación a los orígenes del método, la doctora Billings señala:

<sup>6</sup> E. Billings, J. Billings, *Enseñanza...*, 4.

<sup>7</sup> P. VIGIL, I. VALDÉS-ÚNDURRAGA- J. DEL RÍO- M. Cortés, “El espermatozoide en su recorrido a través del tracto reproductor femenino”, *International Journal of Medical and Surgical Sciences* 2/4 (2015), 643- 662; aquí, 645.

“Mi marido el doctor John Billings, un neurólogo que trabajaba en Melbourne, en respuesta a la invitación del padre Maurice Catarinich, empezó a buscar un método fiable y natural de reconocimiento de la fertilidad en 1953, investigando los fallos del Método del Ritmo. Descubrió que el moco cervical, que venía siendo mencionado en la literatura médica desde hacía 100 años, era un indicador significativo de la fertilidad”<sup>8</sup>.

Esto significó el inicio de un arduo trabajo que tardó años en desarrollarse para llegar a lo que hoy se conoce como Método de Ovulación Billings. En ese camino, destacan las investigaciones del profesor James Brown con el desarrollo del Monitor Ovárico y el trabajo del profesor Erik Odeblad, quien sobresale por sus estudios sobre el cérvix y sus aportes en la verificación de las reglas del método<sup>9</sup>.

El Método de Ovulación Billings fue sometido a diversas pruebas, una de ellas fue en China entre 1996-1997:

“Allí se hicieron estudios en varios centros durante 12 meses; como resultado se obtuvo que la tasa de embarazo fue nula. La tasa de embarazos en relación al uso fue del 0.5%, incluyendo aquellas parejas que malentendieron o no cumplieron todas las instrucciones. La tasa relacionada al método mide la eficacia de este cuando las parejas siguen correctamente todas las instrucciones del método, con métodos de enseñanza que habían sido actualizados y perfeccionados”.<sup>10</sup>

Considerando este estudio y los grandes avances hasta ese entonces realizados, el Método Billings se potenciaba como una alternativa viable frente a los métodos de planificación familiar hasta la fecha.

En torno al método, surgieron también organizaciones internacionales, las cuales tenían por objetivo mantener una enseñanza fiel a los linea-

<sup>8</sup> E. BILLINGS- A. WESTMORE, *El Método Billings*, Palabra, Madrid 2016, 11.

<sup>9</sup> Cf. E. ODEBLAD, “Micro-NMR in high permanent magnetic fields”, *Acta Obstet Gynecol Scand* 45/2 (1966) 1- 188; E. ODEBLAD, “The discovery of different types of cervical mucus and the Billings Ovulation Method”, *Bulletin of the Ovulation Method Research and Reference Centre of Australia* 21/3 (1994) 3- 35; E. ODEBLAD, ET AL, “Cervical mucus type P6, structure, variability and posible functions”, VII Symp, Internac. Regul. Nat. Fert., Universitat Internacional de Catalunya (2004) 18-20.

<sup>10</sup> Cf. WOOMB, *Efectividad en la prevención del embarazo*, en: <https://billings.life/es/effectiveness-in-preventing-pregnancy.html>, citado el 04 de agosto de 2021.

mientos de sus creadores. El 23 de enero de 1978 en California, E.E.U.U. se fundó Woomb International Inc. (Organización Mundial del MOB), esta se disolvió en 2005. Luego se fundó en 2006 Woomb International Ltd., con sede en Victoria, Australia.<sup>11</sup> Este organismo, en la actualidad, se dedica a la enseñanza, difusión e investigación del Método de Ovulación Billings vinculando a organizaciones regionales de diversos continentes certificando instructores en M.O. Billings en todo el mundo.

Es importante considerar que el MOB es universal, es decir lo puede aprender cualquier persona no importando su nivel escolaridad ni profesión al estar basado en el conocimiento de la propia fertilidad y el cumplimiento de reglas de uso, según el objetivo buscado, no utilizando la administración de fármacos ni uso de dispositivos, lo que lo hace un método económico y respetuoso con el medio ambiente.

Antes estas consideraciones el papa Juan XXIII impulsó una instancia de reflexión y de consejo sobre los temas de la población familia y natalidad, es así que en marzo de 1963 creó la Comisión Pontificia para el Estudio de los Problemas de la Población, la Familia y la Natalidad (CP), por ser extenso el nombre luego se la llamó “Comisión Pontificia sobre la Anticoncepción”, “el cometido de esta comisión era aconsejar al Papa, que tenía conciencia de que la Iglesia debía tomar una posición clara en la cuestión de la anticoncepción, sobre todo en virtud de la difusión de la píldora anovulatoria”<sup>12</sup>.

En los inicios de la reflexión la Comisión estaba dividida en dos posturas, una a favor y otra en contra de los anticonceptivos. Enviaron un memorándum a Pablo VI presentando la posición de la mayoría que estaba a favor de los anticonceptivos. Luego de dos años de deliberación, y en respuesta a lo señalado por la comisión, no ratificó el pensamiento de la mayoría perteneciente a la comisión y reafirmó la no disociación de los actos procreativo y unitivo del acto conyugal<sup>13</sup>.

La Iglesia, por tanto, estaba en deuda, no pudiendo entregar una respuesta a la necesidad de los fieles, es así como surgió la buscar un método

<sup>11</sup> Cf. WOOMB, en: <https://www.woomb.org>, citado el 20 de mayo de 2020.

<sup>12</sup> Y. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 47-48.

<sup>13</sup> Cf. Y. SEMEN, *La sexualidad...*, 48-49.

que pudiese tener las características adecuadas y que, además de ello, tuviese una alta eficacia. Así se responde a la inquietud planteada en un inicio por el P. Maurice Catarinich, quien había invitado al Dr. John Billings, para dar respuesta a esta problemática.

### **3. La planificación familiar según los documentos del Magisterio de la Iglesia**

La Iglesia Católica se ha pronunciado constantemente sobre la planificación familiar en diversos documentos, con la finalidad de orientar a los fieles en cuanto a procreación y familia. Para exponer y comprender los criterios del magisterio, se exponen a continuación los aspectos generales: persona y sexualidad, significados del acto conyugal, aspectos pedagógicos y paternidad responsable, áreas fundamentales para analizar la planificación familiar en su integralidad.

#### **3.1. Persona y Sexualidad**

La concepción de persona ha variado en la historia de la humanidad, adquiriendo diferentes énfasis. El cristianismo aportó de manera importante a la mejor comprensión del término y su dimensión ontológica. La teología cristiana utiliza la palabra persona y refiere a la hipóstasis de la Santísima Trinidad para significar la substancia individual diferenciándose así de los conceptos de naturaleza y substancia. Dentro del pensamiento filosófico destaca Severino Boecio, para quien persona es una substancia individual de naturaleza racional. Luego Santo Tomás de Aquino afirmará “*persona est rationalis naturae individua substantia*”<sup>14</sup> (la substancia individual de naturaleza racional). Esto hace énfasis en la individualidad, sustancialidad y la naturaleza racional del ser humano, como características fundamentales. A su vez, la misma racionalidad nos adentra a las innumerables capacidades superiores de la persona como relacionabilidad, libertad, voluntad, conciencia moral, sociabilidad, entre otras.

14 Cf. E. SGRECCIA, “Persona Humana y Personalismo”, *Cuadernos de Bioética* 24/80 (2013) 116.

Por otra parte, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II se refirió a la unidad del ser humano señalando los siguientes aspectos fundamentales:

“Siendo uno por el cuerpo y por el alma, el hombre, aún por su misma condición corporal es una síntesis de todos los elementos del mundo material, de tal modo que los elementos todos de éste por medio de aquel alcanzan su voz para alabar libremente al Creador”<sup>15</sup>.

Es por tanto la persona, cuerpo–alma, distinguiendo en ella su carácter de unitotalidad<sup>16</sup>.

“En efecto, sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como “totalidad unificada”. Ahora bien, esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual. En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta”<sup>17</sup>.

Adicionalmente, gracias a la corporalidad la persona ocupa un lugar en el tiempo y espacio que le permite tener una experiencia única. Por otra parte, el hombre es reconocido como imagen de Dios, lo cual se traduce en una «imagen» que no se limita a ser una simple copia; es además una especie de reproducción que irradia esplendor, que no puede no ser perceptible para quien la contempla. Cristo resucitado lleva impresa la huella de la majestad y santidad divinas, es decir, de "la gloria de Dios que está en la faz de Cristo" (2 Co 4,6)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* 14, Paulinas, Lima 2008.

<sup>16</sup> Específicamente, esto significa “la persona es una unidad, no un compuesto externo de cuerpo y alma; cfr. U. FERRER, “Sentido de algunos principios bioéticos personalistas”, *Cuadernos de Bioética* 24/80 (2013) 31.

<sup>17</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, n. 3, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>, citado 13 de enero de 2021.

<sup>18</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996, 78.

Estas citas son trascendentales en la concepción de la persona, pues han existido a lo largo de la historia diversas corrientes de pensamiento que han exaltado al cuerpo o al espíritu, provocando una disociación de la vida humana, cosificándola y reduciéndola a lo material, o bien alejando lo corpóreo como valor fundamental.

Al analizar la planificación familiar y la incidencia que tiene la correcta comprensión de la persona, no es sólo necesaria para el respeto mutuo entre los esposos, sino que también porque, como consecuencia de un acto conyugal, se puede dar generación a una nueva vida, y, como reafirma la instrucción *Dignitas Personae*, “A cada ser humano, desde la concepción hasta la muerte natural, se le debe reconocer la dignidad de persona”<sup>19</sup>.

Comprender el concepto de persona, es un gran desafío para los tiempos actuales, en donde hay grandes relativismos en torno a temas fundamentales de la existencia y sobre todo, un individualismo colectivo que transgrede los pilares fundamentales de la familia y la vida humana. Uno de los esfuerzos que buscan muchas corrientes ideológicas es quitarle valor a lo corpóreo, incluso se estipula que la cultura trata de aislar la fertilidad fuera de los cuerpos de los participantes del acto conyugal (o extra matrimonial), tratándola como si fuera una enfermedad a ser aislada o eliminada química o mecánicamente del cuerpo; aquellos que buscan métodos naturales de regulación de la fertilidad, obviamente están abiertos a aprender y entender la fertilidad cíclica de su pareja de modo de tomar decisiones informadas sobre cuando intentar la concepción.<sup>20</sup>

La fertilidad es parte de la persona humana y, por tanto, se entrega también en su totalidad en el amor conyugal. “La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano”<sup>21</sup>. Esto evidencia que la sexualidad abarca todos los niveles de acción de la persona, siendo estos aspectos biológicos, psicológicos, espirituales y sociales:

19 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. INSTRUCCIÓN DIGNITAS PERSONAE. SOBRE ALGUNAS CUESTIONES DE BIOÉTICA no. 1, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>, citado 08 de diciembre de 2020.

<sup>20</sup> Cf. H. KLAUSS, “El cuerpo no es una mera herramienta para expresar sentimientos: como contrarrestar el dualismo”, *Boletín electrónico de Woomb Latinoamérica*, Argentina 2012, 13.

<sup>21</sup> Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* 4; disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexual-education\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html), citado el 25 de mayo de 2021.

“La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte”<sup>22</sup>.

De acuerdo a esta definición, la sexualidad es la misma persona en su cuerpo - alma, pero entender esta definición no es fácil en un mundo en donde la sexualidad se ha reducido en muchos casos a aspectos sólo biológicos, que incluso la reducen sólo a la genitalidad o bien, por otra parte, relacionado con aspectos ocultos o exclusivamente íntimos de la persona. La idea que cada persona tenga de la sexualidad estará, por tanto, directamente relacionada con el concepto de persona. Cuando dos personas se muestran afecto, no es cariño entre cuerpos, es cariño entre personas.

Un gran desafío en este sentido es poder vencer las barreras culturales que nos llevaron a esa visión reductiva de la sexualidad e incluso que desplazó a la familia como principal educador en sexualidad. Esta educación no se debe reducir a la entrega de información, sino que debe incluir acompañamiento constante, desarrollo de valores, escucha activa y apertura al diálogo. Adicionalmente, este proceso educativo se debe centrar en la comprensión sobre el concepto de persona, el reconocimiento de la dignidad y de las capacidades superiores de la persona, paralelamente acompañar a los padres y familias como principales educadores.

### **3.2. El significado del Acto Conyugal**

El acto conyugal ha sido abordado por el magisterio eclesial. Uno de los principales documentos es sobre que a borda la procreación humana, es la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, de 1968. En ella él menciona los aspectos fundamentales referentes al acto conyugal, refiriéndose al significado unitivo y al significado procreador, indica:

“Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras uno profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de

<sup>22</sup> Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad Humana: Verdad y significado* 3, en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_08121995\\_human-sexuality\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html), citado 24 de mayo de 2021.

nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad. Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental”<sup>23</sup>.

Estas dos uniones son inseparables, pues:

“El fundamento de la moral es no usar nunca al otro, no instrumentalizarlo nunca, pues al instrumentalizarlo, lo cosifico, atento contra su estatuto de persona para rebajarle al nivel de un medio, de una cosa. Amar se opone a utilizar: si amo, no puedo utilizar al otro, pues amar a una persona significa primero entregarse a ella”<sup>24</sup>.

Para comprender estos significados del acto conyugal, es necesaria una comprensión del concepto de persona mencionado en el punto anterior, puesto que de esta manera no se ocupa a la persona como un medio para algo, sino que por su fin en sí mismo.

La encíclica *Humanae Vitae* señala, además, las características del amor conyugal, entendido como un amor total:

“Es un amor total, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí”<sup>25</sup>.

Esta totalidad implica, sin lugar a duda, incluir la donación de la fertilidad, respetando las leyes biológicas y agradeciendo en el otro esa cualidad y complementariedad mutua. Es importante destacar que no tan sólo se trata de respetar la fertilidad, sino que también de conocerla y promoverla, vinculándose en este punto con la elección del método de regulación de la fertilidad.

<sup>23</sup> PABLO VI, *Carta Encíclica Humanae Vitae* 12, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>, citado el 20 de octubre de 2020. (En adelante, HV.)

<sup>24</sup> Y. SEMEN, *La sexualidad...*, 46.

<sup>25</sup> HV 9.

Considerando lo anterior, es importante tener en cuenta lo siguiente: “El cuerpo humano, con su sexo y por su sexo, está hecho para la comunión de las personas. El fruto de esta comunión, así como su irradiación, es la fecundidad en otra persona”<sup>26</sup>.

Debido a lo revisado sobre los conceptos de persona y sexualidad, comprendiendo ambos, entendemos que en el acto sexual existe una donación de las personas, por ende, una donación de la propia sexualidad. Lo anterior, comporta un gran desafío en una realidad, en la cual el placer ha ocupado prioridades y se ha vuelto un obstáculo en una concepción de amor total. El placer no es malo, pero cuando para su obtención se ocupa el cuerpo de una persona, incurrimos en instrumentalizarlo y cosificarlo.

### 3.3. Aspectos Pedagógicos

El acompañamiento durante la etapa prematrimonial y matrimonial ha sido relevante para la Iglesia Católica, pues considera que el matrimonio y la familia constituyen uno de los bienes más preciosos de la humanidad.<sup>27</sup> Este proyecto familiar no siempre será perfecto, pues se encuentra expuesto a diversas crisis vivenciales de la vida de la persona, en donde incluso cambios esperados en la vida de la persona impactan en los niveles de acción de ella, tanto físicos, psicológicos, espirituales y sociales; dentro de estos factores se encuentran, cambios de trabajos y/o de domicilio, término de etapas de estudios, embarazos, envejecimiento, afrontamiento de patologías, entre muchas más.

Tal como lo indica el Papa Francisco en su encíclica *Amoris laetitia*, “El acompañamiento debe alentar a los esposos a ser generosos en la comunicación de la vida”.<sup>28</sup> Esta comunicación es transversal para todos los aspectos de la vida matrimonial, inclusive la planificación familiar. También se recomiendan los métodos naturales, pues estos métodos respetan el cuerpo de los esposos, fomentan el afecto entre ellos y favorecen la educación de una libertad auténtica<sup>29</sup>. *Amoris laetitia* señala también que se vuelve imprescindible acompañar en los primeros años de la vida matrimonial

<sup>26</sup> Cf. Y. SEMEN, *La sexualidad...*, 93.

<sup>27</sup> Cf. FC 1.

<sup>28</sup> Cf. FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, Ediciones UC, Santiago 2016, 173. (En adelante AL)

<sup>29</sup> Cf. AL 175.

para enriquecer y profundizar la decisión consiente y libre de pertenecerse y amarse hasta el fin.<sup>30</sup> Este acompañamiento que se realiza debe ser consciente de los desafíos que enfrenta la familia hoy en día, en donde se le quiere alejar de sus tareas fundamentales como por ejemplo la educación en sexualidad de los hijos y se promueven valores que están basados en lo superficial y desechable, entendiéndolo incluso como prioridad lo individual frente a lo colectivo.

Finalmente, los esposos no deben ser dejados solos frente a decisiones que involucren dilemas, y se requiere favorecer el acceso y oportunidad a métodos de planificación familiar que benefician el amor conyugal. En este sentido, no se trata de suplantar la autonomía de los esposos sino que permitir que la decisión que tomen sea libre, lo cual implicaría la búsqueda del bien y la verdad. Los profesionales sanitarios tienen una gran significancia en este punto, pues en muchos casos al consultar los esposos por los métodos existentes, no se menciona la gama de alternativas, sino sólo aquellos más utilizados, omitiendo la existencia de los métodos naturales, por ejemplo, lo cual impide una elección libre y responsable.

### 3.4. Paternidad responsable

La Paternidad responsable implica la “conciencia de su misión” y la exigencia de conocer “los deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores”<sup>31</sup>.

Juan Pablo II definió la paternidad responsable como “la facultad que los esposos tienen de usar su libertad inviolable de modo sabio y responsable, teniendo en cuenta tanto las realidades sociales y demográficas, como su propia situación y sus deseos legítimos”<sup>32</sup>. Es importante reconocer que:

“En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana.

<sup>30</sup> Cf. AL 169.

<sup>31</sup> HV 10.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, “Carta a la Secretaria General de la Conferencia internacional de la Organización de Naciones Unidas sobre la población y el desarrollo (18.03.1994)”, *L'Osservatore Romano*, Ed. semanal en lengua española, 1994, 11.

En relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, la paternidad responsable comporta el dominio necesario que sobre aquellas han de ejercer la razón y la voluntad.

En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido.

El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores<sup>33</sup>.

Actualmente, se promueven en gran medida los métodos anticonceptivos los cuales alejan de cierta manera a la persona de la responsabilidad procreativa, viendo el acto sexual como una mera forma de satisfacerse biológica y/o afectivamente.

La diferencia entre contracepción y continencia periódica no está dada pues, por el hecho de que la primera va contra la vida, la búsqueda de la vida podría faltar también con la continencia periódica, sino el hecho de que la decisión anticonceptiva lleva un comportamiento sexual sin responsabilidad procreadora.<sup>34</sup>

El conocimiento del cuerpo también es de importancia en el ámbito sanitario, pues la detección de la ovulación es reconocida como signo de salud. Esto es relevante incluso desde la menarquía (primera menstruación), donde cada adolescente, a temprana edad puede conocer sus ciclos menstruales, siendo necesario que cada mujer deba saber que su ciclo es único y en ninguna medida puede ser generalizado.

<sup>33</sup> Cf. HV 10.

<sup>34</sup> Cf. M. DI PIETRO, *Sexualidad y procreación humana*, Educa, Bs. As. 2005, 83.

## **4. Método de Ovulación Billings (MOB) y el Magisterio Católico**

### **4.1. MOB y Persona y Sexualidad.**

El Método de Ovulación Billings, en cuanto a la comprensión del concepto de persona y sexualidad, cumple con los criterios solicitados por la Iglesia Católica de la siguiente manera:

En su abordaje, el MOB considera aspectos biológicos, psicológicos y espirituales, pues se basa científicamente en aspectos del cuerpo, que la mujer junto con su esposo debe lograr identificar. Para cumplir con este objetivo de conocimiento, se requiere una comprensión y aprendizaje de parte de ambos. Al conocer el cuerpo y sus funciones, además existe una valoración particular de lo corporal, descubriendo que cada parte del cuerpo tiene una función que existe para el todo y se valora la complementariedad no sólo biológica también psicológica. Sumado a lo anterior, es un método que respeta la vida humana, considerando que no es un método anticonceptivo, sino que es de planificación familiar, esto significa que sirve para posponer o buscar los embarazos. La persona que conociendo su ciclo tiene relaciones sexuales en sus fases fértiles sabe, que este acto puede dar origen a una nueva vida. Desde el ámbito de la salud, no hay que dejar de lado que este método no interfiere en el ciclo fisiológico de la mujer, respetando los procesos naturales y cuidando la fertilidad de ambos.<sup>35</sup>

Se podría incluso señalar que el MOB es un método personalista al fomentar el reconocimiento del otro como persona, valorando en el otro su dignidad y valor en sí mismo. Esto contemplaría en todo momento considerar todos los niveles de acción de la persona, impidiendo cosificar a la persona.

### **4.2. MOB y acto conyugal**

En cuanto a la relación del Método de Ovulación Billings con el significado unitivo y procreativo del acto conyugal, es preciso destacar que en su uso no se utilizan métodos de barrera ni métodos químicos, existiendo una entrega total en cuerpo- alma. El método hace hincapié a los esposos,

<sup>35</sup> Cf. E. BILLINGS – J. BILLINGS, *Enseñanza...* 24-36.

quienes, al tener relaciones en la etapa fértil, pueden dar origen a una nueva vida<sup>36</sup>.

Al enseñar el MOB se imparte un conocimiento sencillo pero vital, y con su práctica se asegura un nuevo sentido de la dignidad personal de ambos esposos. Ahora ella cree en sí misma, ganando autoestima y así puede exigir respeto de su esposo, quien también ahora está más informado. Ambos gozan de certeza en el tema del control de fertilidad, este auto conocimiento permite ganar confianza mutua entre los esposos<sup>37</sup>.

En lo práctico, el MOB es un método que no impide la fecundación, sino que es una guía mediante la cual se pueden posponer los embarazos gracias a un conocimiento de los periodos fértiles de la persona, siendo un método abierto a la vida y la fecundidad.

Además, al incluir la valoración del respeto a las funciones fisiológicas, favorece y promueve la entrega en totalidad, puesto que durante el acto conyugal la entrega no ocurre entre dos cuerpos, sino entre dos personas que se reconocen como tales y se donan en su misma sexualidad<sup>38</sup>.

### 4.3. MOB y aspectos pedagógicos

Con relación a los aspectos pedagógicos, el Método de Ovulación Billings fomenta en gran medida la comunicación de los esposos, pues invita a descubrir día a día la fertilidad, invitando al diálogo constante para conocer ambos cuerpos y la propia fertilidad, tendiendo en consideración que este último aspecto es único para cada mujer. Este método, por tanto, no es símil a tomarse una píldora anticonceptiva, pues requiere de un diálogo diario. Sumado a lo anterior, es un método que no se aprende en una sesión y requiere de una serie de encuentros, ya que se analiza el patrón de cada mujer, enfatizándose idealmente la presencia de ambos esposos en ellos, los cuales deben recibir la misma información y recibir ambos las instrucciones, entendiéndose esta responsabilidad siempre de manera compartida.

“En este amor imbatible, el que será una defensa resistente contra todos

<sup>36</sup> Cf. E. BILLINGS – J. BILLINGS, *Enseñanza...* 39.

<sup>37</sup> Cf. E. BILLINGS – J. BILLINGS, *Enseñanza...* 40.

<sup>38</sup> Cf. E. BILLINGS – J. BILLINGS, *Enseñanza...*, 40.

los infortunios que ellos tengan que enfrentar. Ellos pueden recurrir el uno al otro con gozo y pararse juntos frente a la adversidad con increíble fuerza. Es esta solidaridad del amor, la que da a los hijos una seguridad que no tiene precio y un patrimonio y una visión de su futuro y el de sus propios hijos”<sup>39</sup>.

El método de Ovulación Billings incluye la participación de instructores certificados, estos tienen el gran desafío de acompañar a las parejas que deseen utilizar el método, desde los aspectos técnicos, pero también desde lo humano y experiencial, lo cual permitirá la adherencia a las reglas del método y una manera cercana de poder vivir esta experiencia, que se va conformando en un estilo de vida.

#### **4.4. MOB y Paternidad Responsable.**

El método de ovulación Billings, es un método que promueve la paternidad responsable, pues permite en primer lugar con respecto a los procesos biológicos favorece el conocimiento del cuerpo, lo que a su vez conlleva al respeto por las funciones del cuerpo. Y por otra, permite promueve el dominio del instinto y las pasiones, ya que considera tener relaciones sexuales en determinados periodos, de acuerdo a la finalidad que se pretenda, en caso sea buscar o posponer los embarazos.

Por otra parte, el acto conyugal es una de las expresiones más grandes de amor entre la pareja, al incluir la donación total de una persona hacia otra, lo cual incluye la fertilidad. Este método fomenta la conciencia de la integración de la fertilidad como parte de la persona, contrario a muchas corrientes existentes que buscan excluir ella de la vida de la persona.

La paternidad ayuda a crecer en muchos valores, ya que las personas desarrollan la entrega, generosidad, fortaleza, constancia, entre otras y, adicionalmente, se promueve la paternidad responsable mediante la inclusión de un método de planificación familiar que cuida la fertilidad y fomenta la buena comunicación entre los cónyuges.

Todo ello entrena un estilo de vida; más que usarse finalmente se viven, ya que la pareja logra poco a poco conocerse más, fomentando la comuni-

<sup>39</sup> E. Billings – J. Billings, *Enseñanza...*, 42.

cación y la confianza. La pareja finalmente considera las consecuencias de los actos que va a realizar, entendiendo que, si existe un acto sexual, existe probabilidad de tener embarazo.

## 5. Conclusión

La planificación familiar es un tema de interés común, existiendo variadas opciones para poder posponer los embarazos. La Iglesia Católica también se ha preocupado de esta área y ha promovido en su doctrina métodos que cumplen con determinadas características, entre ellos se encuentra en Método de Ovulación Billings.

El MOB es un método de planificación familiar con una fundamentación científica comprobable y muchas organizaciones a nivel internacional se han preocupado de su desarrollo y de la enseñanza fiel a los criterios científicos del método.

Además, es compatible con las características señaladas por el Magisterio de la Iglesia Católica, respetando a la persona y reconociendo en ella un fin en sí misma, y entendiendo la sexualidad como parte constitutiva de ella. Por otra parte, valora en el acto conyugal su fin unitivo y procreativo, la importancia del acompañamiento durante el matrimonio y fomenta la paternidad responsable.

Al poseer todos estos aspectos, es un método que no se reduce a su técnica ni a sus reglas de uso, sino que sobre todo es un estilo de vida que los esposos deciden vivir, entendiendo el acto conyugal como una entrega total en cuerpo – alma, incluyendo la donación de la fertilidad. Sumado a lo mencionado, favorece la comunicación de los esposos al requerir un diálogo constante y conocimiento de los períodos fértiles e infértiles. Adicionalmente, es un método que cuida la salud reproductiva, permitiendo identificar algún signo anómalo con anticipación.

Es importante recordar que el MOB no sólo es un método que permite posponer los embarazos, sino que buscar los embarazos y conocer fertilidad, reconociendo que el acto conyugal está abierto a la vida. Esto lo hace diferente a los métodos de anticoncepción.

Por lo anteriormente descrito, es que el acceso al MOB debe ofrecerse como una opción. Actualmente, se difunde mayormente en ámbitos religiosos o en organizaciones que promueven el cuidado del medio ambiente,

pero es un método para toda persona que lo requiera, enfrentando el gran desafío de aumentar instructores certificados que realicen este acompañamiento y seguimiento.

## Bibliografía

- BILLINGS, E.- BILLINGS, J., *Enseñanza del Método de la Ovulación Billings*, Parte 2, Woomb Intenational, Melbourne 2012.
- BILLINGS, E.- WESTMORE, A., *El Método Billings*, Palabra, Madrid 2016.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Paulinas, Lima 2008.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE FE. INSTRUCCIÓN DONUM VITAE, Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html> citado 13 de enero de 2021.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción Dignitas Personae. Sobre algunas cuestiones de bioética*, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>, citado el 08 de diciembre de 2020.
- DI PIETRO, M., *Sexualidad y procreación humana*, Educa, Buenos Aires 2005.
- FERRER, U., “Sentido de algunos principios bioéticos personalistas”, *Cuadernos de Bioética* 24/80 (2013) 31- 38.
- FRANCISCO, *Amoris Laetitia*. Ediciones UC, Santiago 2016.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, *Anuario EEVV* 2018, en: [https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-anuarios-de-estad%C3%ADsticas-vitales/anuario-de-estad%C3%ADsticas-vitales-2018-s%C3%ADntesis.pdf?sfvrsn=2d82ca14\\_6](https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-anuarios-de-estad%C3%ADsticas-vitales/anuario-de-estad%C3%ADsticas-vitales-2018-s%C3%ADntesis.pdf?sfvrsn=2d82ca14_6)
- JUAN PABLO II, “Carta a la Secretaria General de la Conferencia internacional de la Organización de Naciones Unidas sobre la población y el desarrollo (18.03.1994)”, *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, (1994),  
 \_\_\_\_\_, *Familiaris Consortio*; sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual. Editorial Vaticana, Roma 1981.
- KLAUSS, H., “El cuerpo no es una mera herramienta para expresar sentimientos: como contrarrestar el dualismo”, *Boletín electrónico de Woomb Latinoamérica*, Bs. As. 2012.

- ODEBLAD, E., "Micro-NMR in high permanent magnetic fields", *Acta Obstet Gynecol Scand* 45/2 (1966) 1- 188.
- \_\_\_\_\_, "The discovery of different types of cervical mucus and the Billings Ovulation Method", *Bulletin of the Ovulation Method Research and Reference Centre of Australia* 21/3 (1994) 3- 35.
- ODEBLAD, E. ET AL., "Cervical mucus type P6, structure, variability and posible functions", VII Symp, Internac. Regul. Nat. Fert., Universitat Internacional de Catalunya (2004) 18-20.
- PABLO VI, *Carta Encíclica Humanae Vitae*, en: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>, citado 20 diciembre 2020.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad Humana: Verdad y significado*, en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_08121995\\_human-sexuality\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html), citado 24 de mayo de 2021.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*, 3º edición, Sal Terrae, Santander 1996.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. Orientaciones educativas sobre el amor humano, disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexual-education\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html) , citado 25 de mayo de 2021.
- SEMEN, Y., *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- SGRECCIA, E., "Persona Humana y Personalismo", *Cuadernos de Bioética* 24/80 (2013) 115- 126.
- VIGIL, P.- VALDÉS-UNDURRAGA, I.- DEL RÍO, J.- CORTÉS, M., "El espermatozoide en su recorrido a través del tracto reproductor femenino", *International Journal of Medical and Surgical Sciences* 2/4 (2015) 643- 662.
- WOOMB INTERNATIONAL, World Organisation of Ovulation Method Billings, Woomb (1999) <https://www.woomb.org>, citado el 04 de abril de 2020.
- WOOMB, *Efectividad en la prevención del embarazo*, en: <http://www.thebillingsovulationmethod.org/es/how-effective-is-the-billings-ovulation-method%E2%84%A2/effectiveness-in-preventing-pregnancy.html>, citado 5 de mayo de 2020.



## DESAFÍOS ACTUALES DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA EN MATERIA DE SEXUALIDAD

### CURRENT CHALLENGES OF CATHOLIC EDUCATION IN MATTERS OF SEXUALITY

**Cristina Alejandra Durán Donoso<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile.

ORCID: 0000-0002-5670-1100

Recibido: 05.11.2021

Aceptado: 20.12.2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.007>

#### Resumen

Este texto reflexiona sobre los actuales desafíos de la educación católica en materia de sexualidad, para ello se presentan los elementos centrales del Magisterio de la Iglesia. Posteriormente, se exponen algunos desafíos concretos y sus orientaciones en materia de educación sexual como: la madurez personal, la progresiva educación sexual, el cuidado de la vida interior de la persona, el reconocimiento de cuerpo, la educación en las diversas expresiones del amor y finalmente se trata el desafío ante las nuevas legislaciones.

**Palabras clave:** Educación Sexual, afectividad, lineamientos doctrinales, educación familiar.

#### Abstract

This text reflects on the current challenges of Catholic education in matters of sexuality, for which the central elements of the Magisterium of the Church are presented. Subsequently, some specific challenges and their orientations in terms of sexual education are exposed, such as: personal maturity, progressive sexual education, care for the inner life of the person, recognition of the body, education in the various expressions of love and finally, the challenge before the new legislations is addressed.

**Keywords:** Sexual Education, affectivity, doctrinal guidelines, family education.

<sup>1</sup> Magister en Ciencias de la Familia por la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile; actualmente, es académica de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía de dicha universidad. Correo electrónico: [cduran@ucsc.cl](mailto:cduran@ucsc.cl).

## 1.- Introducción

Actualmente la educación católica debe prestar atención a una serie de factores que exigen diálogo con la sociedad, pues en los últimos tiempos afloran en los países diversas ideologías de género que provocan que los estados legislen sobre temas muy complejos como el aborto, la autodefinición de género, cambio de género, matrimonio igualitario, etc. Todo este fenómeno provocó que se introduzcan nuevos contenidos en materia de educación sexual en el sistema escolar, por tanto, ante esta situación el catolicismo, tanto como institución y como referente cultural, se manifiesta en defensa de la vida y de la integridad de la persona. El Magisterio de la Iglesia se ha expresado sobre estas temáticas, se anotan las más relevante:

- El Concilio Vaticano II con la Declaración *Gravissimum Educationis* (1965)<sup>2</sup>,
- La Sagrada Congregación para la Educación Católica en las Orientaciones Educativas Sobre el Amor Humano y Pautas de educación sexual (1983)<sup>3</sup>,
- Juan Pablo II en *Humanae Vitae* (1968)<sup>4</sup> y *Familiaris Consortio* (1981)<sup>5</sup>
- Pontificio Consejo para la Familia, Sexualidad Humana: Verdad y Significado, Orientaciones educativas en familia (1995)<sup>6</sup>,
- Y el Papa Francisco publicó *Amoris Laetitia* (2016)<sup>7</sup>, entre otras.

Este cuerpo doctrinal permite identificar diversos criterios y directrices que orienten la acción de la Iglesia en materia de educación sexual, en especial en el ámbito educativo.

<sup>2</sup> CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993.

<sup>3</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Orientaciones Educativas sobre el amor humano, BAC, Roma 1983.

<sup>4</sup> PABLO VI, *Humanae Vitae*, Paulinas, Lima 2003. (En adelante HV)

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, San Pablo, Madrid 1981. (En adelante FC).

<sup>6</sup> CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, Sexualidad humana: verdad y significado: Orientaciones educativas en la familia, Palabra, 1996.

<sup>7</sup> FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, Universidad Católica, Santiago 2016. (En adelante AL).

## 2.- Orientaciones doctrinales respecto a la educación sexual

La doctrina católica buscar dar lineamientos para una educación integral, pues la sexualidad constituye la unidad principal de desarrollo de la personalidad, en cuanto involucra a todas las dimensiones de la persona: física, psicológica, espiritual y social. Cabe mencionar que la sexualidad no es un fenómeno puramente fisiológico sino integral, puesto que afecta a cada una de las células desde el comienzo de la existencia humana<sup>8</sup> y es “un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano”<sup>9</sup>.

La sexualidad es una expresión del ser, el cual tiene una inmensa capacidad de amar. En palabras de Juan Pablo II la persona humana está llamada al amor y por ende a una existencia en clave de amor<sup>10</sup>.

La educación sexual debe considerarse como un peculiar “servicio a la vida”, “a la cultura de la vida” y al redescubrimiento de su significado fecundo y de comunión; también la sexualidad humana es una de las manifestaciones concretas del designio divino en la realización plena de la persona ya sea varón o mujer. Podemos decir que la sexualidad tiene sentido solo cuando está en función de una “visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrenal sino también sobrenatural y eterna”<sup>11</sup>.

El Concilio Vaticano II en el documento *Gravissimum educationis* indica que la verdadera educación tiene como meta “la formación de la persona humana en orden a su fin último”<sup>12</sup>, por tanto el proceso de educación sexual, que educa a todas las dimensiones humanas, demanda acompañar y guiar a cada menor, en la búsqueda del conocimiento de sí mismo y su desarrollo, para que puedan desplegar todas sus habilidades y capacidades. Éstas se manifiestan por medio de sus conocimientos, pensamientos, intenciones y expresiones desde su ser, en tanto varón o mujer, y están en continua evolución, en un proceso de auto definición<sup>13</sup>. De esta manera

<sup>8</sup> Cf. P. TREVIJANO, *Orientación cristiana de la sexualidad*, Ediciones Voz de papel, Madrid 2009, 53.

<sup>9</sup> SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones Educativas sobre el amor humano*, BAC, Roma 1983, No. 4.

<sup>10</sup> Cf. FC 11.

<sup>11</sup> HV 7.

<sup>12</sup> CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993, No. 1. (Em adelante GE)

<sup>13</sup> Cf. M. CONTARDO – M. FERRADA – M. RENCORET – M. SALAH, *Descubrir la Sexualidad*, Universidad Católica, Santiago 2003, 71.

“los niños y jóvenes deben ser instruidos, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual”. Se debe tener en cuenta el aporte de las ciencias como la psicología, la pedagogía, y la didáctica, por citar solo algunas, las cuales pueden aportar nuevos conocimientos para la comprensión de la persona<sup>14</sup>.

Esto implica unas tareas especiales de los padres, los cuales jugaran un rol importante en las primeras autodefiniciones, y de la escuela, la que propicia condiciones y escenarios de las interacciones sociales. Posteriormente, la tarea es personal y, por ende, de responsabilidad individual, pues se todo se inscribe en un proyecto de vida<sup>15</sup>.

### 3.-Algunos desafíos en materia de educación sexual

#### *Buscar la madurez y la integración personal frente al individualismo*

Buscar la madurez y la integración personal es esencial para el desarrollo de la persona. La educación sexual debe concentrarse tanto en la información biológica como en la axiológica, ambos ámbitos son fundamentales para el crecimiento integral de la persona<sup>16</sup>. El investigador Ricardo Yepes afirma que:

“Ser hombre o mujer son modos de ser, pero antes es también un impulso sensible, un deseo biológico, orgánico. Si no se acoge ese impulso en el ámbito de la conciencia y de la voluntad, se generan conflictos y desarmonías. Con el amor puede lograrse la armonía del alma al integrar el impulso sexual con el resto de las dimensiones humanas”<sup>17</sup>.

En el crecimiento de la persona el rol de la voluntad es fundamental. Llamamos voluntad a la capacidad de decidir y ordenar la propia conducta que implica una libre determinación<sup>18</sup>. La tarea del educador es encausar

<sup>14</sup> Cf. GE 1.

<sup>15</sup> Cf. M. CONTARDO – M. FERRADA – M. RENCORET – M. SALAH, *Descubrir la Sexualidad*, Universidad Católica, Santiago 2003, 71.

<sup>16</sup> Cf. P. TREVILJANO, *Orientación cristiana de la sexualidad*, Voz de papel, Madrid 2009, 53-54.

<sup>17</sup> R. YEPES, *Fundamentos de antropología, un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Navarra 2003, 203.

<sup>18</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, en: <https://www.rae.es/drae2001/voluntad>, citado 20 diciembre 2021.

esta voluntad “al bien” para que los niños y adolescentes relacionen el camino de realización personal con el bien, es decir que vinculen el bien con la felicidad. Para educar la voluntad que tienda al “bien” es necesario ejercitar en los niños y jóvenes hábitos buenos para que puedan desarrollar virtudes. Las virtudes se entienden como “una disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí mismo. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de acciones concretas”<sup>19</sup>. La persona virtuosa es el que practica libremente el bien.

Una especial atención debemos hacer en esta materia a la virtud de la templanza, pues ella modera la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. También su ejercicio asegura un efecto positivo en el dominio de la voluntad sobre los instintos<sup>20</sup>.

#### *Una educación sexual progresiva y asesorada*

Gracias al efecto global de internet, actualmente se vive el fenómeno de la sobre información en temas de sexualidad, presentadas desde diversas perspectiva e ideologías. Ante este fenómeno el Papa Francisco, afirma que la información sobre sexualidad debe ser pertinente y progresiva, pues en la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* indica que “la educación sexual brinda información, pero sin olvidar que los niños y los jóvenes no han alcanzado una madurez plena. La información debe llegar en el momento apropiado y de una manera adecuada a la etapa que viven”<sup>21</sup>. Para ello es necesario un lenguaje nuevo y más adecuado para presentar el tema de la sexualidad a los niños y adolescentes.

#### *Cuidar la interioridad de la persona*

El llamado “sexo seguro” promocionado públicamente por organismo internacionales a través de diversos proyectos carecen de una mirada integral de la persona porque buscan “por una parte, no poner limitaciones al ejercicio de la sexualidad en los niños y adolescentes y por otra evitar a toda costa los efectos connaturales de esos comportamientos, como el embarazo juvenil”. Así “la educación sexual se concentra en la invitación a “cuidarse”,

<sup>19</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 2005, No. 1803.

<sup>20</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 2005, No. 1809.

<sup>21</sup> AL 281.

procurando un “sexo seguro”<sup>22</sup>. Esta posición transmite una actitud negativa hacia la finalidad procreativa natural, de esta manera como si un posible hijo pudiera ser un enemigo del cual hay que protegerse. Así se promueve la agresividad narcisista en lugar de la acogida<sup>23</sup>. Este modo de actuar está movido solo por el deseo y la autosatisfacción y no así por un proyecto de vida para la realización plena de la persona.

La educación para el amor pasa a ser un actor esencial en la búsqueda de la realización plena, pues genera un auto control en la vida sexual-afectiva, impulsando a la persona a moverse al bien, que involucra la valoración del cuerpo y el cuidado de la propia intimidad. En palabras del papa Francisco “una educación que cuide un sano pudor [...]. Es una defensa natural de la persona que resguarda su interioridad y evita ser convertida en un puro objeto”<sup>24</sup>. El investigador Sarráis, F, (2015) indica:

“Cuando una persona consigue un adecuado control de sí misma, que es una tarea de la voluntad pero guiada por la razón –que viene a ser como su GPS– alcanza un nivel de equilibrio o armonía personal suficiente para ser feliz y hacer felices a los que la rodean: padres, hermanos, amigos, colegas, novios, esposos, hijos”<sup>25</sup>.

### *Reconocer y valorar el cuerpo*

La educación sexual debe ayudar a aceptar el propio cuerpo en su femineidad o masculinidad, según seas el caso. Ella es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el “otro”. Este tipo de educación debería incluir también el respeto y la valoración de la diferencia, que muestra a cada uno la posibilidad de superar el encierro en los propios límites para abrirse a la aceptación del otro, en busca del bien común. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro, como obra del Dios y enriquecerse mutuamente<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> CARTA PASTORAL A LOS FIELES DE LA DIÓCESIS DE SAN BERNANDO, *La educación sexual en el Magisterio de la Iglesia. Frente al proyecto de ley de Educación Sexual Integral (ESI)* 5, <https://comunidadyjusticia.cl/wp-content/uploads/2020/09/Carta-Pastoral-La-educación-sexual-en-el-Magisterio-de-la-Iglesia.pdf>, citado 15 abril.

<sup>23</sup> Cf. AL 283.

<sup>24</sup> AL 282.

<sup>25</sup> F. SARRÁIS, *Afectividad y Sexualidad*, EUNSA, Pamplona 2015, 14.

<sup>26</sup> Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, Universidad Católica, Santiago 2015, 155.

### *Educación en las diversas expresiones de amor*

El ser humano como ser relacional, está llamado a construir desde “el yo y el tú un “nosotros”, así se da la posibilidad de construir un proyecto de vida en común, tanto en dimensiones de amistad como en proyectos familiares. La sexualidad implica una complementariedad natural entre el hombre y la mujer, cuando juntos, movidos por la voluntad, construyen un proyecto de vida, es decir, un proyecto de familia<sup>27</sup> en una apertura a un “nosotros”. El “nosotros” nace del encuentro de dos generosidades, que alcanzan su plenitud en el amor que es superación de sí mismo y búsqueda del bien del otro, este “nosotros”, por el amor, se convertirá en fuente de vida. También el amor y la sexualidad tienen que abrirse a la “caritas”, es decir abrirse generosamente a la responsabilidad hacia los demás de la comunidad.

### *En el ámbito de la legislación*

Actualmente, se introducen diversos proyectos de ley basados en las nuevas ideologías de género, las cuales tienen graves implicaciones en los modos de concepción de la persona y su interacción en la sociedad. Ante esto, dejar el tema de la sexualidad solo bajo la legislación y su aplicación en la sociedad tiene graves consecuencias, pues atenta, primero, contra el rol y derecho de los padres y tutores, segundo, contra la institucionalidad como el sistema educativo, que se ve obligado a aceptar nuevos criterios en materia de sexualidad. Con base en estas nuevas ideologías que “niega la diferencia y la reciprocidad natural de hombre y de mujer”.<sup>28</sup>

## **Conclusión**

Ante la problemática planteada la Iglesia se preocupa y se pronuncia en diversos documentos, con el fin de entregar lineamientos para orientar la praxis en temas de actualidad como: la búsqueda de la madurez psico-emocional, la educación progresiva de la sexualidad, el cuidado de la vida

<sup>27</sup> Cf. FC 19

<sup>28</sup> SÍNODO DE LOS OBISPOS. *XIV Asamblea General Ordinaria. La vocación y la misión de la familia en la iglesia y en el mundo contemporáneo*. Relación final del sínodo de los obispos al santo padre francisco, 2015.10.24, *Relación final* 8. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-asamblea\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-asamblea_sp.html), citado 28 octubre 2021.

interior de la persona, la justa valoración de lo corpóreo y las orientaciones en el ámbito de la legislación de los estados. Queda la tarea de estar atentos ante las nuevas situaciones y contextos que solicitan una intervención para defender la dignidad humana, en especial en los complejos ámbitos educativos.

## Bibliografía

- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 2005.
- CARTA PASTORAL A LOS FIELES DE LA DIÓCESIS DE SAN BERNANDO, “La educación sexual en el Magisterio de la Iglesia. Frente al proyecto de ley de Educación Sexual Integral (ESI)” 5, <https://comunidadjusticia.cl/wp-content/uploads/2020/09/Carta-Pastoral-La-educación-sexual-en-el-Magisterio-de-la-Iglesia.pdf>, citado 15 de abril 2022.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993.
- FRANCISCO, *Amoris Laetitea*, Universidad Católica, Santiago 2016.
- \_\_\_\_\_, *Laudato SI`*, Universidad Católica, Santiago 2015.
- JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, San Pablo, Madrid 1981.
- CONTARDO M., M. FERRADA, M. RENCORET, M. SALAH, *Descubrir la Sexualidad*, Universidad Católica, Santiago 2003.
- PABLO, V. I., *Humanae Vitae*, Ediciones Paulinas, Lima 2003.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones Educativas sobre el amor humano*, BAC, Roma 1983.
- SARRÁIS F., *Afectividad y sexualidad*, EUNSA, Pamplona 2015.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Relación final”, en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-assembly\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_sp.html), citado 28 octubre 2021.
- TREVIJANO P., *Orientación cristiana de la sexualidad*, Voz de papel, Madrid 2009.
- \_\_\_\_\_, *Relativismo e ideología de género*, Voz de papel, Madrid 2015.
- Real Academia Española, en: <https://www.rae.es/drae2001/voluntad>, citado 20 diciembre 2021.
- YEPES R., *Fundamentos de antropología, un ideal de la excelencia humana*, Ediciones EUNSA, Navarra 2003.

**A. M. BONET DE VIOLA, *Pensar la pandemia. Inspirar esperanza en tiempos de crisis*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2021, 61 pp. ISBN 9789508441942.**

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.008>

Más allá de los múltiples aspectos trágicos que tuvo, y aún tiene, la pandemia del virus COVID-19 a nivel mundial, también ha representado una oportunidad para la civilización occidental para comenzar a cuestionar y repensar múltiples aspectos de su ‘normalidad’ pre-pandemia. La pandemia está impulsando a la sociedad occidental a dejar de ver como siempre lo hizo instituciones tales como el mercado, el Estado, la comunidad, etc. a la luz de nuestra vulnerabilidad social. Esta problematización de la sociedad occidental ‘pre-pandemia’ puede venir de algunos discursos cuestionadores de la ‘civilización del desarrollo’ que comenzaron hace algunas décadas, y que encontraron en esta situación de pandemia una concreción de muchas afirmaciones que venían realizando. Entonces la invitación es clara: en el medio de tantas crisis provocadas por el COVID-19 se puede tener esperanzas del surgimiento de un mundo mejor, más ecológico, en el sentido más pleno de esta palabra.

En este contexto resulta enriquecedor la lectura del texto de la doctora en ciencias jurídicas Ana María Bonet de Viola. En él realiza un llamado a reconsiderar la situación actual de pandemia desde la perspectiva de la Ecología Integral propuesta por el Papa Francisco en su encíclica “*Laudato Si*”, sobre el Cuidado de la Casa Común. Particularmente, haciendo entrar en diálogo la propuesta de Ecología Integral, y discursos críticos del desarrollo, la autora se pregunta si es legítimo tener esperanzas de un mundo y una civilización, al menos occidental, que cuando termine esta pandemia, sea más ‘socio-ecológica’, teniendo en cuenta la imperativa necesidad de una transición de dicho carácter.

El libro se estructura en seis ricos capítulos. En el primer capítulo, la autora propone una reconsideración de la pandemia a partir del término “acontecimiento”, con toda la implicancia teológica que tiene este término

en la tradición cristiana, si tenemos en cuenta que uno de los textos de partida de este libro es la carta encíclica *Laudato Si*. Acontecimiento, no planeado, inoportuno quizás, inesperado, aunque sí predicho por algunos autores. En este sentido, la pandemia de COVID-19 vendría a significar una alerta más, la más fuerte hasta el momento, de la necesidad apremiante de abandonar el modelo de desarrollo actual. Pero acontecimiento también en cuanto a oportunidad para expandir las fronteras de nuestro conocimiento y de nuestra imaginación.

El capítulo segundo profundiza sobre las implicancias de una propuesta de ecología integral, a partir del análisis de cada uno de estos dos conceptos. El núcleo central de la ecología está en su carácter relacional en tanto expresa la interconexión que necesariamente hay en la convivencia global. Por su parte, la integralidad hace referencia, según la autora, a una mirada profunda y polifacética de la ecología, asimilable a la ‘ecosofía’ de Estermann, superadora de la racionalidad moderna. En este sentido, es inminente el abandono de un antropocentrismo desviado ya que se reconoce a este como raíz común de la actual crisis social y ecológica, para que ocurra el retorno de lo humano a la naturaleza.

En el capítulo tercero, Bonet profundiza en el enfoque ecosistémico de *Laudato Si*. Este sistema tierra que habitamos es nuestra ‘casa común’, casa en la que habita toda la familia, con sus miembros humanos y no humanos, casa donde se comparte la vida. Es este mismo enfoque ecosistémico el que nos invita, en *Laudato Si*, a abandonar nuestro antropocentrismo desviado actual para recuperar la armonía con lo sagrado, la trascendencia; con los semejantes –lo humano–; y con lo no humano.

En el cuarto capítulo el texto nos conduce a volver la mirada sobre este antropocentrismo desviado y sus consecuencias. Desarrolla la ruptura de la triple armonía descrita en el párrafo anterior que se ha materializado en las últimas décadas en los fenómenos del ‘antropocenos’ y de la ‘gran aceleración’. Frente a la política hostil de la autorreferencialidad moderna para con la alteridad, producto de este antropocentrismo desviado, institucionalizada a través del derecho moderno, por ejemplo, en la figura de la propiedad absoluta, se puede encontrar una alternativa radicalmente opuesta en la vuelta del ser humano a la condición de huésped en la tierra, con el desarrollo de una dinámica de la hospitalidad, de acogida de la diferencia, de responsabilidad por la alteridad –humana y no humana –.

En su gran labor de hacer dialogar la propuesta de Ecología Integral con autores críticos de la modernidad, la doctora Bonet, en el quinto capítulo, nos introduce al concepto de “microbiopolítica”, de la bióloga Heathen Paxson, y el de “parlamento de las cosas”, de Bruno Latour. La clave de la crisis socio-ecológica que afronta actualmente la humanidad, está, como se señaló anteriormente, en la escisión entre lo humano y lo no humano. El hombre, consciente o inconscientemente, ha buscado no ser más parte de la naturaleza. En este contexto, la pandemia de COVID-19 puede ser interpretada también como una manifestación, un levantamiento microbio, frente a la invasión humana sobre los ecosistemas. Una reacción frente a la sistemática alteración y eliminación de ecosistemas de los microbios por parte del hombre, que ha generado la intromisión de un virus, el COVID-19, en la toma de decisión políticas a nivel local e internacional.

En el último capítulo la autora introduce el término ética ecológica. Como elementos esenciales de esta ética ecológica se deben mencionar la responsabilidad, ya vista anteriormente, la solidaridad, y la compasión para con la otredad –humana y no humana–. Esto se puede materializar concretamente, pero sin limitarse, entiende la dra. Ana María Bonet, en una austeridad responsable, y en la revalorización de las tareas de cuidado –en contraposición a la hegemonía de las actividades del mercado– realizadas generalmente por mujeres. En una lectura más profunda, se trataría de un cambio trascendental en la concepción de la economía y su rol en la sociedad, a través de una revalorización de las relaciones de don, gratuidad y solidaridad, propias del ámbito familiar. En este sentido, el derecho pasaría de un rol de garante de la propiedad y del mercado, a un rol de garante de la vida, el acceso, y la responsabilidad por los demás –humanos y no humanos–.

La invitación de la doctora Ana María Bonet entonces es clara: se puede tener esperanzas del surgimiento de un mundo más ecológico posterior a la pandemia de COVID-19. Haciendo una lectura con mirada teológica hacia el futuro, se puede decir que la pandemia de COVID-19, en cuanto a acontecimiento, puede ser interpretada también como una invitación de Dios para la humanidad. Invitación para comenzar un camino de acercamiento al resto de la creación, un camino hacia una convivencia armónica en la diversidad. Al igual que el llamado de Abraham en el Antiguo Testamento (Gn12, 1-9), o el de Zaqueo en el Nuevo Testamento (Lc 19, 1-10), esta in-

vitación es todo un desafío de abandono de la ‘comodidad’ actual, para la participación, con la otredad, en una armonía sutil, débil, dinámica, delicada y, a la vez, bella, inspirada en la relacionalidad.

**Esteban Piva**

Universidad Católica de Santa Fe, Argentina

ORCID: 0000-0002-7466-4411

Correo electrónico: epiva@ucsf.edu.ar

## 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 anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada. Ejemplo:

G. Hentschel - C. Niessen, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, [www.bsw.org/?l=7189](http://www.bsw.org/?l=7189), citado 26 junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferentemente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

### 3.2. Las reseñas

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, título del libro en *cursiva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

## 4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a [anales-teologia@ucsc.cl](mailto:anales-teologia@ucsc.cl) como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

## 5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

## 6. Conflicto de intereses

**An. Teol.** no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

## 7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

**Revista Anales de Teología**

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: [analesteologia@ucsc.cl](mailto: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



# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 23.2

Segundo semestre 2021

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- Contexto y renovación en la encíclica “Rerum Novarum” de león XIII  
*Context and renovation in the encyclical “Rerum Novarum” of Leo XIII*  
MANUEL GERARDO GÓMEZ MENDOZA ..... 185-208
- Vía antropológica de acceso al conocimiento de Dios  
*Anthropological way of access to the knowledge of God*  
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA..... 209-227
- La importancia de la concepción de la nueva teología política de Johann Baptist Metz y sus implicancias en el Concilio Vaticano II y en el “Documento de Medellín”  
*The importance of the conception of the new political theology of Johann Baptist Metz and its implications in the Second Vatican Council and in “the Document of Medellín”*  
YENNI ANDREA QUINCHÍA CASTAÑEDA..... 229-256
- Voces jóvenes en los ambientes juveniles cristianos durante la pandemia  
*Young voices in christian youth environments during the pandemic*  
HERIBERTO LUIS CABRERA REYES ..... 257-288
- Microecoteología en la ecología integral  
*Microecoteology in integral ecology*  
ANA MARÍA BONET ..... 289-306
- El método de ovulación billings y su aporte específico a la planificación familiar  
*Billings ovulation method and its contribution to familiar planification*  
PÍA BUSTAMANTE BARAHONA..... 307-327
- NOTA
- Desafíos actuales de la educación católica en materia de sexualidad  
*Current challenges of catholic education in matters of sexuality*  
CRISTINA ALEJANDRA DURÁN DONOSO ..... 329-336
- RESEÑA
- A. M. Bonet de Viola, *Pensar la pandemia. Inspirar esperanza en tiempos de crisis*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2021, 61 pp. ISBN 9789508441942.  
ESTEBAN PIVA ..... 337-340