

ISSN: 2594-0945

PUERTAS LUMEN GENTIUM



No. 2 • DICIEMBRE DE 2018

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

PUERTAS LUMEN GENTIUM

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



No. 2 • DICIEMBRE DE 2018
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



DIRECTORIO

Puertas Lumen Gentium

Director editorial

Valenti Salmerón Flores

Coordinador editorial

Adrian Hernández González

Editora literaria

Yésica Ramírez Pérez

Comité editorial

Federico Altbach Núñez
Valenti Salmerón Flores

Comité internacional

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)
Dr. Jaime Emilio Gonzalez Magaña, S.J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)
Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, Sur)
Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)
Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 2, No. 2, diciembre 2018, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A.C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Lic. Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Alcaldía. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2018 con un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

PARTE I
1ER. CONGRESO UNIVERSITARIO: FE Y RAZÓN. RACIONALIDAD Y RACIONALIDADES

Presentación	
Manuel VALERIANO ANTONIO	9
Fe y razón, racionalidad y racionalidades	
Federico ALTBACH NÚÑEZ	11
La unidad de la razón en el pluralismo de las racionalidades. Reflexiones sobre el formateo cultural de la universalidad	
Klaus MÜLLER	23
Belleza, fe y razón	
Juan Carlos MANSUR GARDA	39
Un germen precioso del pensamiento como vía hacia el Absoluto	
César LAMBERT ORTIZ	49
Fe y razón en san Agustín	
Esteban MIRANDA HERNÁNDEZ	61
Los <i>preambula fidei</i> y el diálogo sobre Dios. Importancia del <i>esse</i> como acto en santo Tomás según Cornelio Fabro	
Adrián Carlos LOZANO GUAJARDO	69
La Pascua de la Razón. Una relectura de la Encíclica « <i>Fides et ratio</i> » a 20 años de su promulgación	
Julián Arturo LÓPEZ AMOZURRUTIA	85

Unicidad de la fe y pluralidad teológica de acuerdo con la Comisión Teológica Internacional Mario Ángel FLORES RAMOS	97
Paralelismos y conexiones entre la filosofía de la ciencia y la filosofía de la religión en Ch. S. Peirce María de la Luz FLORES GALINDO	111
Auge de una fe desracionalizada en las manifestaciones culturales posmodernas occidentales: nuevas tendencias desinstitucionalizadas en la relación Fe-Razón Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES	121
La posibilidad de una razón pastoral urbana posmoderna del gobierno a la gobernanza en la Iglesia Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ	143

PARTE II INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM

500 Años de la Reforma (1517-2017): ¿celebrar juntos una fiesta de Cristo? Reflexiones sistemático-teológicas en perspectiva ecuménica e internacional Margit ECKHOLT	159
La pastoral urbana imaginada. Homenaje a Benjamín Bravo Federico ALTBACH NÚÑEZ	177
El papel de las emociones en el proceso de aprendizaje Luz Paola ACOSTA RAMÍREZ	193
La ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, el cuidado de sí mismo, en el pensamiento de san Agustín: una lectura hermenéutica analógica Francisco Javier OSORIO OSORIO	205

NOTICIAS

2do Congreso Universitario: Género, Familia y Exclusión social Manuel VALERIANO ANTONIO	225
--	-----

Parte I

1er. Congreso Universitario: Fe y Razón.
Racionalidad y Racionalidades



Presentación

En marzo de 2018 y con motivo del vigésimo aniversario de la carta Encíclica *Fides et Ratio*, la Universidad de la Arquidiócesis de México, *Lumen Gentium*, gestó, por primera vez, un congreso académico en la que se dieron cita tres de sus facultades (Teología, Filosofía y Psicología).

En el evento, que transcurrió a lo largo de tres días, intervinieron investigadores y docentes de impacto internacional como Klaus Müller, Martin Schlag, César Lambert, Julio Hubbard, Jorge Traslosheros, entre otros. Participaron ponentes de otras universidades del país y profesores de nuestro claustro académico.

Así, de cara a la desconfianza que se ha acentuado y se ha generalizado en algunos escenarios humanos como la familia, la política, la economía y la religión, los ponentes no volvieron a la Encíclica de manera simple, sino que buscaron traer sus enseñanzas a nuestros días. Hicieron ver que la fe no está en contradicción con la vida civil y que la razón, en diálogo con la fe, es un verdadero escudo de la dignidad humana.

La considerable asistencia, la logística establecida y la participación activa tanto de conferencistas como de oyentes permitieron que el congreso cumpliera su objetivo, a saber, propiciar el diálogo interdisciplinar sobre la realidad actual y sus crisis globales desde la relación entre fe y razón.

Pbro. Dr. Manuel Valeriano Antonio
Presidente del Congreso
Universidad Católica Lumen Gentium

Fe y razón, racionalidad y racionalidades

Federico Altbach Núñez
Universidad Católica Lumen Gentium

En este texto quisiera analizar tres puntos: primero, describir la razón y la fe como principios epistemológicos; en segundo lugar, reflexionar sobre la relación dinámica entre fe y razón, y, finalmente, proponer la problemática de la vinculación entre la fe y la pluralidad de racionalidades.

I. La fe y la razón en cuanto principios epistemológicos

La Encíclica *Fides et ratio*, publicada el 14 de septiembre de 1998, expone el tema de la relación entre la fe y la razón. Este documento tuvo una amplia aceptación a nivel mundial. Se valoró la apertura de su lenguaje y su pensamiento, la preocupación por la dignidad humana, el interés por las culturas y las religiones, la relación entre la verdad y la libertad, etc.¹ El texto aborda un tema de teoría del conocimiento. No es un tratado filosófico ni teológico, sino un documento magisterial con una finalidad pastoral. La encíclica seguramente fue revisada por varios expertos antes de llegar a su redacción final, de tal manera que es posible encontrar en ella una cierta polifonía de puntos de vista y de interpretaciones².

La razón es una capacidad por la cual el ser humano puede conocer la realidad. A través de ella se pueden formular ideas abstractas y generales, deducir conclusiones, proponer principios matemáticos, reflexionar sobre los estados propios de conciencia, etc. La teoría del conocimiento estudia los fundamentos últimos, los principios de posibilidad del acto de conocer, en todos sus aspectos.

1 Cf. Max Seckler, *Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie*, en ThQ 184 (2004), 77.

2 Cf. Max Seckler, *Vernunft und Glaube*, 78.

También la fe es una capacidad del conocimiento, una virtud que perfecciona el entendimiento³. Según Santo Tomás de Aquino, la fe es algo intermedio entre la ciencia y la opinión. Por ciencia, entiende el modo de conocer con evidencia. Alguien conoce con evidencia lo que aparece a sus sentidos sin confusión, lo que se deduce de premisas ciertas o principios fundamentales de la razón, entre otras cosas. La opinión, en cambio, se refiere a lo que se conoce de manera infundada⁴. Siguiendo el texto de la *Carta a los hebreos*, el Aquinate explica que “la fe es la prueba de las realidades que no se ven” (11,1). Esto significa que es un modo de conocer realidades no evidentes, que, no obstante, se basa en algún fundamento. La fe se refiere a cosas que han de ser tenidas por ciertas, porque tiene por objeto todo lo que es considerado bajo la luz de la revelación, es decir, todo aquello que ha sido manifestado por la revelación cristiana en las Sagradas Escrituras y en la Tradición. Al ser Dios, la suma bondad, quien revela y se comunica a sí mismo, es imposible que haya error en lo revelado, pues es imposible que en la verdad perfecta haya engaño.

Ahora bien, dado que no podemos contemplar a Dios tal cual es, mientras vivimos en este mundo, la revelación no es evidente. No hay ningún argumento contundente, ningún elemento irrefutable, que convenciera con fuerza apodíctica a todo ser humano pensante de algo revelado, como, por ejemplo, de que Cristo resucitó de entre los muertos. Sin embargo, la afirmación de que Cristo resucitó no es una opinión infundada. La fe es algo intermedio entre la ciencia y la opinión porque halla su sustento en razones de credibilidad, en signos que hacen que lo creído sea digno de fe. Para Tomás de Aquino un factor de credibilidad de que Jesús es el Hijo de Dios son los milagros. En cuanto a la resurrección, se puede decir lo siguiente: ella es creíble por el testimonio de la Escritura y la Tradición (aspecto objetivo de la fe). Este testimonio debe ser interpretado tomando en cuenta, por un lado, una serie de datos objetivos, que son verificables. Tal es el caso de ciertos datos históricos y geográficos.

Aunado a esto, hay que considerar el lenguaje teológico del testimonio evangélico, el cual debe ser analizado conforme a criterios de interpretación teológico-exegéticos. En los evangelios, por dar un ejemplo, se dice que Jesús fue tentado después de haber ayunado 40 días (Mt 4,1-2). Aquí el número 40 tiene un significado teológico, es un dato que, entre otras cosas, hace referencia a los 40 años que peregrinó Israel por el desierto. Además, hay que tomar en cuenta el testimonio vivo de la Iglesia presente y de todos los tiempos (aspecto eclesial de la fe). En tercer lugar, de modo muy particular, es indispensable el encuentro personal con Cristo resucitado (aspecto relacional de la fe)⁵. Esto sucede de un

3 Cf. S. Th I-II q.1, a4.

4 Cf. S. Th I-II q.1, a2.

5 “Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1. “Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón”. *Ibíd.*, 28.

modo existencial y espiritual, ya que, en general, no es de esperarse que alguien se encuentre con Cristo de modo directo y visible. Cristo se manifiesta en signos y mediaciones, a través de eventos, encuentros con personas significativas, experiencias que despiertan la certeza de la presencia y de la acción de Dios en la vida de alguien (una curación, un momento de reconciliación y de paz, un evento extraordinario de salvación, etc.). Junto a todo esto, otro elemento indispensable es la luz de la fe (aspecto subjetivo de la fe). Esta luz es una virtud, una fuerza; con ella la voluntad se ve movida a asentir lo que se propone como revelado, a considerar como verdad lo que se revela, aunque no sea evidente. Cada uno de estos elementos requiere su propia hermenéutica y todos son indispensables para la credibilidad de la fe. Sobre la fe, Santo Tomás de Aquino señala que “es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios”⁶. Igualmente agrega: “El que cree tiene motivo suficiente para creer [...] No cree pues a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber”⁷.

Precisamente en este punto se enciende un gran debate en torno a la relación entre la fe y la razón. La fe, al no ser evidente, puede ser considerada por muchos como algo no verdadero e incluso como algo irracional. Ya la afirmación de la existencia de Dios es un problema para un amplio sector de la humanidad. Un ser humano con pensamiento crítico deseará, sin duda, no cometer el error *omne ignotum pro spectro*, o sea, caer en la falsedad de considerar, de modo supersticioso e infundado, como un espíritu algo que no se puede entender⁸. Del mismo modo, un pensamiento auténtico no puede hacer de la ciencia empírica un absoluto para conocer la verdad, pues esto sería irracional. “Somos herederos de una retórica de 300 años que nos dice que es muy importante llevar a cabo una división entre ciencia y religión, ciencia y política, ciencia y arte, ciencia y filosofía, etc. Esta retórica ha marcado la cultura de Europa. Y ha hecho de nosotros lo que somos hoy”⁹. Hacer de la ciencia empírica un absoluto o el único modo aceptable de conocer adecuadamente la realidad es, en todo caso, una afirmación acientífica.

Otra alternativa es ver la fe desde un punto de vista deflacionario, según el cual la fe no tendría ninguna pretensión de ofrecer una explicación fundamentada de la realidad. La razón y la fe serían esferas de la vida distintas que no se interfieren ni se tocan¹⁰. Así pues, la fe tendría una función de edificación moral, pero no de establecer pretensiones de verdad objetivas.

6 Cf. S. Th I-II q.1, a9.

7 Cf. S. Th I-II q.1, a9, ad 3.

8 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987), 142.

9 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, 359-360.

10 Cf. A. Tomasini, “Razón versus fe: falso dilema y conflicto dañino”, en *Fe y razón hoy*, Jorge Issa (Coordinador) (México: Universidad Autónoma Metropolitana. Plaza y Valdés Editores 2002), 78; A. Cíntora, “Apuntes sobre la posible interpretación de la creencia religiosa”, en *Fe y razón hoy*, Jorge Issa (Coordinador) (México: Universidad Autónoma Metropolitana. Plaza y Valdés Editores 2002), 89-101.

II. La complementación y cooperación entre la fe y la razón

La Encíclica *Fides et ratio* propone que la fe y la razón son como las dos alas con cuya ayuda el ser humano puede conocer la verdad. Para el Papa Juan Pablo II, la razón auténtica no debe cerrarse a la fe. Según la encíclica, no es adecuado pretender que la razón y la ciencia empírica sean las únicas instancias que juzgan sobre la verdad o falsedad de algo. El ser humano debe reconocer los límites de la razón; tiene que aceptar que en ella no es factible encontrar la explicación última del origen ni el sentido pleno de la existencia, así como tampoco la explicación a todos los fenómenos de la realidad. La pretensión de que la razón o las ciencias de las evidencias empíricas pueden explicarlo todo o son el único camino para comprender la realidad es un mito. Jürgen Habermas anota lo siguiente: “La fe cientificista en una ciencia que algún día no sólo complete la comprensión personal de sí mismo, sino que la sustituya a través de una descripción objetivante de sí mismo, no es ciencia, sino mala filosofía”¹¹. Al reconocer sus limitaciones, el ser humano puede abrirse a la revelación del misterio, de aquello que lo supera, que le propone verdades que serían inalcanzables por la sola razón. Por otro lado, la fe necesita de la razón. Esto por varios motivos. En primer lugar, la razón humana busca la verdad plena. Los hombres y las mujeres se plantean preguntas esenciales sobre el ser, la realidad de todas las cosas, el sentido de su existencia, etc. Karl Rahner explica de modo magistral que la revelación cristiana da respuestas a los interrogantes y a los anhelos más profundos de todo hombre y toda mujer, los cuales, de hecho, han sido puestos en movimiento ya por la presencia de Dios en ellos¹². La fe ilumina la razón, le manifiesta verdades de relevancia existencial que ella misma desea conocer. Asimismo, la fe requiere de la razón para fundamentar y sistematizar sus principios, para explicar razones de credibilidad, debatir contraargumentos, buscar el diálogo con otras culturas y con toda clase de disciplinas científicas, etc. La razón es simple y llanamente condición de posibilidad de la comunicabilidad de la fe.

La determinación de justa autonomía, así como de la conveniente relación entre fe y razón es de gran importancia para la vida pública. Una sociedad ilustrada espera de las personas creyentes apertura y racionalidad. Con esto se debería evitar todo tipo de manipulación y violencia por parte de las comunidades religiosas. Las religiones deben estar dispuestas a convivir respetuosamente y a dialogar con personas que piensan diferente¹³. Por su parte, la sociedad ilustrada

11 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma* (Frankfurt am Main: 2001), 20.

12 Cf. K. Rahner, *Der Hörer des Wortes*. Reeditado por J.B. Metz, 2ª edición (München: Herder 1969).

13 La diversidad de culturas conlleva divergencias morales y epistemológicas que a menudo imposibilitan un consenso total. Esto puede notarse, por ejemplo, en la concepción de un grupo cultural mayoritario frente a la concepción de otros grupos socioculturales minoritarios. Dentro de la cultura occidental, hay grupos que, por razones religiosas, se niegan a someterse a ciertos tratamientos terapéuticos, como transfusiones de sangre. Esto no solamente es un problema moral, sino un problema de racionalidad. “Lo que es colectivamente racional para todos los grupos puede ser considerado para cada grupo en especial precisamente como algo sin sentido desde su propio punto de vista”. J. Bohman, “Öffentlicher Vernunftgebrauch. Das Rationalitätstheoretische Grundproblem des politischen Liberalismus” en *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, 2ª edición, Karl-Otto Apel/Matthias Kettner, editores (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016), 276. Es importante generar una

debe respetar la libertad de creencias, pero, sobre todo, está invitada a reconocer que también en los principios de fe, en las convicciones religiosas, se halla una fuente de sentido muy importante, que puede ayudar al bien y a la realización de los individuos y de la sociedad¹⁴, tal como lo expresó recientemente el presidente Emmanuel Macron en su discurso en el Collège des Bernardins, el nueve de abril de 2018.

Joseph Ratzinger, en un encuentro con el filósofo alemán Jürgen Habermas, puso de relieve la existencia de patologías de la fe y la razón. Por un lado, por poner un caso, se han presentado fundamentalismos religiosos nocivos para la sociedad; por el otro, ha habido desarrollos técnicos y científicos que, bajo la dirección de una razón patológica y arrogante, pueden llevar a la humanidad y a la vida en general a su aniquilamiento. Ratzinger ve una correlación necesaria entre razón y fe para una mutua purificación y un sano desarrollo¹⁵.

Fides et ratio, sosteniendo decididamente el valor de la razón para la comunicabilidad de la fe, propone entablar un diálogo con las diversas filosofías, culturas y religiones de la humanidad. Es cierto que, en ocasiones, se les otorga cierto privilegio a algunos sistemas filosóficos al ser calificados como más adecuados para la comprensión de la fe. A la par, se esclarece que hay sistemas que dificultan la relación con la fe cristiana. Empero, básicamente, se asevera que los creyentes deben buscar el diálogo con todo sistema de pensamiento en general, incluso con aquellos que no promueven el diálogo con la fe¹⁶.

En este momento, se pueden introducir algunas cuestiones que permiten enfocar más el análisis de esta encíclica. ¿Además de la multiplicidad de filosofías o de sistemas de pensamiento es legítimo hablar de diversidad de racionalidades? ¿No es la razón una, aun cuando de ella surjan diversos modelos de interpretación de la realidad? A decir verdad, la razón es una y múltiple, tal y como lo sugiere la obra coeditada por Karl-Otto Apel y Matthias Kettner, intitulada: *La única razón y las múltiples racionalidades*¹⁷.

III. Fe y racionalidades

Fides et ratio aborda un problema de epistemología. Fe y razón son dos principios de conocimiento, con sus notas características, que deben entrar en una relación adecuada. En este punto cabe preguntarse si es legítimo postular una relación entre la fe y las diversas racionalidades. Aquí interesa saber si el contenido de la

cultura que reconozca la libertad deliberativa de los otros, el diálogo, la revisión de las propias convicciones y la búsqueda de acuerdos. No es necesario que todos coincidan en virtud de las mismas razones, sino solamente que “estén constantemente abiertos, en el proceso público de deliberación, a seguir trabajando en común y que estén prestos a alcanzar acuerdos”. *Ibid.*, 285.

14 Cf. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*.

15 Cf. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* (Madrid: Ediciones Encuentro 2006).

16 “Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y de corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad” (FR 48).

17 *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, 2ª edición, Karl-Otto Apel/Matthias Kettner, editores (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016).

fe es uno y si la razón es capaz de establecer principios de validez universal, de tal manera que se pueda hablar únicamente de una racionalidad común para todo ser pensante, o si además es justificable hablar de diversas racionalidades.

Para Wolfgang Welsch la historia de la razón es inseparable de una crítica de la razón. En este camino, se ha suscitado una transición que pasa de las visiones unificadoras de la realidad al desarrollo de la pluralidad y al entrelazamiento de distintos tipos de racionalidad. En la modernidad, la razón, que antes había sido considerada como una, se ha diversificado en una pluralidad de racionalidades. Hay diversos paradigmas, entre los cuales pueden desatarse contiendas. Se puede hablar de una racionalidad cognitiva, de una práctico-moral o de una racionalidad estética, o también de una racionalidad feminista, de una emotiva, de una pragmática, de una sistémica, etc.

Los puritanos lógicos, por ejemplo, conciben lo cognitivo de manera estrecha, mientras que los contextualistas lo hacen de modo amplio. Los popperianos insisten en una demarcación estricta entre la ciencia y el arte, mientras que los seguidores de Kuhn y de Feyerabend consideran que los aspectos comunes de las ciencias con las artes, también en cuestiones de cognición, son especialmente reveladores¹⁸.

Cada paradigma determina su propia versión de racionalidad, junto con sus propios criterios de validación. Las distintas racionalidades analizan la realidad desde diversas perspectivas. Welsch diferencia entre racionalidad y razón aduciendo que ésta se refiere a las estructuras formales del pensamiento. La razón puede examinar las variadas formas de racionalidad y establecer relaciones entre ellas. En todo esto, es importante tener en cuenta que no se puede anular la pluralidad. No existe una racionalidad que pudiese absorber todas las versiones de racionalidad. “Cada paradigma en particular debe situarse en medio de una variedad de otros paradigmas y liberarse de la presunción de exclusividad”¹⁹. No obstante, esto no significa caer en una atomización o dispersión de las racionalidades, sino que es posible establecer puentes de diálogo y de consenso, lo cual es posible, como se verá más adelante, con base en principios fundamentales de todo tipo de argumentación y, por ende, de todo tipo de racionalidad.

En lo que concierne a la fe, está claro que hay distintas religiones con contenidos diversos que son propuestos para ser creídos. La fe católica reconoce elementos verdaderos, que deben ser discernidos en las distintas tradiciones religiosas; al mismo tiempo, postula principios propios de la fe que han de ser considerados con validez universal²⁰. Esto es sustentable si se cumplen los cuatro aspectos de la fe antes mencionados, es decir, si se verifican ciertas condiciones de posibilidad y

18 W. Welsch, “Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft”, en *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, 2ª edición, Karl-Otto Apel/Matthias Kettner, editores (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016), 142.

19 W. Welsch, *Vernunft und Übergang*, 153-154.

20 Cf. Documento conciliar *Nostra aetate*; S. Pié-Ninot, “La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta”, en *Gregorianum* 80, 4 (1999), 645-676.

de justificación de la fe. De acuerdo con Joseph Ratzinger, “sólo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si es sólo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya”²¹. La validez general de la fe cristiana depende de la credibilidad de la revelación, mas también de la capacidad de la razón de reconocer la existencia de verdades de validez universal. En *Fides et ratio*, se dice lo siguiente: “De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre” (27). Como complemento a esta afirmación, se estipula que la diversidad de culturas ofrece “modos diversos de acercamiento a la verdad” (FR 70). Esta frase es muy significativa y podría dar cabida a una reflexión más amplia sobre el carácter irreductible de cada modo específico de racionalidad; si bien el documento tiende a subrayar la confluencia de las manifestaciones culturales en el reconocimiento de verdades de carácter universal.

En el número 72 del texto pontificio, se habla de la riqueza de la cultura hindú²², a través de la que el pensamiento cristiano puede encontrar elementos compatibles y enriquecerse de ellos. Pero esto no ha de entenderse como si la expresión hindú de la fe tuviese una validez propia, inconmensurable con los principios generales de la fe y de la racionalidad. Más adelante, sobre la base del documento conciliar *Nostra aetate*, se establecen tres criterios que deben regir este diálogo entre la fe católica y una cultura en particular. El primero es el de la “universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas”. El segundo criterio establece la relevancia del hecho de que la revelación cristiana, al entrar en contacto con otras culturas, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. En efecto, en los primeros siglos de su desarrollo, la Iglesia ha formulado sentencias de fe en un lenguaje grecolatino que deben ser tomadas en cuenta en todo proceso de inculturación. El tercer criterio afirma que “hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento índico con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano”. En relación con esto, Joseph Ratzinger comenta que la fe introduce en una dinámica de autosuperación de lo particular para abrirse a verdades universales²³.

En contraste, desde el ámbito filosófico, un autor que pone en tela de juicio cualquier afirmación de verdad universal es Richard Rorty, quien, en su proyecto de una crítica de la filosofía, busca desarticular la pretensión de la

21 J. Ratzinger, “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et ratio*”, en *Revista Española de Teología* 60 (2000), 142.

22 Al final del número 72 se aclara lo siguiente: “Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral”.

23 Cf. J. Ratzinger, *Fe, verdad y cultura*, 155.

teoría del conocimiento de brindar los principios fundamentales y universales de la racionalidad humana, lo cual pondría en tela de duda la pretensión de universalidad de los principios de fe. Rorty, igualmente, se opone a la concepción de verdad como representación de la realidad. Los criterios de validez de nuestras afirmaciones, de acuerdo con este filósofo estadounidense, dependen del horizonte de comprensión de una sociedad, de una comunidad lingüística determinada. Para él, la racionalidad no es algo que caracteriza postulados perennes y aceptables en todo lugar, sin importar el universo lingüístico y cultural de una sociedad determinada, sino, más bien, sostiene que no existe algo así como una estructura universal de validez absoluta de la razón. Un teórico conductivista del conocimiento, como Rorty, describe la justificación de un discurso como “una estructura válida a partir de distintas razones históricas y como la conquista de la verdad objetiva, si bien verdad objetiva significa ni más ni menos ‘la mejor idea que actualmente tenemos sobre lo que acontece en torno a nosotros’”²⁴. La racionalidad y la autoridad epistemológica de un discurso dependen, por tanto, de lo que una sociedad específica interpreta como válido en un contexto histórico y lingüístico determinado.

Jürgen Habermas, por su lado, ofrece una propuesta más equilibrada respecto al problema de la unidad de la razón y la manifestación de los diversos modos de racionalidad. En su texto *La unidad de la razón en la diversidad de sus voces*²⁵, expone que, por una parte, a lo largo de la historia de la filosofía, se han presentado autores que han defendido la unicidad de la razón y del mundo. Por otra parte, otros pensadores han defendido la pluralidad y la irreductibilidad de lo diverso a un modelo unificante y totalizante. Efectivamente, algunos filósofos han propuesto que el mundo es uno y que la razón es una. Para ellos, toda diferencia sería subsumible a una realidad superior y englobante. Un argumento en esta línea sería el siguiente: se puede decir que todos los seres humanos participan de la esencia “ser humano”, expresada por su concepto. Por ello, todo individuo que pertenezca a la especie humana puede ser contenido por este concepto. A su vez, el concepto ser humano puede ser subsumido en el concepto superior o más amplio de viviente, y así sucesivamente hasta llegar a la unidad del ser.

En dirección contraria van las corrientes filosóficas que oponen la diversidad a la pretensión totalizante o universal de unidad. En correspondencia con esto, por ejemplo, una persona individual siempre es única y singular, de tal suerte que no puede ser consumida o abarcada del todo por el concepto general de ser humano. Por eso, alguien puede decir: “yo soy un ser humano, pero soy también único e irreductible a un concepto”. La diversidad tiene un aspecto de protesta y rebeldía contra todo modelo unificador que tienda a anular las diferencias. Como puntualiza Habermas, entre los defensores de la irreductibilidad de la diversidad racional y de la singularidad se hallan reivindicadores de las minorías

24 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, 417.

25 J. Habermas, “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”, en *Ibid.*, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992).

y de grupos divergentes frente a la amenaza del totalitarismo y la opresión. En un caso extremo, la diversidad puede convertirse en la declaración de la existencia de ideas, sistemas, convicciones o individuos que serían irreconciliables en algo así como un punto medio o una definición de validez general. Para algunas posturas filosóficas, la verdad es un asunto que depende de los contextos, es decir, es una realidad relativa a un grupo, a una tradición o a una cultura, de modo semejante a la postura de Rorty. Con el cambio de las perspectivas sociolingüísticas se modificaría también la definición de la verdad. Con todo, un relativismo exacerbado o la negación de principios comunes de validez universal plantea el problema de cómo lograr el entendimiento en puntos tan fundamentales como la defensa de la dignidad humana o el respeto al medio ambiente. Como sugiere Judith Butler²⁶, se requieren principios capaces de superar el ámbito del particularismo y del contextualismo para defender la dignidad humana de un afgano detenido en la bahía de Guantánamo con la misma determinación que la de un americano de raza blanca detenido en Nueva York.

De todos modos, esto último no debe conducir a la simple unificación y homogeneización de la razón. La realidad nunca se manifiesta al ser humano sin mediaciones. Una mediación de importancia esencial es el lenguaje. A través del lenguaje podemos captar, pensar y conocer la realidad. La diversidad de lenguajes implica diversidad de modos de entender la realidad, de articular la comprensión del mundo. Wittgenstein ha aclarado que un lenguaje es un modo de vivir²⁷. Se puede asumir que los latinoamericanos no interpretan la realidad de la misma manera que los africanos subsaharianos, ya que ambos cuentan con recursos lingüístico-culturales diversos. En una ciudad, los jóvenes pertenecientes a una tribu urbana interpretan la realidad con códigos distintos respecto a quienes pertenecen a otro grupo sociocultural. En este horizonte, la pluralidad de lenguajes y estilos de vida permite hablar de pluralidad de racionalidades, de pluralidad en los modos de captar e interpretar la realidad.

También la fe se articula en la mediación y en la pluralidad de expresiones socioculturales y lingüísticas. Santo Tomás dice que lo creído siempre se expresa en un enunciado²⁸, lo cual no puede suceder fuera de un modo de expresarse específico y limitado²⁹. En los diversos lenguajes se manifiestan maneras diferentes de ver el mundo. Los principios fundamentales de la fe se articulan siempre “bajo el velo del lenguaje histórico y bajo del velo de una praxis vinculada a él”³⁰. La

26 Cf. J. Butler, *Frames of war. When is life grievable?* (London/New York: Verso 2010).

27 En las *Philosophische Untersuchungen* precisa: “Correcto y falso es lo que dicen los seres humanos; y los seres humanos coinciden en el lenguaje. Esto no es una coincidencia de las opiniones, sino de las formas de vida”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe*, Band 1, *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984), § 241 y § 19.

28 “Puedese, pues, considerar el objeto de la fe de dos maneras. La primera, por parte de la realidad misma que se cree; en este caso, el objeto de la fe es algo incomplejo, como la realidad misma que se cree. La segunda, por parte del creyente; en este caso, el objeto de la fe es algo complejo en forma de enunciado”. S. Th I-II q.1, a2, resp.

29 “Jesús revela el rostro del Padre, [...] sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento” (FR 13).

30 P. Hünermann, *Sprache des Glaubens. Sprache des Lehramts. Sprache der Theologie. Eine geschichtliche Orientierung*. QD 274 (Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016), 147.

fe se relaciona no con una razón absoluta, sino con una razón que ciertamente establece verdades con pretensión de validez universal, pero en la diversidad y en la contingencia de los modos de comprender la realidad, es decir, en la pluralidad de racionalidades. El rechazar visiones epistemológicas ahistóricas y desencarnadas no debe equivaler a suscribir un relativismo exacerbado. Hay principios fundamentales que precisamente son los que dinamizan el diálogo y el entendimiento en la diversidad. Por su parte, Habermas opina que:

hoy en día [...] todo cae en el torbellino de la experiencia de lo contingente: todo podría ser distinto: las categorías del entendimiento, los principios de socialización y de la moral, la constitución de la subjetividad, los fundamentos de la racionalidad misma. [...] Pero para todo lo que demanda validez *dentro* de las formas de vida lingüísticamente estructuradas, las estructuras de un posible entendimiento lingüístico constituyen algo incuestionable³¹.

La pluralidad y la fragmentación de estilos de vida y de modos de pensar no deben arruinar la posibilidad del entendimiento común. De igual modo, se debe evitar una integración forzosa de la pluralidad en modelos totalitarios y absolutizantes.

En esta línea, Apel aboga por la superación de la división entre los diversos tipos de racionalidad, a través de una estrategia de traducibilidad y de eliminación de la inconmensurabilidad entre los distintos paradigmas de racionalidad³². Para Apel, la argumentación es tanto un tipo específico de comunicación “*como también* la forma pública del pensamiento que es reflexivamente incuestionable”³³. Esto quiere decir que la argumentación es esencial al pensar dialogante. No se puede argumentar que la argumentación no es el modo esencial de la comunicación y del entendimiento. Cualquier forma de argumentación implica necesariamente la pretensión de alcanzar un consenso intersubjetivo. “La pretensión de sentido universal es [...] la pretensión de validez más fundamental del *logos*”³⁴.

Conclusión

Fides et ratio plantea el reto y la viabilidad de descubrir principios de validez universal, dados por la revelación y comprendidos por la razón. Pero es necesario añadir que estos principios se expresan siempre en la particularidad de un lenguaje, es decir, en un modo específico e irreductible de expresión y de comprensión de la realidad, que también puede entrar en diálogo con otros lenguajes particulares. La única razón, capaz de establecer condiciones fundamentales e irrenunciables de comunicación y de consenso, se ve enriquecida y transformada por las

31 J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft*, 179-180.

32 K.-O. Apel, “Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität”, en *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, 2ª edición, Karl-Otto Apel/Matthias Kettner, editores (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016), 39.

33 *Ibíd.*, 19.

34 *Ibíd.*, 22.

manifestaciones de diversas formas de racionalidad. En este último sentido, puede hablarse de una pluralidad de racionalidades bajo el fundamento de las condiciones de posibilidad de la única racionalidad. El reconocimiento de este hecho es importante para evitar modos totalitarios y ahistóricos de interpretación de la Revelación y de la realidad, para poner la razón en constante movimiento, para profundizar dinámicamente en el dato revelado, para transformar y mejorar las estructuras eclesiales y para salvaguardar particularidades, sin por ello caer en una dispersión irreconciliable de sentido. Por tanto, la fe debe entrar en contacto y en diálogo fecundo con la razón y también con las racionalidades.

La unidad de la razón en el pluralismo de las racionalidades

Reflexiones sobre el formateo cultural de la universalidad

Klaus Müller
Universidad de Münster, Alemania

1. Fortalezas y limitaciones de *Fides et ratio*

La Encíclica *Fides et ratio* apareció el 14 de septiembre de 1998. Ella fue la treceava circular del Papa Juan Pablo II, publicada justamente en el vigésimo aniversario de la elección papal del cardenal de Cracovia, quien antes había enseñado ahí mismo como profesor de ética. *Fides et ratio* no es la primera circular papal sobre la relación entre razón y fe, entre filosofía y teología; mucho menos la primera expresión magisterial sobre este conjunto temático. Tales pronunciamientos magisteriales iniciaron exactamente en el año 1831, el año del fallecimiento de Hegel, con el cual predominó definitivamente la duda en los grandes sistemas filosóficos del idealismo y sus síntesis racionales. Precisamente, entonces comenzó el magisterio de la Iglesia católica a defender, con toda la crítica a los racionalismos exagerados, la capacidad de la razón de alcanzar la verdad. Esto culminó entonces con la constitución dogmática *Dei filius* del Concilio Vaticano Primero (1870), con el capítulo 4, con *Aeterni Patris* apareció, nueve años después (1879), la primera encíclica que realmente se ocupó de la filosofía. Esto lo hizo con la intención de hacer obligatorio el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino para todos los estudiantes y docentes de la teología católica. Aunque *Fides et ratio* se refiere confirmatoriamente, en múltiples ocasiones, a *Aeterni Patris*, el documento renuncia congruentemente a una determinación material estricta respecto a la forma adecuada del filosofar, y habla incluso de que al magisterio no le incumbe imponer la aceptación de concepciones filosóficas específicas (cf. n. 78; cf. también n. 49), así como tampoco le compete el recomendar métodos específicos (cf. n. 64). Quizá se pueda afirmar que *Fides et ratio*, no obstante, la alabanza hecha al Aquinate, más bien sigue la determinación de la relación

entre razón y fe que fue fundamentada por Justino el mártir y que encontró en Anselmo de Canterbury su expresión más elaborada, a saber: una dialéctica de la razón y la fe, en la que ambas, por así decirlo, se impulsan mutuamente y se conducen recíprocamente a su respectivo perfeccionamiento: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Sólo así es posible también entender por qué y cómo en la encíclica se habla más de 20 veces de la “autonomía de la razón” (casi siempre en sentido afirmativo) y además que en este documento magisterial se ofrecen explícitamente nombres de filósofos que nunca habían sido mencionados en un documento de este tipo: para el ámbito de occidente se menciona a John Henry Newman, a Antonio Rosmini (quien había estado bastante tiempo bajo anatema), a Jacques Maritain, a Étienne Gilson y a Edith Stein; para el ámbito de Europa del este a Vladimir Slowjew, a Pavel Florenskij, a Petr Tschadaev o a Vladimir Lossky. Esto último tiene que ver naturalmente con la proveniencia de Karol Wojtyła de Polonia. Todo esto es entendible en la medida en que el paradigma de la dialéctica anselmiana es tan formal que la fe también es capaz de aprender de otras voces que vienen de lejos, por tanto, también de las que son ajenas al catolicismo. Cabe decir que el Papa Pablo VI había sido en este aspecto mucho más atrevido: sobre su escritorio, junto a la Biblia y su breviario, se encontraba una edición de las obras de Jean-Paul Sartre.

Esta amplitud en *Fides et ratio* no se restringe solamente a los pensadores mencionados. Más bien se descubre en la encíclica una apertura sorprendente hacia otras racionalidades muy distintas, no europeas. Entre los puntos de interés más acuciantes del escrito papal está el problema de la relación entre la universalidad de las pretensiones de verdad y la pluralidad cultural de las enseñanzas sapienciales, de las filosofías y de las religiones. En esta misma cuestión –especialmente en el problema de la inculturación– la encíclica no adelanta ningún paso; sin embargo, el párrafo 72 sorprende (lo cual es típico de Juan Pablo II) al exhortar al estudio del grandioso auge del pensamiento hindú, así como de la herencia espiritual de China, Japón y de otros países asiáticos. Ciertamente es interesante que en esta apertura intercultural fueron olvidadas evidentemente la filosofía y la sabiduría de Latinoamérica, mientras que las de África fueron recordadas solamente en medio párrafo. ¿Por qué? Mi tesis es que la filosofía latinoamericana –aun cuando fue inspirada por Europa, por ejemplo, a través del vasco Xavier Zubiri, el personaje rector de Ignacio Ellacuría– se movía muy cercanamente al círculo de desprestigio de la teología de la liberación, la cual era intolerable para Juan Pablo II, a causa de la sospecha de ser ella marxista. La filosofía africana permaneció evidentemente indescifrable para él, a pesar de sus viajes a este continente. Por ello volveré más adelante justamente a esta última, es decir, a la filosofía africana, pues ahí nuestro tema se hace notorio de manera acentuada. Pero antes es necesario hablar de otra cosa, a saber, de una sorprendente corrección de *Fides et ratio* que tuvo consecuencias enormes.

2. La conferencia de Ratisbona de Benedicto XVI como una acentuación católica

En *Fides et ratio* n. 72, se encuentra un pasaje que habría de convertirse ocho años después en un pensamiento nuclear de una ulterior toma de posición del magisterio papal, en relación con el tema “razón y fe”, pero que no ha sido reconocido como tal hasta ahora, ya que ha sido ocultado por un suceso teológico-político espectacular. En *Fides et ratio*, se encuentra la siguiente frase: “Cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino (n. 72)”.

Apuesto que el entonces jefe de la Congregación para la fe, el Cardenal Joseph Ratzinger, mandó escribir esta frase en la encíclica. Pues se trata del núcleo de la famosa y controversial conferencia ratisbonense sobre *Fe, razón y universidad*, que Benedicto XVI sostuvo en su antiguo lugar de trabajo como profesor de dogma de la Universidad de Ratisbona¹ (yo mismo fui testigo de ella en persona, siendo prodecano de la facultad de Münster). En el lapso de algunos días se levantó una tormenta de indignación en el mundo musulmán, pues, el Papa, con una cita medieval de un emperador bizantino, habría ofendido al profeta Mahoma, y con él a todo el islam, por reprocharle el haber sido violento. Las autoridades vaticanas, y después el mismo Papa, ofrecieron aclaraciones que, con trabajos y sólo en parte, apaciguaron las olas. Es cierto: tan sólo media frase sobre la historia de violencia del cristianismo habría contrarrestado políticamente el malentendido de una condenación del islam. El Papa Benedicto solamente habría tenido que repetir lo que él mismo había dicho antes, en el sentido de un reconocimiento de culpa por la violencia cristiana², con la mención expresa de las cruzadas, lo cual, algunos meses previos a la conferencia de Ratisbona, había repetido en el Encuentro Mundial de Jóvenes en Colonia³, así como más recientemente en la recepción de año nuevo del cuerpo diplomático, en Roma, en 2006⁴. Sin embargo, si se observa con atención, debió quedar de manifiesto, ya desde antes de que se hicieran las aclaraciones, que al Papa le interesaba una idea muy determinada en la citación⁵: El emperador Manuel II, Paleologus, a quien citó el Papa Benedicto, era de la opinión que la difusión de la fe mediante la violencia es absurda, ya que ella se halla en contradicción con la esencia de Dios y con la esencia del alma: “Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón (no syn logo) es contrario a la naturaleza de Dios”⁶.

1 Cf. La versión oficial impresa en: *Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg-Basel-Wien 2006.

2 Cf. Ratzinger, Joseph Kardinal: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. 2. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 2003. 165.

3 Cf. Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*. Augsburg 2007. 88-89.

4 Cf. Benedikt XVI.: *Gott und die Vernunft* (nota 3). 103.

5 Cf. Thim-Mabrey Christiane – Greule, Albrecht: *Zitat – Verstehen – Missverstehen. Ein sprachwissenschaftlicher Kommentar zur „Regensburger Vorlesung“*, en: Dohmen, Christoph (Hg.): *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*. Regensburg 2007. 165-186.

6 Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft* (nota 1). 16.

Indudablemente el Papa pudo haberse referido literalmente a un gran cúmulo de otras autoridades para expresar que el uso del poder y la predicación se excluyen estrictamente el uno al otro: en la carta a Diogneto aparece ya esto; se puede leer en Clemente de Alejandria y también en Orígenes, Atanasio y Juan Crisóstomo, por decir algunos ejemplos⁷. Sin embargo, en ninguno de estos testimonios se encuentra la referencia al logos; por tanto, el Papa tenía especial interés en él. Él quería decir con eso, ya desde el inicio de sus reflexiones: Dios y la razón se pertenecen mutuamente de modo inseparable. Además, la predicación de la fe tiene su destinataria en el alma, la cual es esencialmente racional en virtud de su esencial facultad de conocer. Por eso, la predicación adecuada solamente puede acontecer con el buen hablar y el pensamiento recto y por principio no con violencia. Las consecuencias de la referencia fáctica al islam mediante la citación no dejan ver con claridad que esto no se trataba de un problema político religioso o crítico religioso, sino de la concepción de la relación entre la razón y la fe.

Es verdad que este primer movimiento de la conferencia tenía un sentido crítico, pero no se dirigía al islam, sino que tenía como destinatarios a los cristianos. Esto se corrobora con el hecho de que en la conferencia del Papa Benedicto, a partir del segundo párrafo después de la citación polémica, es decir, en el 90% del texto, según el cálculo de un crítico italiano⁸, se aborda el problema de la llamada helenización, es decir, de si esta conjunción de razón y fe es sólo el resultado de una deformación –o incluso enajenación– del mensaje cristiano fundamental, por medio del pensamiento filosófico griego, en los primeros siglos después del cambio de época; o si más bien, en cuanto a esta trabazón de la razón y de la fe, se trata de una convergencia histórica de ambas tradiciones, que es sostenida por el asunto central en sí, es decir, por el concepto cristiano de Dios. Ésta es la verdadera tesis en cuestión sobre la que hay que discutir. Ya desde la edad media tardía era controvertida entre los teólogos cristianos la vinculación de Dios con la razón, porque se veía en ella un menoscabo del poder absoluto de Dios. También el islam abarca corrientes de la tradición que comparten esta mirada, según la cual Dios, en virtud de su ser divino, no debe ser ligado ni siquiera a la razón ni a la verdad.

La reforma protestante rechazó esta estrecha relación entre el pensamiento griego y la fe bíblica, ya que con esto, según su opinión, no se escuchaba más el sonido original del Evangelio. La corriente principal de la teología protestante de mediados del siglo XIX y principios del XX extrañaba –guiados por el gran teólogo alemán Adolf von Harnack– la llama de la fe inicial de los primeros cristianos y esperaba, mediante la liberación del balastro filosófico, recuperar de una metafísica acerca de Dios el mensaje moral y amable de Jesús para el ser humano, que es al mismo tiempo compatible con la conciencia moderna del hombre y la mujer ilustrados. Hoy, además, se plantea la pregunta sobre la

7 Cf. Las pruebas y las fuentes de las citas en Kobusch, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt 2006. 168.

8 Cf. Anonymus: *Contro Ratzinger 2.0. Scontro di civiltà e altre sciocchezze*. Milano 2006. 29-30.

helenización en el horizonte de una Iglesia mundial, global, que abarca muchas culturas y se ha vuelto policéntrica, de si uno debe llegar a ser, por así decirlo, griego en el pensamiento, para entonces poder llegar a ser cristiana o cristiano, en el medio de la propia cultura; o si también si esto es posible sin tener que seguir este rodeo. El Papa Benedicto asume en todos estos tres aspectos una posición precisa: para él, el caminar del mensaje cristiano a través del medio del pensamiento filosófico griego no es una enajenación, pues existen, incluso en el Antiguo Testamento, diversos contactos entre el pensamiento griego y las tradiciones bíblicas; y ya desde ahí han sido preparadas y desarrolladas las decisiones fundamentales “que precisamente tocan la relación de la fe con la búsqueda de la razón humana”⁹, de tal manera que este encuentro mismo entre la razón y la fe pertenece a la forma de la fe cristiana; uno casi querría decir: esto es así en cuanto que este encuentro mismo llega a ser un momento en la historia de la salvación. Y por ello –tal es la respuesta a la segunda y tercera preguntas– una separación de la razón y de la fe, aun cuando se hiciese en consideración de la grandeza de Dios o por la conformación racional de la teología, llevaría a un oscurecimiento o a una reducción de la fe y de la razón, la cual podría escalar a la formación de patologías en ambas partes. Esto conmina además a no llevar procesos de inculturación descuidando, por así decirlo, el catalizador de la razón, pues justamente ella contribuye a la universalidad del mensaje, la cual es necesaria para mantenerlo abierto a la inculturación concreta. Ésta fue la substancia de la conferencia de Ratisbona, la cual, por cierto, ya se halla presente en la conferencia inaugural de Bonn del entonces joven Profesor Ratzinger, en el año 1959¹⁰. Con ello se plantea naturalmente la siguiente pregunta: ¿Qué tan consistente es realmente esta posición? ¿No se supone así, en cierto modo, el primado de una forma determinada de la razón que ha surgido históricamente, haciéndola incluso significativa para la salvación? ¿Y no sería más adecuado confrontarlo con una dialéctica de la unidad de la razón, por una parte, y una pluralidad intercultural de sus formas de expresión, por la otra, la cual no estaría obligada a recorrer teológicamente el rodeo siguiendo el camino de la cultura griega y latina? Son preguntas que en principio hasta ahora siguen abiertas. Me gustaría abordarlas en la forma de un caso de prueba, en donde surgen con una agudeza férrea. Este caso de prueba atañe a África.

3. El caso de prueba de África

Comienzo con una cita del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el principal pensador del así llamado idealismo:

África No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al

9 Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft* (nota 1). 28-29.

10 Cf. Ratzinger, Joseph: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Hg. u. mit einem Nachwort vers. v. Heino Sonnemans. Leutesdorf 2004.

mundo asiático y europeo [...] Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural¹¹.

Esto lo explica Hegel, en 1830, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Sobre la base de la indignación que resulta a causa de semejante *blackout* etnocéntrico de este gran pensador alemán, es conveniente proceder con cautela. Su tesis conforme a la cual Egipto, con su alta cultura filosófico-religiosa, “no pertenece al espíritu africano [298]”¹², se mantuvo vigente durante 144 años. Apenas un congreso realizado en el Cairo, en 1974 (sobre todo con argumentos de la lingüística histórica) deshizo este prejuicio¹³. Pero esto es algo inocuo en comparación con lo que Hegel afirma en general sobre la capacidad de filosofar de los africanos:

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; se lo impide su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. [...] No hay nada que suene a humano en este carácter.¹⁴

Uno podría rechazar una tesis semejante a la anterior como el engendro de la ofuscación de un filósofo eurocéntrico de escritorio, el cual se acomodó en su mundo especulativo, sin preocuparse de lo empírico-histórico. Uno debe agregar de inmediato que las posiciones contrarias, preocupadas por el reconocimiento de una filosofía africana independiente, al principio y durante mucho tiempo, siguieron estructuralmente la tesis hegeliana, si bien en sentido contrario. A todos ellos, empezando con *La Philosophie bantoue* de P. Tempel (1945), pasando por las investigaciones antropológicas de L. Lévy-Bruhl y C. Lévi-Strauss, hasta llegar a las obras del político y poeta africano Leopold S. Senghor (uno de los reyes filósofos del siglo XX)¹⁵, les interesaba en el fondo desarrollar una mentalidad y una forma de pensar específicamente africanas, así como separarlas en su disparidad drásticamente de los modos europeos de hacer filosofía. De esta manera, Senghor contrapuso al conocimiento occidental analítico y fraccionante un conocimiento

11 Hegel, Georg W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a.M. 1970. (Theorie – Werkausgabe; 12). 129. [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), mundo Griego y Mundo Romano. Madrid. 2015. 298.]

12 Hegel: *Philosophie der Geschichte* (nota 11). 129.

13 Cf. Obenga, Theophile: *Egypt: Ancient History of African Philosophy*, en: Wiredu, Kwasi (Ed.): *A Companion to African Philosophy*. Malden; Oxford; Carlton 2004. (Blackwell Companions to Philosophy; 28). 31-49.

14 Hegel: *Philosophie der Geschichte* (nota 11). 122. [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. 282-283.]

15 Cf. Wiredu, Kwasi: *Introduction: African Philosophy in Our Time*, en: Wiredu, Kwasi (Ed.): *A Companion to African Philosophy*. Malden; Oxford; Carlton 2004. (Blackwell Companions to Philosophy; 28). 1-27. Aquí 18-19.

–fisisicológicamente enraizado– mediante la participación, un conocimiento que abrace el objeto¹⁶. En la teoría de Senghor acerca de la *Négritude*, que constituye el programa de una identidad africana y de un humanismo comprometido con ella, se cristaliza la idea de una filosofía específicamente africana, no occidental¹⁷. Ella recibió apoyo, a mediados del siglo XX, de algunos filósofos franceses, al grado que, en ocasiones, se podía escuchar que él era el filósofo negro más importante de la época. Por ejemplo, J.-P. Sartre, particularmente con su prefacio *Orphée Noir* a una antología de poesía africana moderna, editada por Senghor¹⁸. El pensamiento africano, caracterizado fácilmente por conceptos como “emoción”, “comunalidad” [Kommunalität], “simbólica”, y “totalidad”, apareció en cierto modo como la gran alternativa al espíritu occidental, cuya ambivalencia –recuérdese la *Dialéctica de la ilustración*¹⁹– resultó imposible de ignorar, debido a los horrores de ambas guerras mundiales. Así se situó el pensamiento africano, desde una perspectiva europea occidental, justamente en la función de una fuente terapéutica para el remedio de las propias deficiencias (en el arte había pasado algo comparable: basta pensar en la manera tan intensiva en que los cubistas y los expresionistas se inspiraron en las obras del así llamado “arte primitivo”). Filosóficamente, también ésta es la época en la que se consolidó el pensamiento de la alteridad, de la otredad del otro²⁰, las cuales actualmente –especialmente por la mediación de E. Levinas– son algunas de las ideas preferidas entre algunos teólogos y teólogas católicos. Todos estos movimientos, cuyos planes en cuanto al derecho propio de una filosofía africana deben sin duda ser respetados, perdieron de vista, en gran medida, que no estaban muy alejados de Hegel –si bien de modo sutil y oculto–, el cual hoy suena tan escandaloso; y además continuaron modelos colonialistas. Esto es: ver el pensamiento africano como lo totalmente otro en comparación con el europeo; o sea, no como éste: lógico, riguroso, etc.; y si acaso uno llega a interesarse por él, entonces es para comparar las carencias propias. Esto también es una forma de enajenación. La teoría de la *Négritude* de Senghor experimentó por ello una fuerte crítica de parte de intelectuales africanos angloparlantes y francófonos; en el ámbito africano francófono esto se dio hasta el punto de caer bajo la sospecha de estar enraizada en el biologisismo y con ello estar comprometida con el racismo europeo. Algunas partes de las izquierdas occidentales llegaron incluso a reprochar que Senghor habría solamente vendido con su palabrería poética una mística de la sangre y del suelo, o sea, una forma de pensamiento típica de los fascistas blancos, como si se tratase de una cultura negra.

16 Cf. Wiredu: Introduction (nota 15). 6.

17 Cf. dazu Riesz, János: *Léopold Sédar Senghor und der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert*. Wuppertal 2006.

18 Cf. Senghor, Léopold Sédar (Ed.): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française précédée de «Orphée noir» de Jean-Paul Sartre*, repris in *Situations III*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

19 Cf. Horkeheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947.

20 Cf. Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005.

Después de que había quedado claro, habiendo recorrido este camino, que la cultura africana tenía que llegar a sí misma atravesando por el cliché y la construcción, se suscitaron amplios debates, desde finales de los años sesenta del siglo XX, con la finalidad de revisar el programa de una “desafricanización” sistemática²¹ del pensamiento africano y comenzar la búsqueda de la identidad propia. Lo que esto significó de facto resulta ejemplarmente claro con el recuerdo autobiográfico de Kwasi Wiredu de no haberse encontrado ni una sola vez con el concepto de filosofía africana durante los cinco años de su estudio en la Universidad de Ghana (1953-1958)²². En ello, el primer paso consistió en una confrontación crítica con la así llamada etnofilosofía, a veces también llamada *traditional approach*²³, que comenzó con el ya mencionado estudio de Tempel. No se trató en primer lugar de un rechazo, pues los etnólogos, quienes en su mayoría eran cristianos, frecuentemente habían recogido, asegurado y tratado de descifrar científicamente las tradiciones, las cuales forman una especie de material inicial para una filosofía africana. El punto crítico es más bien otro, con un doble aspecto. Por una parte, se debe llevar a cabo algo así como una descolonización conceptual que abarque más o menos todos los conceptos filosóficos fundamentales²⁴. Por otra parte –lo cual no es menos significativo–, se debe incorporar una dimensión crítica, según la cual algo no debe tener validez simplemente por haber sido transmitido (la tradición también requiere de purificación) y, por lo tanto, algo no es menos relevante por no aparecer en la tradición, sino más bien se plantea como una nueva pregunta. En la *Sage Philosophy* (filosofía de los sabios²⁵), fundada por Henry O. Oruka y trabajada por él como un campo de investigación, aparece el enfoque del examen crítico de la propia tradición, en el nivel del criterio de discernimiento entre la mera tradición y la filosofía.

A esta filosofía africana actual no le concierne en absoluto la cuestión de la separación con la filosofía occidental, sino que ella se comprende a sí misma como comparativa. *Black Athena* y *Sócrates en el kraal* –dicho simbólicamente– son parte de estos discursos, al igual que la teoría del conocimiento, la filosofía de la religión y la estética. Así como algunos de los grandes de la filosofía griega –entre ellos Tales²⁶, según un testimonio múltiple, y probablemente también Platón– recogieron y aprendieron tradiciones egipcias, por lo tanto, africanas, para formar algo propio, así también lo hacen ahora pensadoras y pensadores africanos en referencia al quehacer filosófico occidental. Y también es de esperarse que eso suceda en sentido contrario. Alguien del occidente encuentra una ocasión para reflexionar continuamente –por ofrecer el testimonio de una experiencia personal–, cuando algunos estudiantes, ya desde su primer encuentro con los pensamientos fundamentales de Spinoza o de Nietzsche, les otorgan a

21 Wiredu: *Introduction* (nota 15). 1.

22 Cf. Wiredu: *Introduction* (nota 15). 1.

23 Wiredu: *Introduction* (nota 15). 3.

24 Cf. Wiredu: *Introduction* (nota 15). 14-16.

25 Cf. Oruka, Henry O.: *Sage Philosophy and the Modern Debate on African Philosophy*. Leiden 1990.

26 Cf. Diogenes Laertius I, 24. – Plutarch: *De Iside et Osiride* 131.

éstos una nueva y sorprendente profundidad de perspectiva, al integrarse en el concepto filosófico de naturaleza que les es tan familiar. Casi todos los que se dedican profesionalmente a la filosofía en África, a consecuencia del carácter comparativo-fundamental de su pensamiento y de su asentamiento, dado casi siempre en un contexto cultural doble (a menudo por sus estudios en el extranjero), constituyen una refutación itinerante del relativismo²⁷. Éste quiere decir que diferentes formas de pensar son incomprensibles unas a otras; otra cosa distinta es que todo pensamiento es relativo, es decir relacionado a su respectivo contexto cultural. Tales diferencias descriptivas no erigen de ninguna manera barreras normativas que imposibiliten un entendimiento. Cada diálogo intercultural –del que, por cierto, ninguna de los dos partes sale sin ser transformada– es la prueba contundente contra la tesis de la incompatibilidad. La filosofía africana es hoy en día completamente universalista. Lo que ha de entenderse por “universalismo” reluce cuando a uno le queda claro que una característica de la postura colonialista era el estar relacionada con una falta de universalidad (en este sentido el tema del universalismo es igualmente del todo adecuado para poner en marcha la descolonización del instrumental filosófico, de la que ya se habló). Por ello, son tan impresionantes algunas obras como la del filósofo ghanés Kwame Anthony Appiah, la cual de manera significativa recibe el título de *cosmopolitanismo*, y que se entiende como un manifiesto ético en un mundo que compartimos con más de seis mil millones de forasteros²⁸. Lo que distingue la obra de Appiah de modo particular es que él entretiene el reto presente de la globalización planteado por el *world village* con las tradiciones de su procedencia, e históricamente con otras tradiciones occidentales –comenzando con el cinismo del siglo IV a.C., cual primera instancia histórica del pensamiento cosmopolita –.

4. Una precisión histórica

Este universalismo de la filosofía africana adquiere además un toque especial porque no surge, por decirlo así, en la estela de la descolonización. Principalmente fue posible siglos atrás, tal y como lo demuestra el caso de Anton Wilhelm Amo, quien estudió y enseñó en Alemania y, posteriormente, regresó a Ghana²⁹. Amo nació probablemente en 1703, en la costa, cerca de Axim. Como niño pequeño viajó a Holanda, probablemente para ser formado después como predicador cristiano. Sin embargo, poco tiempo después, fue llevado con el príncipe Anton-Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, tras cuyo deceso fue entregado a su hijo Wilhelm August. En la corte, donde la ciencia y la educación gozaban de gran prestigio, se descubrió que el joven africano era un niño con dotes extraordinarios, el cual,

27 Cf. Wiredu: *Introduction* (nota 15). 12.

28 Cf. Appiah, Kwame A.: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York; London 2006. (Issues of our Time).

29 Sobre Amo cf. Brentjes, Burchard: *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*. Leipzig 1976. – Hountondji, Paulin J.: *African Philosophy. Myth and reality. Introduction by Abiola rele*. 2nd ed. Bloomington; Indianapolis 1996. 111-130. – Abraham, William E.: *Anton Wilhelm Amo*, en: Wiredu, Kwasi (Ed.): *A Companion to African Philosophy*. Malden; Oxford; Carlton 2004. (Blackwell Companions to Philosophy; 28). 191-199.

bautizado ahora con el nombre de Anton Wilhelm, después de terminar la escuela, fue a estudiar a la universidad de Halle y de Wittenberg. Junto con el aprendizaje de lenguas antiguas y modernas, se dedicó a las materias de derecho, de filosofía y de medicina. Ya en 1729, sostuvo una disputa pública *De iure maurorum in Europa*, sobre los derechos de los negros en Europa. En 1734 recibió el grado de doctor con una tesis sobre el problema de la relación entre el alma y el cuerpo. Comprometido con la filosofía de Leibniz y de Wolff, se trasladó a la Universidad de Jena, que entonces empezaba a ser el centro de la filosofía de Alemania (más o menos una generación después de Amo, enseñaron ahí Karl Leonhard Reinhold y posteriormente también Fichte, Schelling y Hegel, de modo que Jena se convirtió en el lugar de origen del idealismo). Amo fue, como se constata por las fuentes conservadas, uno de los filósofos conocidos y reconocidos en Alemania: *Antonius Guilielmus Amo Afer Philosophiae et Artium liberalium Magisters legens*, es decir: Anton Wilhelm Amo de África, maestro de filosofía y de las artes liberales; éste fue su título académico oficial. La mejor prueba de su reputación académica son las defensas numerosas de tesis, en el contexto de las cuales es mencionado su nombre como *Advocatus diaboli*, o sea como un revisor crítico. Después de haber retornado de Jena a Halle, parece haber dejado Alemania poco antes de la mitad del s. XVIII. Los antecedentes no son claros. Al lado de un cierto cambio en el clima político-ideológico, con el cual iba aunado un antisemitismo que se hacía más perceptible, parece ser que el cortejo fallido de Amo a una joven mujer, que se convirtió en causa de una afrenta pública, lo llevó a tomar este paso. Amo regresó a su hogar y encontró ahí todavía familiares. Pronto tuvo la fama de ser un profeta y un adivino (posiblemente por la influencia de sus conocimientos médicos), no obstante, pronto entró en conflicto como filósofo ilustrado con los curanderos aborígenes. Siendo un abogado preparado que se ocupó de los derechos de los negros, tal como se puede constatar por su tesis anterior, se mantuvo en oposición con las estructuras del comercio de esclavo (del cual había sido presa también su hermano gemelo Atta. Por ello, Amo luchó por la detención de los responsables, así como por una restitución de daños). Después de 1753, Amo se dirigió Amo, al parecer no por iniciativa propia, sino por instancias de la autoridad holandesa (pues él era un hombre peligroso por su conocimiento de la problemática de la esclavitud), al castillo San Sebastián en Shama. A sus pies se halla en la actualidad su tumba. Su fecha de fallecimiento, 1758, está indicada en su lápida.

Los trabajos de Amo sobre epistemología tienen hasta ahora un interés sistemático: se trata, por un lado, de la mencionada tesis de 1734 sobre *La Apatheia del alma humana o sobre la carencia de la sensación y de la capacidad de sentir en el alma humana*³⁰. Éste es un escrito expresamente crítico de Descartes³¹, que, por una parte, comparte el dualismo cartesiano del cuerpo (res extensa) y del alma (res cogitans), además de concebir el alma como una sustancia espiritual (como

30 Cf. el texto alemán en Brentjes: *Amo* (Anm. 29). 87-104.

31 Cf. Wiredu, Kwasi: *Amo's Critique of Descartes' Philosophy of Mind*, en: Wiredu, Kwasi (Ed.): *A Companion to African Philosophy*. Malden; Oxford; Carlton 2004. (Blackwell Companions to Philosophy; 28). 200-206.

Descartes), pero, contrario a Descartes, atribuye la percepción con los sentidos exclusivamente al cuerpo, con base en razones filosóficamente plausibles. Si uno busca los motivos de esta tesis –que en realidad no rastrea en su medio filosófico en Alemania–, llama la atención que en el pensamiento y el lenguaje del grupo étnico de origen de Amo, el Akan, las percepciones sensoriales no pueden ser atribuidas al ámbito de lo mental (*adwene*)³². Uno no puede forzar demasiado una observación así, si se tiene en cuenta el contexto de la situación precaria de las fuentes, con todo, da la oportunidad de llevar a cabo reflexiones para las que fue introducido provisoriamente el título de quehacer filosófico comparativo.

Otro escrito de Amo de teoría del conocimiento que se conserva lleva el título *De arte sobrie et accurate philosophandi*, es decir, el arte del filosofar sobrio y exacto. El trabajo concluye con la frase: “Nec sufficit verum dicere, nisi et falsi causa adsignetur. Nam nihil enim vel affirmandum vel negandum sine causa. [No basta hablar con verdad, si no es señalada también la causa de lo falso. Pues nada debe ser afirmado o negado sin fundamento]”³³.

Esto sería también un lema adecuado para el amplio trabajo del quehacer filosófico intercultural y comparativo que queda por realizar, así como en realidad para cualquier vida consciente. Qué significa ello y qué tan perturbador puede ser, lo quisiera ejemplificar en un caso concreto que encrespa el pensamiento europeo actual: la creencia en los espíritus y en las brujas, que es muy activa, ahora como antes, especialmente en África, al sur del Sahara.

5. La creencia en los espíritus versus la erradicación de los espíritus

No hay duda de que prácticamente en todas las culturas actuales del África subsahariana la creencia en la brujería y en los espíritus juega un papel preeminente. En Ghana, por ejemplo, hay toda una serie de *witch-camps*, o sea, pueblos de brujas, en los que sobre todo mujeres, pero también hombres, que han caído bajo la sospecha de la brujería, pueden refugiarse, en orden a escapar de la exclusión social o incluso del asesinato en su tribu nativa. Entre tanto se ha notificado otra vez del asesinato de niños en naciones vecinas del este, como Togo, Benín y Nigeria, que se cree han sido embrujados y a quienes se les considera causa de eventos nefastos en la comunidad del pueblo. Algo semejante narran testigos del Congo e incluso de algunas partes de Sudáfrica que se consideran educadas. Lo que perturba especialmente a los viejos europeos es el hecho de que algunos intelectuales procedentes de estas regiones, los cuales frecuentemente han obtenido grados académicos o hasta una habilitación en Europa o en los Estados Unidos, profesan estos elementos de su cultura de origen y hasta los defienden contra la crítica racionalista “occidental”, sin ningún tipo de reparo. Un filósofo como Henry Odera Oruka, el cual se adjudicó grandes méritos por una actualización del quehacer filosófico africano a partir de las fuentes de las “*Sage*”-*Traditions*, es decir, de las tradiciones de la sabiduría sobre todo oral de

32 Cf. Wiredu: *Critique* (nota 31). 204-205.

33 El texto se halla en Brentjes: *Amo* (nota 29). 78-79.

las etnias africanas, y que incluso salió de la escuela de la filosofía analítica, no tiene ningún problema en decir: “Todavía busco una razón por la cual no debería creer en espíritus”³⁴.

Puede ser que haya en algunos pensadores africanos, formados a la manera occidental, una cierta reserva escéptica en cuanto a la *witchcraft* y a los *ghosts*, pero ninguno de ellos niega radicalmente esta dimensión de la realidad. No puede sorprender que la misión cristiana, ahí donde realmente echó raíces, no pudo desencantar la brujería ni la creencia en espíritus, pues –al menos en la versión católica– el discurso acerca de los ángeles, los diablos y los demonios ofreció un paralelo con las formas de pensar heredadas. Los misioneros postcoloniales y críticos del colonialismo hicieron prácticamente de esta convergencia un punto de contacto para su labor de convencimiento.

Así pues, quien piense que el tratar con “espíritus” es sólo una especialidad de los pensadores africanos, deberá corregir su visión de manera expedita. Pues, de ello se ha ocupado nada más ni nada menos que Emmanuel Kant, aunque de manera crítica y en cierta medida también irónica³⁵. ¿Pero –siguiendo el señalamiento de Heinz Kimmerle– qué tan distintas son realmente, y de qué manera, las reflexiones que Kant, siendo crítico, hace de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, tal y como él las formuló en tanto postulados en el espacio de su filosofía práctica, de la metafísica de los espíritus de los africanos? La manera en que un Karl Marx habla de fantasmas y también más tarde el que Jacques Derrida retome este discurso, de tal suerte que ambos hablan de fuerzas verdaderamente reales que actúan socialmente, refuerzan esta perspectiva. Además, debo agregar que en las tradiciones poéticas del occidente –por ejemplo, en Cervantes y en Shakespeare– los espíritus y las brujas tienen un significado central en las obras y en las piezas teatrales que influyen de manera fundamental y explican la comprensión que tienen los seres humanos del siglo XXI del mundo y de sí mismos. De esta forma, los occidentales fuertemente racionalistas no están tan libres de los espíritus. Ellos conocen, quizá, también la dimensión *witchcraft* y *ghost*, aunque la ocultan bajo la etiqueta de la estética, olvidando con ello que ésta pertenece, desde finales del siglo XVIII, a las disciplinas más importantes de la filosofía. Basta leer a Hölderlin o a Rilke para ubicarlas adecuadamente.

Pero tal vez no sea necesario ser tan ambiciosos ni tan saciados de conocimientos para establecer un puente entre la filosofía clásica de la Europa antigua y la filosofía africana. Podría bastar recordar los pensamientos kantianos, conforme a los cuales los instrumentos de nuestra razón humana y limitada no bastan para demostrar la existencia de Dios, pero tampoco, por consiguiente, son suficientes para explicar la no existencia de Dios. Esto se puede aplicar análogamente también para la creencia en la *witchcraft* y los *ghosts*. En este

34 Oruka, H. Odera: Sage Philosophy. 1990. – cita según Kimmerle, Heinz: *Entgeistert. Ein Essay über den Verlust des Geisterglaubens und den Wirklichkeitsstatus der Welt der Geister*. Disponible en: www.galerie-inter.de/kimmerle/downloads/Entgeistert.PDF [9 de enero de 2018].

35 Cf. Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. Königsberg: Johann Jacob Kanter, 1766.

sentido, piensa también el prominente filósofo ghanés Kwasi Wiredu, el cual, por cierto, proviene de una escuela neopositivista. Para él, en el África subsahariana, no simplemente todas las cosas son consideradas como animadas, pero sí quizás todas las cosas que existen son vistas principalmente como una morada de los espíritus³⁶.

Por eso, no es de sorprender que actualmente el animismo esté experimentado un renacimiento enérgico en las ciencias de la cultura³⁷. Esto sucede bajo el signo del llamado Antropoceno. Este término designa una fase geológica de la tierra marcada por las intervenciones del ser humano de un modo tan irreparable que de ella podría sucederse el fin de la especie humana. A esto corresponden, sobre todo, el calentamiento global por las emisiones de CO₂ y la presencia de plástico, que últimamente domina todas las esferas de la vida envenenándolo al final todo; un hecho trivial que al mismo tiempo tiene una relevancia geológica.

El animismo se comprende como un programa opuesto a esto. Él concibe la tierra entera como una especie de organismo –llamado Gaia³⁸– que se defiende contra la violación por parte del ser humano a través de catástrofes naturales y del cambio climático, alcanzando ambas una dimensión tal que son capaces de poner en duda la supervivencia de toda la humanidad. Esto es como si todo el cosmos como totalidad tuviese algo así como una dimensión autorreferencial, por tanto, mental. Y precisamente esto es lo que se ha venido discutiendo desde hace años bajo el título de la en sí antiquísima idea del pansiquismo³⁹. Y quien quiera dar un paso más en el ámbito de lo trascendente, se hallará de inmediato en el campo del panenteísmo. Esto es una forma de pensamiento de la teología filosófica, según la cual todo lo finito procede de Dios, pero, con todo, permanece incluido en Dios y por lo tanto hace de Dios un aventurero del mundo. Las fronteras de este paradigma con el pensamiento africano son flotantes, por decirlo brevemente.

Feedback reflexivo

Una intención así no debe ser aprovechada de ningún modo como una repentina transformación esotérica. Se entiende, más bien, como la continuación crítica exactamente de aquel proyecto ambicioso de iluminación que Jürgen Habermas ha esbozado en su gran *Teoría del actuar comunicativo*. Ahí analiza detalladamente la diferencia entre una comprensión mítica y una comprensión moderna del mundo⁴⁰. En algunos pasajes es posible leer explicaciones referentes a esto como un comentario directo que atañe a nuestra pregunta, así, por ejemplo, cuando dice:

36 Cf. Wiredu, Kwasi: *Cultural universals and Particulars. An African Perspective*. Bloomington/Indianapolis 1996. 124.

37 Cf. por ejemplo Albers, Irene – Franke, Anselm (Hgg.): *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich 2012.

38 Cf. Latour, Bruno: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin 2017.

39 Cf. Brüntrup, Godehard/Jaskolla, Ludwig (Hgg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*. Oxford University Press, 2016.

40 Cf. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a. M. 1981. 72-113.

El grado de racionalidad de las imágenes del mundo no varía evidentemente con la etapa de evolución cognitiva de los individuos que orienta su acción por esas imágenes.

[...]

La racionalidad de las imágenes del mundo no se mide por propiedades lógicas y semánticas, sino por las categorías que ponen a disposición de los individuos para la interpretación de su mundo⁴¹.

Estos principios fundamentales, que constituyen algo así como una ontología de las imágenes del mundo, deben abarcar, de igual manera, referencias subjetivas, sociales y objetivas al mundo. Precisamente esto es lo que, según Habermas, puede realizar su teoría de la acción comunicativa –a diferencia de la filosofía tradicional–. Él la considera capaz de ir más atrás de la equiparación de la naturaleza y de la cultura que es característica de las imágenes míticas del mundo y hacer parangonables las imágenes del mundo respecto a su potencialidad de generar sentido, lo cual no es posible mediante una revisión directa de su respectiva adecuación cognitiva⁴². Habermas cree poder lograr esto únicamente sobre la matriz de un esquema de desarrollo (ilustrado), estando convencido de la plausibilidad de las imágenes del mundo.

No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer. Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje; con ellos se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivamente, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética⁴³.

Detrás de este resumen histórico se halla naturalmente el esquema histórico-filosófico de Auguste Comte, el fundador de la sociología en cuanto ciencia. Comte tenía la convicción de que, en el desarrollo del espíritu humano, a una fase teológica le seguiría una de la metafísica y, finalmente, la de las ciencias positivas. Max Weber, el fundador de la sociología alemana, compartió esta visión. Él hablaba con gusto del “desencantamiento”, en cuyo proceso las religiones fueron desplazadas al ámbito de lo irracional. Incluso Habermas, para quien Weber representaba una de las grandes autoridades, dejó de compartir esta visión, porque él captó la presencia no agotada de las descripciones religiosas del mundo, las

41 Habermas: *Theorie* (nota 40). 74-75 [Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*. España. 2001³. 72-73.]

42 Cf. Habermas: *Theorie* (nota 40). 94.

43 Habermas: *Theorie* (nota 40). 104-105. [Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, 101].

cuales, con una carga cognitiva –es decir, con una pretensión de conocimiento y de verdad– entran en competencia con las imágenes del mundo secular y les plantean el reto de realizar un trabajo recíproco de traducción. Recientemente, el sociólogo Hans Joas ha presentado una alternativa integral a la historia del desencantamiento con su obra *El poder de lo sagrado*⁴⁴. No se trata tanto de la defensa de un tipo de reencantamiento de la percepción del mundo, cuanto más bien de que la sacralidad arcaica del ser humano y del mundo se haga reflexiva en el pensamiento sobre la trascendencia y que esto sea compatible con el reconocimiento de la dignidad espiritual de la religiosidad arcaica, representando ambas cosas –la reflexividad y el reconocimiento– una auténtica obra de la razón.

Desde hace mucho nos vemos confrontados con otros niveles de aprendizaje distintos a aquellos que Habermas consideró como estándar: no solamente con los que han sido inducidos por la cyber-filosofía, sino igualmente –y en una posición crítica con estos últimos– con aquellos que exigen otra vez y con mucha vehemencia otro *Más allá de la naturaleza y de la cultura*, en los cuales Habermas todavía no había pensado hace unos 35 años. Un representante de ello es Philippe Descola⁴⁵. Su “antropología monista”⁴⁶ reta a la filosofía y a la teología de un modo nunca antes visto, pues él es capaz de mostrar cómo antropologías animistas y totémicas han sabido imponerse junto a concepciones occidentales más bien dualistas. Apenas puede haber un mejor ejemplo para el pronunciamiento de sí misma de la razón, que es una, en la pluralidad de las racionalidades culturales.

44 Cf. Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*. Berlin 2017.

45 Cf. Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Mit einem Nachwort von Michael Kauppert. Berlin 2011.

46 Descola: *Jenseits* (nota 45). 16.

Belleza, fe y razón

Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

El tema que aquí nos ocupa parece encerrar una problemática: hablar de la belleza en el contexto de la fe y la razón parece casi un despropósito y algo fuera de lugar, pues la belleza se considera muchas veces como algo subjetivo, relativo a cada quien, además de efímero y, por lo mismo, algo de lo que no se puede discurrir por no ser partícipe de la razón. Así, hablar aquí de la belleza, la fe y la razón parece ser un intento suicida. Sin embargo, me resisto a pensar que la belleza tiene ese toque superficialidad con la que a veces se le describe: la belleza importa, es algo que nos marca existencialmente cuando estamos ante su presencia; su vivencia hace un “aquí y ahora” en nuestra vida, funda un cosmos de sentido, nos deja fascinados y, en algunos momentos, hasta intrigados; “¿qué es esto que estamos contemplando que nos deja impresionados, que marca un antes y un después, que genera una “ruptura” en el espacio y tiempo cotidiano, que hace que las cosas tengan un peso específico diferente?” Eso que para muchos parecería “no ser nada” es para otros “todo”, un motivo de nuestra existencia, la guía que nos invita a despertarnos, trabajar, salir al día a día consciente o inconscientemente en su búsqueda. La belleza es una de esas realidades y valores a los cuales subordinamos todo otro valor, es aquello por lo que trabajamos, luchamos en la vida. Casi siempre nos esforzamos y hacemos hasta lo imposible por lograr gozar de la belleza de la vida y no siempre nos damos cuenta de ello.

¿Qué es lo que hay en la belleza que nos cautiva tanto?, ¿por qué los seres humanos la buscamos, por qué incluso la procuramos?, y me dirijo aquí a la etimología de “procurar”, es decir, nos tomamos el tiempo en cuidar, ordenar, arreglar, disponer, proponer espacios bellos, ¿por qué las grandes culturas y los grandes pueblos se esmeran en embellecer sus espacios y sus vidas? Parece ser

que la belleza es una realidad más importante de lo que al día de hoy se le ha querido hacer ver, por esto parece válida la pregunta. ¿En qué medida la búsqueda de la belleza forma parte de esta búsqueda del ser humano de la que se habla en *Fe y Razón*?, ¿cómo puedo contribuir a hacer un mundo más bello?

No es de despreciar el hecho de que desde sus orígenes, en la Filosofía griega hasta nuestra época, la belleza ha tenido un lugar preeminente en la filosofía por formar parte del logos ordenador del cosmos, de las formas bellas y armónicas de la naturaleza y por contribuir a otorgar un sentido esencial a la vida del ser humano. Querer saber sobre la belleza del universo y el sentido de la belleza natural que nos rodea lleva también a cuestionarse por uno mismo, tanto como sujeto contemplador, como también como sujeto que busca la belleza del entorno y la belleza personal, nos invita a revivir el mandato délfico, “hombre, concóctete a ti mismo”, al que alude la encíclica,¹ y a buscar promover la belleza entre las personas y las comunidades.

El hombre, un peregrino en la búsqueda por la belleza

La encíclica *Fe y Razón* da cuenta del lugar que ocupa la belleza en nuestro camino existencial, cuando presenta al hombre en la crudeza de su existencia: el ser humano es ese explorador necesitado de encontrar verdades, de encontrar el bien y también un buscador de la belleza. Un ser de deseos que, por su fragilidad, vivirá una vida difícil, una vida de búsqueda que no está exenta de dudas, de dificultades, de cansancio y de anhelos por conocer el sentido del mundo los designios de Dios. Se trata de una visión comprensiva de nuestras carencias y necesidades; porque los seres humanos no tenemos la vida resuelta, estamos siempre “en el límite de la razón” y no es fácil encontrar lo que nos puede hacer felices:

Para el autor sagrado, el esfuerzo de la búsqueda no estaba exento de la dificultad que supone enfrentarse con los límites de la razón. Ello se advierte, por ejemplo, en las palabras con las que el Libro de los Proverbios denota el cansancio debido a los intentos de comprender los misteriosos designios de Dios (cf. 30, 1.6). Sin embargo, a pesar de la dificultad, el creyente no se rinde. La fuerza para continuar su camino hacia la verdad le viene de la certeza de que Dios lo ha creado como un explorador (cf. Qo 1, 13), cuya misión es no dejar nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda. Apoyándose en Dios, se dirige, siempre y en todas partes, hacia lo que es bello, bueno y verdadero. (*Fe y Razón*, II, 21).

Frente a la constelación de bellezas que hay en la vida, así como a los lugares inhóspitos o desagradables que encuentra a su paso, la persona vive dubitativa

1 “Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. La exhortación Concóctete a ti mismo estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como hombre precisamente en cuanto conocedor de sí mismo.” (*Fe y Razón*, Introducción 1).

sobre cómo lograr una mejor calidad de vida, cómo acercarse a la belleza que le haga más feliz y experimenta muchas veces una fragilidad, un sentirse arrojada en el mundo, con la necesidad de salir a la búsqueda y probar en este mundo a ser feliz a pesar de las dudas que le acompañan en su deseo por lograr la felicidad.

La imagen del ser humano como un ser “arrojado”, “desarropado” y en búsqueda no es desesperanzadora, los seres humanos tenemos razón y corazón para “discernir”, discernir sobre el bien, sobre la verdad y sobre la belleza y elegir por aquello que nos haga bien, que sacie nuestra búsqueda y nos ayude a completarnos como seres humanos, por esto, cuando se dice que “El Libro del Génesis describe de modo plástico esta condición del hombre cuando narra que Dios lo puso en el jardín del Edén, en cuyo centro estaba situado el árbol de la ciencia del bien y del mal” (Fe y Razón, 2, 17), se expresa simbólicamente la problemática del hombre, incapaz de discernir y decidir por sí mismo sobre el bien y el mal, sobre lo verdadero y lo falso y también sobre la belleza en nuestra vida.

Discernir sobre la belleza no siempre es fácil, saber cómo comportarnos frente a ella tampoco, quizás porque no suele educarse a discernir por la belleza. No tenemos una pedagogía de la belleza, lo que ocasiona que muchas veces nos comportamos torpemente frente a ella, o le tememos y la dejamos pasar de largo, o, peor aún, la menospreciamos. Estar frente a la belleza no siempre genera paz y gozo, muchas veces tenerla de frente nos genera temor, deseo desenfrenado de posesión, duda, envidia, y esto, porque no estamos preparados ni educados para contemplarla y saber convivir a su lado, pero la vivencia de la belleza en su plenitud requiere de un aprendizaje que conlleve un fortalecimiento del gusto, un autoconocimiento, y todo esto requiere tiempo y trabajo personal que ayude a buscarla y a promover su existencia, que nos ayude a saber convivir con ella.

Este camino de discernimiento no es fácil, diría la Encíclica Fe y Razón. Tras el pecado original, la capacidad humana de encontrar la belleza y gozar plenamente de ella queda también oscurecido. Muchas veces esta belleza no es una ‘verdadera belleza’, sino que es una belleza que busca instrumentalizarnos, o es una belleza ofuscada por el orgullo y la aversión hacia quien es fuente y origen de la belleza. (Fe y Razón, Introducción 22). Tenemos, entonces, la tarea problemática, como seres humanos, de discernir sobre la ‘verdadera belleza’ de la ‘falsa belleza’ para poder encontrar el camino que nos lleve a la experiencia plena de la vida y nuestra existencia, y esto porque, por un lado, llevamos la semilla de trascendencia y podemos libremente seguir el camino que nos levanta más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito (Fe y Razón, III,21- 24), pero, por otro, no gozamos de la inteligencia absoluta para conocer la belleza que nos hace bien, de ahí la necesidad de discernir qué belleza nos hará más plenos. Todos los hombres desean saber y queremos saber cómo encontrar la belleza y vivir con ella una vida plena y feliz, así como alejarnos de la belleza que nos lleve a la tristeza y la desesperación.

La búsqueda de una belleza que apunte al sentido último de las cosas

Es interesante notar que la segunda referencia de la belleza que hace la Encíclica se refiere al tipo de intelectualidad y racionalidad que debemos seguir para encontrar a ésta, que podría llamarse, la “verdadera belleza”; ¿qué tipo de racionalidad hay que seguir con la belleza si ella no es sino un sentimiento? Quizás la respuesta más sencilla sea afirmar: se debe buscar aquella belleza que permite el sentido total y último de la vida. Esto es cierto, pero para esto, la propia Encíclica advierte que hay que “trascender los confines de una intelectualidad”, superar los límites mismos de la inteligencia y superar las metas “modestas” en nuestro filosofar. Es una referencia abierta a no conformarse con los “consensos” sobre la belleza y la verdad, porque el ser humano está siempre impulsado a trascender el “aislamiento” y a lanzarse a lo absoluto, al último sentido de la existencia, pues está impulsado a apostar por lo que es bello, bueno y verdadero:

En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. Ciertamente es comprensible que, en un mundo dividido en muchos campos de especialización, resulte difícil reconocer el sentido total y último de la vida, que la filosofía ha buscado tradicionalmente. No obstante, a la luz de la fe que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar, de buen grado, por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón. (Fe y Razón, V, 56).

La anterior referencia podría llamar la atención de cualquier lector atento, quien podría afirmar que de la belleza no existen verdades objetivas, y esto es cierto. El sentimiento de la belleza no se funda en la certeza ni en la objetividad con la que operan la lógica y las ciencias exactas. Esto, sin embargo, no obsta para hacer ver que el placer de lo bello mira a la realidad de un objeto y a la realidad de un sujeto contemplador. En este sentido, al hablar de la belleza no hay una subjetividad absoluta y, por lo mismo, no hay un relativismo de gusto. Las investigaciones sobre la belleza se centran en el sentido que tiene la belleza para la persona, así como el valor del juicio de gusto que juzga sobre la belleza de un objeto y cómo la belleza contribuye a la formación de la persona y a su sentido de vida.

El ser humano va a la búsqueda de lo absoluto, de trascender el simple dato de la realidad para encontrar un “por qué” que le dé fundamento a las cosas. La belleza, sin dar una explicación de este fundamento, tiene este poder de saciar esta búsqueda, porque su presencia calma esta demanda, nos ofrece un sentido

en la vida y manifiesta las cosas en su esencia. Así, si como se señala Fe y Razón, la búsqueda de la verdad última parece oscurecida, bien podría decirse que la belleza contribuye a dar luz para encontrarla.

Por esto mismo, hay una tarea que nos pide llevar nuestra búsqueda misma de la belleza al sentido último de nuestra existencia, a la búsqueda de la verdad última, ahí donde la belleza sacie nuestro sentido existencial.

La belleza y la razón no instrumental

Los seres humanos estamos “referidos” a lo absoluto, a lo trascendente, somos seres con una irremediable apertura a la dimensión metafísica de la realidad. Sería un error pensar que la racionalidad del pensamiento científico y las soluciones técnicas y pragmáticas, que nos resuelven nuestras necesidades en el ámbito material, sacien la necesidad por encontrar el sentido último de la existencia al ser humano, necesidades que surgen una y otra vez a lo largo de nuestra vida. Esto no quiere decir, no obstante, que la ciencia y la técnica no tengan un valor importante en nuestra vida. Gracias a los logros de la ciencia, la humanidad ha resuelto un sinnúmero de problemas que le aquejaban y ha contribuido, con ello, a la felicidad de las personas y sus comunidades, pero experiencias como la de la belleza, en su sentido más pleno y profundo, aportan a algo que nos abre a lo absoluto lo trascendente, por esto, en la tercera mención a la belleza en la Encíclica se dice:

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. (Fe y Razón, VII, 83).

Más aún, reducir la vida a valores cuantificables y pragmáticos encierra el riesgo de degradar a los seres humanos y a la sociedad. Valorar a la persona únicamente como seres de rendimiento, objetos de mercancía y consumo, les conmina a vivir por debajo de su verdadera vocación existencial, de su libertad y su plenitud. Bajo la mirada de una racionalidad materialista de la ciencia y la técnica, “cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica”.² Una

2 La nota completa afirma: “Me impulsa a ello el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje..., de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el

sociedad que mira únicamente los beneficios materiales y pragmáticos puede incluso reducir la belleza a estos mismos criterios, y hacer de ella una experiencia de consumo, una experiencia utilitaria y de un mero agrado sin trascendencia. De ahí la necesidad de no perder la vocación filosófica de la persona y de una sociedad que mire a los valores fundamentales del ser humano. Sólo así podrá ser valorada la belleza en su esencia y podrá hacer de su vivencia una experiencia que le haga trascender y vivir de forma plena. Una razón que trasciende el orden material permite alumbrar la belleza en su esencia y adquiere su carácter festivo y simbólico y preserva la dignidad del ser humano frente a ese mundo “incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser.” (Fe y Razón, Introducción, 1). No en vano, en la historia de la filosofía, se ha hecho ver siempre en la belleza un orden superior del espíritu, pues en la contemplación de la belleza “ha desaparecido ya toda indignancia e infelicidad, el sujeto está reconciliado con el mundo y satisfecho en él, se halla resuelta toda oposición y contradicción”,³ algo que no sacia la vida pragmática, pues ella está encerrada en la cotidianidad y encierra una infelicidad para la conciencia por no llevar al ser humano a la realización más plena de sus facultades.

La belleza nos ayuda a entrar en un nivel de intuición de la existencia que nos “libera” del mundo mecánico, de la cotidianidad y da una dignidad mayor al ser humano, la belleza es la que nos pone en un nivel superior de existencia, porque ella nos lleva a la “contemplación” y al “asombro”, sin los que el hombre sería incapaz de vivir una existencia “verdaderamente personal”.⁴ Por esto, la necesidad de dirigir la misma filosofía a su vocación de trascendencia, pues “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad.” (Fe y Razón, VII, 81). De la misma manera, cuando la belleza es vista como un mero artificio mecánico para producir placer o incrementar el consumo de algún producto, se le deja en un grado inferior al de su propia esencia y su dignidad.

La vivencia de la belleza nos acerca a una dimensión sapiencial, porque apunta a un sentido final y último de la vida, a hacer brillar las cosas en su esencia y a manifestarse en su ser. La belleza cumple con la “vocación filosófica hacia lo real”, de la que estamos necesitados todos los seres humanos. Ésta es la función sapiencial a la que refiere la Encíclica al hablar de un saber auténtico

hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica.” (Fe y Razón, Introducción , 1).

3 Hegel, *Estética*, 1989, Península, p. 89.

4 Movido por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal. (Fe y Razón, Introducción, 2).

y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real –sean éstos funcionales, formales o útiles–, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento, lo cual lleva a trascender la necesidad de fundar la belleza en una metafísica y a seguir un camino ligado a las realidades místicas, a un estado de contemplación que nos permite ver, por un lado, cómo de la “grandeza y hermosura de las creaturas” se llega por analogía a contemplar a su Autor⁵ y, por otro, a dirigir la mirada a la persona como sustento del principio metafísico (Fe y Razón, VII. 83),⁶ punto con el que cierro este breve escrito.

La belleza como evangelización

La aparición de la belleza es ya una buena nueva, y la Encíclica comprende que la reflexión filosófica permitirá profundizar en la esencia de la belleza, pues ella puede contribuir a la urgente “nueva evangelización”:

A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una nueva evangelización, me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es más urgente aún si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo, y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una aportación fundamental y original en el camino de la nueva evangelización. (Fe y Razón, Conclusión).

Ante una condición de “crisis del sentido” (Fe y Razón, VII, 81), la belleza puede contribuir a devolver el sentido a la humanidad ¿Cuál es el sentido evangélico que puede haber en la belleza?, ¿por qué es posible para el cristiano reflexionar sobre la belleza en clave filosófica a la vez que evangélica?, la pregunta merece una reflexión especial, en los inicios de la Encíclica, se habla de la necesidad de responsabilizarse de las verdades y certezas adquiridas:

... incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios: Ahora

5 Y esto nos lleva a niveles que trascienden la realidad material para llegar a los estados místicos, esto es, la contemplación y belleza nos lleva a Dios “Después de haber afirmado que con su inteligencia el hombre está en condiciones de conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos [...], los ciclos del año y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras (Sb 7, 17.19-20), en una palabra, que es capaz de filosofar, el texto sagrado da un paso más, de gran importancia. Recuperando el pensamiento de la filosofía griega, a la cual parece referirse en este contexto, el autor afirma que, precisamente razonando sobre la naturaleza, se puede llegar hasta el Creador: De la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor (Sb 13, 5).”(Fe y Razón, Introducción , 19).

6 “No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica, o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica”. (Fe y Razón, VII. 83).

vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido (1 Co 13, 12). (Fe y Razón, Introducción, 2).

Esta afirmación final, “pero entonces conoceré como soy conocido”, encamina la reflexión a acoger el misterio de la propia vida como verdad suprema, que consiste en un abrirse a la trascendencia, pero también ser nosotros mismos trascendentes.⁷ Esta es nuestra libertad y nuestra verdad, donde ambas se identifican, pues, sin la verdad, nuestra libertad no tiene sentido y, si nos abrimos al misterio de la verdad, del bien y de la belleza, es para ser nosotros mismos veraces, buenos y también hacer irradiar nuestra belleza, algo que hace ver santa Teresa en Las moradas, donde intenta ver una “razón” o un logos en el camino de embellecerse.

La descripción del camino de embellecimiento que hace santa Teresa nos permite ver que esto que parece verse como un acto irracional, o cuando menos egoísta y vanidoso, es en realidad parte de un proceso racional de discernimiento, necesario para acercarse a Dios, quien nos hizo bellos. En el acto de descubrir nuestra hermosura y amarla, buscamos preparar y embellecer el alma, mejorarnos y hacer de nuestra alma un aposento “digno de Dios” (Santa Teresa, 1.1), pues el alma es un bello paraíso donde Dios se deleita.

El acto de embellecerse, sigue diciendo la santa, es un impulso siempre perenne, y no siempre se logra adecuadamente porque el alma está en un destierro y está falta de humildad y de amor al prójimo. La raíz de este defecto está en que el alma no se entiende a sí misma (podríamos decir, no ve su hermosura, le falta autoestima) y le engaña el demonio quien busca que no pasemos de una a otra morada (2.12) y quiere torcer nuestro propio conocimiento, que hace *que no acabemos de entendernos* y no salgamos de nosotros mismos (en un ensimismamiento). Cuando el alma cae, termina haciendo de sí misma una forma desvirtuada de la belleza y cae en la vanidad, que no es sino un *falso conocimiento de sí mismo* y, por tanto, una falsa contemplación de uno mismo,⁸ que genera a la larga, envidias y todo por no saber qué cosa somos ni lo que valemos.

Este verse a sí mismo no es un verse encerrado, sino que es verse en relación con Dios, pues la respuesta a esta forma de vernos está en la imagen de Cristo.⁹ Cada uno de nosotros parece estar demasiado preocupado por el embellecimiento personal, por ver y estar al pendiente de la belleza, o de la fealdad del otro, y poco en el embellecimiento que nos toca cerca, de lo que nos toca embellecer, sin darnos

7 “La verdad de la Revelación cristiana, que se manifiesta en Jesús de Nazaret, permite a todos acoger el misterio de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres (Jn 8, 32).” (Introducción, 15).

8 Todos deberíamos amarnos y ver nuestra belleza, pues Dios no tiene favoritos, sino que muestra su grandeza en todos y cada uno de nosotros. Dios hace muestras de amor, y puede hacer mucho mayores, “se regalarán y despertarán amar más a Dios aquellos a quienes hacen estas misericordias”.

9 Y este camino es el que lleva al hombre a verse a sí mismo, por supuesto en relación con Dios “El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este sendero de la vida.” (Sal 16 [15], 11, Introducción 15).

cuenta que, en este cuidado por las cosas y por el tiempo para embellecerlas, se manifiesta nuestra propia belleza e irradia nuestro sentido de vida.

Entremos ahora en otro sentido de la fe, la razón y la belleza, a saber, que todos vamos a la búsqueda de nuestra propia belleza, y parecería que nuestro embellecimiento se logrará si hacemos cálculos racionales por adquirir más cosas del mundo, como lo son la fama, la fortuna, el reconocimiento, las propiedades. Sin embargo, santa Teresa habla de otra racionalidad para lograr embellecernos, que es la racionalidad que queda sustentada con la fe revelada, pues la belleza del alma se logra al trascender estas verdades materiales de autoengrandecimiento para llegar a una razón más allá de toda razón, que es la que logra embellecernos verdaderamente. Se trata de ir a la búsqueda de la belleza, olvidándose de sí mismo y, como dice la Encíclica, “Es, pues, necesario que los valores elegidos y que se persiguen con la propia vida sean verdaderos, porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza” (Fe y Razón, III, 25). Por esto, si se dijo que la belleza debe manifestarse en su verdad para ser tal, y no como belleza-ficción, sino como belleza-manifestación que descubra y alumbre lo que las cosas son, entonces, el propio embellecimiento se alcanzará cuando se logre relucir nuestra belleza en su esencia. De otra manera, tendríamos una “fealdad del alma”, producto de un mal discernimiento de una libertad desordenada, de la misma manera que lo es el mal moral:

...mal moral –la forma más trágica de mal– es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana. (Fe y Razón, VII, 80).

Si seguimos con esta analogía, vemos que toda falsa belleza personal es producto de una mentira, de no ser uno mismo. La solución de la problemática anteriormente planteada es hacer un salto a la fe, pues la verdadera belleza es acercarnos a la humildad y camino que sigue Jesús.

De las páginas de la Biblia se deduce, además, una visión del hombre como imago Dei, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura –incluido el hombre– lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. (Fe y Razón, VII, 80).

En este sentido, es Cristo la verdad develadora del sentido y logro de la belleza:

El misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a

asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre. (Fe y Razón, VII, 80).

El deseo del hombre por querer alcanzar lo más elevado, lo óptimo, implica también contemplar la belleza y ser uno mismo bello, pero nuestro embellecimiento trasciende la vanidad y el narcisismo cuando se vive como parte de una revelación en el cristianismo. La figura de Cristo será así el nuevo arquetipo del héroe que va más allá de la imagen del magnánimo griego y que fue el modelo ejemplar, el sentido que encontraron de Jesucristo sus discípulos de ayer y hoy, y que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6) del verdadero embellecimiento y de la meta del ser humano. Ahí está su belleza, que puede llegar hasta la belleza de la muerte de cruz.¹⁰ No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización. (Fe y Razón, Introducción, 17). Concluyo con la misma frase de la Encíclica, “Gracias a la mediación de una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, el hombre contemporáneo llegará así a reconocer que será tanto más hombre cuanto, entregándose al Evangelio, más se abra a Cristo.” (Fe y Razón, conclusión, 102).

10 La sabiduría de la cruz ¿es fealdad? El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera locura y escándalo. Hablando el lenguaje de los filósofos contemporáneos suyos, Pablo alcanza el culmen de su enseñanza y de la paradoja que quiere expresar: Dios ha elegido en el mundo lo que es nada para convertir en nada las cosas que son (1 Co 1, 28). (Fe y Razón, II, 23).

Un germen precioso del pensamiento como vía hacia el Absoluto

César Lambert Ortiz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

1. Introducción

El presente escrito se estructura en dos grandes partes, la primera, de carácter más bien reconstructivo; la segunda, a su vez, intenta esbozar un planteamiento propio. Ahora bien, la primera parte, que por lo demás es la más extensa de ambas, se ocupa de tres importantes tópicos de la encíclica *Fides et Ratio*¹, a saber, (a) de lo que el documento denomina *filosofía implícita*; (b) de la búsqueda del Absoluto; y (c) del concepto que da título al presente escrito: los gérmenes preciosos de pensamiento a que hace mención el n° 48 del documento magisterial. A su turno, la segunda parte, que –como se indicó– esboza un planteamiento propio, se basa en algunos análisis elaborados desde esas posiciones filosóficas que la encíclica llama gérmenes preciosos, e intenta proponer una búsqueda del sentido de la vida y de la muerte que desemboca en el Absoluto.

2. Filosofía implícita

La introducción de la encíclica *Fides et Ratio*, que tiene por título la exhortación esculpida sobre el dintel del templo de Delfos: “Conócete a ti mismo” (n° 1, p.

1 *Fides et Ratio. Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón*, Paulinas, Santiago/ San Pablo, Santiago, 1998. Ante dificultades de comprensión de la versión española se ha consultado la versión alemana: *Enzyklika FIDES ET RATIO von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der Katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, ed. por Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1998. Por su parte, en lo que atañe a la ubicación del texto en el magisterio de Juan Pablo II, Joseph Ratzinger/ Benedicto XVI divide las encíclicas de su predecesor en grupos de temas afines, y habla de “tres grandes textos doctrinales, que pueden situarse en el ámbito antropológico” (“La fe: refugio de la humanidad. Las 14 encíclicas de Juan Pablo II”, en: *Juan Pablo II. Mi querido predecesor*, Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires-México, 2007, pp. 41-60; aquí p. 43); se refiere con ello a *Veritatis Splendor* (1993); *Evangelium Vitae* (1995); y *Fides et Ratio* (1998). J. Ratzinger denomina también a estos tres documentos encíclicas sobre el hombre (cf. op. cit. p. 53).

3; 4), ofrece determinaciones preliminares sobre el concepto de filosofía. En términos generales, se consigna que la filosofía es un saber que responde al interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre la propia existencia, es decir, se trata de un saber que responde a las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana (nº 1, p. 3-4). En tal sentido, se alude, además, a la etimología de la palabra: amor a la sabiduría (nº 3, p. 6). Asimismo, se trata –según el documento– de uno de los medios más destacados de que dispone el ser humano para progresar en el conocimiento de la verdad (nº 3, p. 5). La filosofía es, entonces, en esta primera aproximación, *una investigación sobre las preguntas radicales relativas a la verdad de la vida personal, al ser y a Dios* (nº 5, p. 11).

Pues bien, en este contexto introductorio, el nº 4 del documento tiene un carácter central, especialmente en lo que atañe a la noción de *filosofía implícita*. En efecto, tres son los tópicos que aborda la encíclica en dicho nº 4: 1) el asombro; 2) la prioridad del pensar filosófico sobre los sistemas de pensamiento; y 3) la recién mencionada idea de una filosofía implícita. Respecto del asombro se señala allí que este es suscitado en el ser humano por la contemplación de la creación. Pues, “el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino” (nº 4, p. 7). Del asombro generado por esta contemplación arrancan caminos, enseña Juan Pablo II, que llevan al ser humano al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos (nº 4, p. 7). Sin asombro –apunta el documento– el ser humano sería incapaz de vivir una existencia que sea verdaderamente personal. Finalmente, debe destacarse respecto del asombro que de él derivan los *conocimientos universales* (o *fundamentales*, como también los denomina el texto [nº 4, p. 7]).

Por su parte, en lo concerniente al segundo de los tópicos abordados en el nº 4, el Papa señala que la capacidad especulativa del ser humano lleva a este a elaborar un saber sistemático a partir de la propia actividad filosófica (nº 4, p. 7). Así pues, hay que distinguir entre actividad y sistema filosóficos o de pensamiento: de aquel surge precisamente este, que se caracteriza por la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos (nº 4, p. 7). Pero he aquí un peligro: la tentación de identificar una sola corriente o sistema con la totalidad del pensamiento filosófico entendido como actividad. El documento habla, en tal sentido, de “soberbia filosófica” (nº 4, p. 7). En cambio, lo que tiene que suceder para una adecuada comprensión de ambos aspectos es que todo sistema filosófico reconozca la prioridad del pensar desde donde surge y al cual ha de servir de modo coherente (nº 4, p. 8). Entonces, la actividad y el quehacer del filosofar tiene primacía respecto de los saberes sistemáticos que nacen de él (cf. también nº 27, p. 45).

Respecto de la filosofía implícita, el documento señala que, pese a los cambios de los tiempos y de los progresos del saber, “es posible reconocer [...] un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento” (nº 4, p. 8). Asimismo, la encíclica destaca, a propósito de tal núcleo, que existe un conjunto de conocimientos en que cabe reconocer

“una especie de patrimonio espiritual de la humanidad” (nº 4, p. 8). Así pues, el Papa habla con mucha cautela de un patrimonio de conocimientos que podría ser entendido como una filosofía implícita, gracias a la cual todo ser humano es consciente de conocer dicho núcleo de conocimiento, aunque –claro está– no de un modo reflexivo (o sistemático, según el tópico anterior), sino de modo indeterminado, genérico. Se trata, además, dice Juan Pablo II, de conocimientos que, en cierta forma, son compartidos por todos los hombres. Ahora bien, los ejemplos que consigna el documento aclaran el planteamiento. En efecto, allí se mencionan: el principio de no contradicción; el principio de finalidad; el principio de causalidad; la concepción de persona como sujeto libre e inteligente; la concepción de persona como alguien capaz de conocer a Dios, la verdad y el bien; y algunas normas morales fundamentales aceptadas comúnmente (nº 4, p. 8).

Por nuestra parte, cabe hacer notar que el ejemplo del principio de no contradicción es elocuente: no es necesario haber desarrollado un sistema de pensamiento ni aun una actividad filosófica explícita para hacer uso de él. Toda persona que se pone a pensar y que formula algo hace uso de tal principio, aunque la mayoría de las veces esto no sucede de manera reflexiva².

Según la encíclica, la conclusión relativa a tal filosofía implícita es que dichos conocimientos deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas (nº 4, p. 8). ¿Cuándo sucede esto? Cuando se da, dice Juan Pablo II, la *recta ratio*, que –desde la presente mirada– consiste en intuir y formular los principios universales del ser, de modo tal que de allí se saquen conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico (nº 4, p. 9). Se está, pues, ante un ejercicio de la razón filosófica que, primero, intuye los principios universales; y, segundo, deriva desde allí conclusiones coherentes. He ahí, en suma, la determinación introductoria de la filosofía según *Fides et Ratio*³.

3. Búsqueda del Absoluto

En lo que sigue, nos ocuparemos de los planteamientos expuestos en el capítulo tercero del documento. En los dos capítulos precedentes se ha puesto de relieve que la Revelación cristiana ofrece al ser humano la verdad última sobre la propia vida y sobre el destino de la historia (nº 12, p. 20). Así visto, la Revelación –consigna el Papa–

- 2 En lo tocante al principio de no contradicción, el pasaje clásico de su formulación y explicitación se encuentra en Aristóteles, *Metafísica*, IV, capítulo 3 (1005b15-25). El pasaje es el siguiente: “Es evidente que un principio de ese tipo es el más seguro de todos los principios. Digamos ahora cuál es: *es imposible que simultáneamente y según la misma relación el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto* (sin perjuicio de otras calificaciones que podríamos agregar para evitar dificultades lógicas). Este es el más seguro de todos los principios, pues corresponde a la exigencia anteriormente señalada” (trad. Hernán Zucchi, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1986, p. 198).
- 3 El documento habla también de “filosofía” en un sentido más amplio. En el capítulo III, que será analizado con detalle en el presente escrito, el papa Juan Pablo II sostiene que cada hombre es, en cierto modo, filósofo. Pues posee concepciones filosóficas propias –independientemente que sea o no filósofo de profesión (o sea, filósofo en un sentido más restringido)– con las cuales orienta su vida (nº 30, p. 48). El texto habla a tal propósito de convicciones o experiencias personales; tradiciones familiares o culturales; y también de itinerarios existenciales en que se confía en la autoridad de un maestro (nº 27, p. 45). Así pues, junto con la actividad filosófica, si se quiere, profesional, hay una búsqueda humana universal que también puede ser determinada como filosofía.

introduce en la historia humana una verdad última y universal (nº 14, p. 24). Asimismo, se destaca la concepción de sabiduría contenida en los libros sapienciales del Antiguo Testamento y en San Pablo. En efecto, la fe agudiza la mirada interior y –dice el texto– abre la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia (nº 16, p. 30).

Pues bien, el capítulo tercero ofrece una argumentación que allí mismo es determinada como “consideraciones generales” (nº 35, p. 54) y que, además, precede al examen de la relación entre la fe y la filosofía en el curso de la historia (capítulo cuarto), así como a la indicación de algunos principios que sirven de puntos de referencia para aprehender la correcta relación entre la verdad revelada y la verdad del orden natural (capítulo quinto).

Dicho capítulo tercero (nº 24-35) se divide en dos partes, cuyos títulos son: a) *Caminando en busca de la verdad* (nº 24-27); y b) *Diversas facetas de la verdad en el hombre* (nº 28-34). Veamos a continuación lo que se plantea en el primero de esos acápites. El texto consigna que en lo más profundo del corazón humano está el deseo y la nostalgia de Dios (nº 24, p. 41). En tal sentido, existe un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer. Este camino se inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito. A su vez, tal deseo íntimo se ha expresado, en diversos tiempos, por medio de la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y otras formas de la inteligencia creadora. También –afirma el documento– la filosofía ha asumido este movimiento (nº 24, p. 41).

Así pues, la encíclica cita el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean [por naturaleza] saber” (nº 25, p. 41). Y se afirma en este contexto que la verdad es el objeto de tal deseo. En efecto, el hombre sabe que sabe. Por eso, dice el documento, “se interesa por la verdad real de lo que se le presenta” (nº 25, p. 42). Esa búsqueda de la verdad se da tanto en el ámbito teórico como en el práctico (nº 25, p. 42-43). El Papa remite, a propósito de esto último, a una convicción expresada en *Veritatis Splendor*, a saber, que existe la grave obligación moral de buscar la verdad y seguirla una vez conocida (VS, nº 34; nº 25, p. 43).

El texto aborda asimismo la pregunta por el sentido. En efecto, se sostiene allí que la verdad se presenta inicialmente como un interrogante, concretamente expresado de la siguiente forma: ¿tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige la vida? (nº 26, p. 43). Pues, parece que la experiencia diaria del sufrimiento y de muchos otros hechos que a la razón le parecen inexplicables obligan a preguntar por el sentido. A ello obliga, ante todo, la experiencia de la muerte, porque “la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte” (nº 26, p. 44). Entonces, si de hecho sabemos que la muerte es, en cada caso, inevitable, cada uno de nosotros –según el documento– quiere conocer la verdad sobre su propio fin. Esta verdad atañe, de acuerdo con la argumentación propuesta por la encíclica, a la comprensión de la muerte o bien como término definitivo de la existencia de

cada persona; o bien como algo que sobrepasa dicho fin, de tal modo que quepa esperar una vida posterior (n° 26, p. 44). El documento remite en este pasaje a la muerte de Sócrates; sostiene que de ella ha recibido el pensamiento filosófico una orientación decisiva, que lo ha marcado por más de dos milenios (n° 26, p. 44)⁴.

Nosotros, por nuestra parte, podemos añadir, a modo de complemento de lo recién señalado, que el fin inevitable que constituye la muerte es vivenciado de maneras diferentes si se considera a esta como un término definitivo y total o bien como un tránsito a una vida posmortal. Por eso, el ser humano requiere conocer la verdad de la muerte.

Volvamos al texto. Allí se plantea que nadie puede sustraerse a estas preguntas (n° 27, p. 44). Asimismo, se destaca que de la respuesta a las mismas depende la convicción de si es posible o no alcanzar *una verdad universal y absoluta* (n° 27, p. 44. Subrayado nuestro). Pues, afirma Juan Pablo II, toda verdad se presenta como universal, en cuanto que lo que es verdad lo es para todos y siempre (n° 27, p. 44).

Por otra parte, el documento se refiere a la búsqueda de un absoluto, en particular, de un absoluto que sea capaz de dar sentido a toda la búsqueda del ser humano (n° 27, p. 44-45). Con la noción de absoluto, la encíclica se refiere a algo último y fundamento de todo lo demás que, en este contexto, es también determinado como un valor supremo más allá del cual no hay instancias posteriores (n° 27, p. 45). Además, la argumentación establece una clara diferencia entre dicho fundamento último y las meras hipótesis, que, aunque sean fascinantes, no satisfacen el anhelo de verdad absoluta. En efecto, se sostiene, en el documento, que llega el momento para todos los seres humanos en que, se quiera o no, resulta necesario enraizar la propia existencia en una verdad definitiva, la cual, a su turno, aporta una certeza no sometida a duda.

La tesis recién expuesta parece seguir teniendo como trasfondo la experiencia de la propia muerte. Pues, se quiera o no se quiera, llega el instante en que la persona se confronta con su propio fin y debe, por tanto, responderse a sí misma la pregunta qué sucede en la muerte.

Sin duda, estima Juan Pablo II, dichas inquietudes han ocupado a los filósofos de profesión. Pero ellas también toman forma –como hemos visto arriba– en expresiones más amplias que también pueden ser consideradas como “filosofía”. El segundo de los acápites del capítulo tercero se denomina, como ya hemos

4 En la *Apología de Sócrates*, redactada por Platón, hay dos pasajes centrales en que Sócrates expone su doctrina sobre la muerte. Primero, en el contexto de la explicación de su misión divina. Pues, allí plantea que tenerle miedo a la muerte no es otra cosa que creer saber lo que no se sabe; y, por tanto, creer ser sabio sin serlo (29a). “En efecto, nadie sabe si acaso la muerte no resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre. Y, en cambio, se la teme como si se supiera con certeza que es el peor de los males” (29a-b; Platón, *Apología de Sócrates*, traducción, análisis y notas de Alejandro Vigo, Editorial Universitaria, Santiago, 2003, p. 70-71). Segundo, en la alocución que Sócrates hace tras la imposición de la pena de muerte. Allí pone de relieve que se ha de tener una actitud esperanzada ante la muerte. Pues, una cosa es cierta estima Sócrates: “que para un hombre honesto no hay ningún mal, ni mientras vive ni una vez que ha muerto, y que los dioses no se desprecupan de lo que le pase” (41c-d; op. cit. p. 104). Por su parte, para un tratamiento de la dimensión moral relacionada con la actitud socrática ante la muerte, cf. Alfonso Gómez-Lobo, *La Ética de Sócrates*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1999, p. 55-56; p. 216. Asimismo, véase la exposición de Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, p. 73-77.

apuntado, “Diversas facetas de la verdad en el hombre” (nº 28-34). La argumentación allí propuesta pone énfasis en dos polos: por una parte, la búsqueda de la verdad; por otra, el conocimiento por creencia. En lo tocante a lo primero, el documento destaca que el ser humano puede ser definido como *aquel que busca la verdad* (nº 28, p. 46). En efecto, es cierto que hay límites y oscuridades que condicionan la verdad. Ello sucede, por ejemplo, cuando se la evita para no verse confrontado con sus exigencias⁵. Sin embargo, es siempre la verdad la que influencia la existencia del hombre. No se puede fundar la vida sino sobre la verdad. De lo contrario, la existencia queda, según el documento, continuamente amenazada por el miedo y la angustia (nº 28, p. 46).

Ahora bien, la misma búsqueda de la verdad ofrece una importante información sobre el objeto a que tiende dicho movimiento de la existencia humana. Pues, según el texto, la capacidad de buscar la verdad implica ya una primera respuesta (nº 29, p. 46). Se la comienza a buscar porque no se la considera absolutamente inalcanzable, antes bien, se tiene –de alguna manera– un atisbo de las correspondientes respuestas (nº 29, p. 47). Por eso, afirma Juan Pablo II que el hombre es inducido a dar un primer paso en la búsqueda de la verdad “[s]ólo en la perspectiva de poder alcanzar una respuesta” (nº 29, p. 46). He ahí, consigna el documento, el testimonio de la investigación científica. Así pues: “La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia” (nº 29, p. 47). Lo cual es particularmente válido en el ámbito de las cuestiones últimas o preguntas esenciales (nº 29, p. 47).

Por otra parte, un último aspecto de la determinación de la búsqueda de la verdad se relaciona con un tópico que es abordado por la encíclica en el capítulo VII: el papel determinante de la tradición (nº 85, p. 130-131). Aunque el concepto no aparece explícitamente en el presente marco, el desarrollo de la argumentación apunta a las *respuestas precedentes* en relación con las cuestiones últimas. En efecto, decíamos que, según el documento, el ser humano tiene, en su interior, al menos un atisbo de las correspondientes respuestas a las preguntas esenciales. Se trata, según el texto, de respuestas “de cuya verdad se está convencido, incluso porque se experimenta que, en sustancia, no se diferencian de las respuestas a las que han llegado otros muchos” (nº 29, p. 47). Ello quiere decir, estimamos nosotros, que el atisbo de respuesta que anida, desde un comienzo, en la búsqueda de la verdad, identifica un tipo de respuesta que, en lo fundamental, no se diferencia de las respuestas a que han llegado otras muchas personas (en el presente y, especialmente, en el pasado). Recuérdese, a tal respecto, la noción de filosofía implícita como un núcleo de conocimientos cuya presencia es constante

5 En tal sentido, San Agustín se pregunta, en *Confesiones*, por qué la verdad genera odio (cf. X, 23; 34). La respuesta que ofrece el santo de Hipona es que, puesto que el ser humano ama grandísimamente la verdad y, por otra parte, no le gusta ser engañado, aborrece la verdad cuando esta lo reprende. “[E]l amor de la verdad es tan grande, que todos aquellos que aman otra cosa quisieran que eso que aman fuera la verdad. Y como no les gusta que les engañen, tampoco les gusta convencerse de que se engañan. Por eso, odian la verdad, a causa de aquello que aman en lugar de la verdad. La aman cuando brilla, la aborrecen cuando reprende” (trad. José Cosgaya, BAC, Madrid, 2001, p. 341-342). Sin duda, el fino análisis de este tópico corresponde también a una de las herencias de que se nutre *Fides et Ratio*.

en la historia (nº 4, p. 8). Cabe pensar, entonces, en tal convicción como en un criterio de verdad (aunque el documento no usa este concepto): los atisbos de respuestas a las cuestiones fundamentales se identifican, en el fondo, con las grandes respuestas a dichos interrogantes dados en el pasado. Este es, decíamos, el primer polo de la argumentación.

En lo que atañe al segundo, el conocimiento por creencia, el papa Juan Pablo II propone lo siguiente: El ser humano no vive solo, sino que, desde el nacimiento, está inmerso en varias tradiciones (nº 31, p. 48). De estas tradiciones recibe, ante todo, “muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree” (nº 31, p. 48). Es cierto, admite el documento, que tales verdades pueden ser puestas en cuestión, revisadas e incluso “recuperadas” sobre la base de la experiencia o de un razonamiento. Con todo, ello no modifica el hecho que “las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal” (nº 31, p. 49). El texto ofrece, como ejemplos, los resultados de las ciencias, el flujo diario de informaciones y, en especial, la sabiduría y la religiosidad que la humanidad ha atesorado. En tal sentido, afirma la encíclica, cabe definir al ser humano como *aquel que vive de creencias* (nº 31, p. 49), lo cual, sin duda, complementa la determinación precedente del hombre como aquel que busca la verdad. Ambos polos, en efecto, constituyen a la persona humana.

Ahora bien, el conocimiento por creencia no ha de ser entendido solo como una forma imperfecta de saber, sino que pone de relieve que el ser humano, cuando cree, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. Es más, con frecuencia sucede –afirma el documento– que, desde el punto de vista humano, la creencia es más rica que la simple evidencia. ¿Por qué? Porque incluye una relación interpersonal; y porque pone en juego también “la capacidad más radical de confiar en otras personas” (nº 32, p. 49). Asimismo, el pasaje que estamos analizando consigna que el conocimiento por creencia está en relación con la verdad. En efecto, “el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta” (nº 32, p. 50).

Pues bien, la síntesis entre búsqueda de la verdad y creencia está expresada, en el documento, en el nº 33. A tal respecto, cabe agregar que en la nota 28 el papa Juan Pablo II afirma que lo aquí expuesto constituye un argumento que él sigue desde hace mucho tiempo, y que ha expuesto en diversas ocasiones (p. 51). Así, remite a la enseñanza dada en la Audiencia General del 19 de octubre de 1983. Esta nota es, por tanto, de sumo interés, pues pone de relieve que la tesis que está siendo desarrollada en los nº 28-33 –y que nosotros, por nuestra parte, estamos intentando reconstruir– no es un argumento ad hoc en el marco de la presente encíclica, sino un planteamiento filosófico meditado por largos años y que se encuentra documentado de diversas formas.

Veamos, entonces, lo que se afirma en el nº 33. El texto lleva a su culmen las conquistas de las exposiciones precedentes, que, de modo esquemático, corresponden a las siguientes: 1) El ser humano, por su naturaleza, busca la verdad;

2) dicha búsqueda tiende hacia una verdad ulterior (o verdad definitiva, se dijo arriba) que explique el sentido de la vida; 3) esta búsqueda, por ende, no puede encontrar solución si no es en el absoluto; 4) el hombre es capaz de encontrar la verdad definitiva gracias al pensamiento; 5) pero esta verdad se alcanza, ante todo, mediante el abandono confiado a otras personas; y 6) la capacidad y opción de confiarse a otras personas constituye uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos (nº 33, p. 51-52).

Así pues, el pasaje que estamos analizando afirma que la razón, en su búsqueda, necesita ser sostenida por un diálogo confiado y una amistad sincera (p. 52). Por eso, dice el Papa, los filósofos antiguos consideraban la *amistad* como uno de los contextos más adecuados para hacer filosofía (nº 33, p. 52). A su turno, nosotros podemos añadir que, así vistas las cosas, la búsqueda autónoma de la evidencia de la verdad y la confianza en la verdad de los conocimientos adquiridos por otras personas no son aspectos independientes uno del otro, ni menos aun, dimensiones antagónicas. Se trata, más bien, de polos complementarios y que recíprocamente se nutren.

Pues bien, el resultado de todo el desarrollo del planteamiento es que el ser humano se encuentra en un camino de búsqueda: por una parte, de la verdad; por otra, de personas o de una persona de quien fiarse, en quien creer (nº 33, p. 52). Y, entonces, la fe cristiana ofrece la posibilidad de alcanzar la meta de esta doble búsqueda. Permítasenos citar *in extenso*:

En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia (nº 33, p. 52-53).

En definitiva, la fe cristiana presenta el misterio de Jesucristo como la meta a que camina el ser humano en cuanto aquel que busca la verdad –Cristo es, en efecto, la Verdad–; y como la persona divina y humana de quien, de alguna manera, siempre se ha tenido nostalgia en tanto que el hombre es aquel que vive de creencias.

4. Gérmes preciosos de pensamiento

Ahora bien, a propósito de lo que puede ser definido como una somera historia de la filosofía, que es presentada en el capítulo cuarto de la encíclica, debe consignarse que allí se hace referencia a la filosofía moderna y actual. En esta fase, que comienza en el Renacimiento y alcanza, en mayor o menor grado, hasta la época de hoy, se constata, según el documento, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica (nº 48, p. 74), lo que, además, la encíclica califica de drama (nº 45, p. 70). Pues, se produce un “ofuscamiento de la auténtica dignidad

de la razón" (nº 47, p. 74), que en el contexto de tal separación deviene *una razón débil* (nº 48, p. 75); y esto, consigna el documento, trae también consigo un empobrecimiento de la fe, que corre el peligro de verse reducida a mito o superstición (nº 48, p. 75).

Sin embargo, aun en este período moderno y actual, cabe identificar, en la actividad filosófica, "gérmenes preciosos de pensamiento" (nº 48, p. 75). El Papa hace aquí un sincero esfuerzo –estimamos nosotros– por hallar semillas de verdad, incluso, en aquellas propuestas filosóficas que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón. El documento señala, a tal respecto, que esos gérmenes (o semillas), si se los profundiza con rectitud, pueden contribuir a descubrir el camino de la verdad (nº 48, p. 75). Lo interesante en este planteamiento es que el documento propone una serie de ejemplos de puntos de arranque filosóficos que pueden servir para dicha búsqueda. Se trata, en efecto, de los siguientes, que a continuación enumero: 1) los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia; 2) lo imaginario y lo inconsciente; 3) la personalidad; 4) la intersubjetividad; 5) la libertad; 6) los valores; 7) el tiempo y la historia; y 8) la muerte (nº 48, p. 75). Es cierto que la encíclica no menciona aquí ningún nombre de filósofo que haya desarrollado esas temáticas. Con todo, cabe darles contenido a las temáticas con autores como Husserl; Scheler; Levinas; Heidegger; Ricoeur; Eliade; Buber⁶. Por otra parte, esta breve enumeración debe ser completada con los nombres que el documento, más adelante, menciona entre autores más recientes en que se produce una fecunda relación entre filosofía y Palabra de Dios: entre otros, Newman; Maritain; Gilson; Edith Stein; Soloviev; Florenskij (nº 74, p. 112). Así pues, los gérmenes preciosos de pensamiento, que cabe encontrar en un ambiente marcado por el debilitamiento de la relación entre fe cristiana y filosofía, ofrecen la posibilidad de generar razonamientos y propuestas que concreten el anhelo humano de búsqueda de la verdad y de entrega confiada a otra u otras personas.

5. Esbozo de un planteamiento propio

Por nuestra parte, queremos proponer un camino en esa dirección. Un punto de partida, en buena medida aceptado por el pensamiento moderno, es la propia vivencia o experiencia de la realidad. Desde el punto de vista metódico, se han de considerar las cosas tal como *se le aparecen a alguien*. Sin duda, ello configura un tipo de certeza que no pende de la contingencia de los entes. Ahora bien, una de las vivencias humanas ineludibles es la de la muerte, como lo hemos visto arriba. Ante todo, cada uno de nosotros tiene, en mayor o menor grado, experiencia de la muerte de otras personas. Asimismo, sabe que la propia vida es finita y que, por tanto, también se tiene que morir. En tal sentido, es correcta la tesis de Heidegger según la

6 En el libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, editado por Vittorio Messori en 1994, traducción española en Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1994, Juan Pablo II menciona, en términos positivos, a una serie de filósofos: Ricoeur (p. 54); Eliade (p. 56); Whitehead (p. 197); Scheler y la ética de los valores (p. 200); menciona asimismo el personalismo contemporáneo y la filosofía del diálogo, entre cuyos representantes más destacados menciona a Levinas (p. 206; también p. 55); Buber (p. 206; también p. 55) y Rosenzweig (p. 206). Como se puede apreciar, los gérmenes preciosos de pensamiento adquieren, mediante estas referencias, un perfil más concreto.

cual el individuo humano está constitutivamente definido por un *estar vuelto hacia su propio fin*⁷. La muerte no es, entonces, solo el momento final de la existencia humana en este mundo, sino que si se quiere tiñe toda realidad humana con el rasgo de lo caduco y vulnerable. Ello es así, pese a los grandísimos avances, especialmente en los últimos 100 años, relativos a las expectativas de vida⁸. Aunque, en general, la vida se prolonga por más años y con menores amenazas a la salud, la fragilidad de la existencia humana es vivenciada siempre desde tempranas fases de la vida.

Un sugerente aporte, en tal dirección, es ofrecido por un documento de la Conferencia Episcopal Italiana titulado *Carta a los que buscan a Dios* (2009)⁹. Allí se apunta que la experiencia de la fragilidad, la enfermedad y la muerte puede enseñarnos cosas fundamentales (p. 12). El texto menciona tres, a saber: 1) *no somos eternos*, sino peregrinos de paso; 2) *no somos omnipotentes*, pese a los progresos en ciencia y técnica; y 3) *los bienes más importantes son la vida y el amor* (p. 12).

Por otra parte, es cierto también que el ser humano de nuestros tiempos busca, en algunos casos, formas extremas de evadir la muerte y la finitud. Es el caso, por ejemplo, de la así llamada criopreservación¹⁰. También hay que considerar, en los tiempos actuales, la discusión pública en diversos países sobre eutanasia y muerte asistida¹¹, que –estimamos nosotros– han de interpretarse como intentos por eludir la confrontación inevitable con el propio fin.

Por otro lado, desde una mirada humanista ha de considerarse, ante todo, el movimiento Hospice (hospice movement), iniciado en los años 60 del siglo pasado por Cicely Saunders en Inglaterra. Asociado a ello, pero sin ser exactamente lo mismo, surgen en el siglo XX los cuidados y la medicina paliativos. En ambos casos, se trata de un esfuerzo por integrar la muerte en el conjunto de la existencia humana, propia y de los demás¹².

7 El concepto alemán corresponde a “*Sein zum Ende*” (Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, p. 245) y ha sido traducido por Jorge Eduardo Rivera como “*estar vuelto hacia el fin*” (Heidegger, *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 266). Para un detallado análisis del planteamiento del autor alemán véase la excelente exposición de Alejandro Vigo “El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte»”, en: Ramón Rodríguez (coordinador), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, tecnos, Madrid, 2015, pp. 219-268.

8 A modo de botón de muestra, cabe mencionar los siguientes datos. Según el Instituto Nacional de Estadísticas (Chile) en el documento titulado *Evolución de la Mortalidad en Chile según causas de muerte y edad: 1990-2007*, Santiago, 2010, en el país la esperanza de vida al nacer se estimaba, en 1900, en 23,5 años para los varones y 23,6 para las mujeres. Por su parte, en 2007, el indicador era de 74,5 años para los varones; y 80,7 años para las mujeres (cf. op. cit. p. 7; 14). Sin duda, puesto que se trata de tendencias asociadas al combate de la desnutrición infantil y de las enfermedades infecto-contagiosas, este dato es equiparable a lo que ha sucedido en muchos otros países.

9 Conferencia Episcopal Italiana. Comisión Episcopal para la Doctrina e la Fe, el Anuncio y la Catequesis, *Carta a los que buscan a Dios*, trad. al español María Larralde, San Pablo, Buenos Aires, 2010.

10 Solo por mencionar datos como botones de muestra, existe, entre otros, la discutida fundación Alcor (Life Extension Foundation [www.alcor.org]), se se ocupa de realizar ese dudoso procedimiento de congelación con vistas a una ulterior reanimación. Por otra parte, en el ámbito de la cultura de masas, esa idea encuentra eco, por ejemplo, en el filme *Demolition Man* (1993), del director Marco Brambilla, en que la criopreservación (que en el relato fílmico funciona, pues el protagonista vuelve a vivir) es presentada como un castigo, como una forma de prisión. Se trata, a fin de cuentas, de perspectivas ilusorias que intentan eludir la esencial finitud de la existencia humana.

11 *Evangelium vitae*, n° 64-67.

12 Para una consideración del movimiento Hospice, cf. Kirschner, Janbernd, *Die Hospizbewegung in Deutschland am Beispiel Recklinghausen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1996, p. 31-57. Por su parte, una exposición sobre la medicina paliativa se encuentra en: Borasio, Gian Domenico, *Über das Sterben*, dtv, München, 2015.

Sin duda, se trata de tendencias que ya se hacían presente en los años 90 del siglo pasado y que, a todas luces, *Fides et Ratio* tiene como trasfondo. 20 años después el panorama recién esbozado no ha cambiado de raíz, antes bien, algunas de estas tendencias se han acrecentado. En tal sentido, la carta *Placuit Deo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (22 de febrero de 2018)¹³ habla de dos tendencias que reflejan dos desviaciones presentes en el mundo contemporáneo en el marco de las recientes transformaciones culturales, a saber, por una parte, una especie de neo-pelagianismo, que consiste en un individualismo centrado en el sujeto autónomo, cuya realización se estima que depende únicamente de su propia fuerza; por otra parte, un cierto neo-gnosticismo, que plantea la visión de una salvación meramente interior y que, por tanto, implica un encierro en el subjetivismo (PD, n° 3)¹⁴.

Dicha temática ha sido recientemente profundizada por el papa Francisco en el capítulo segundo de la exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate* (19 de marzo de 2018)¹⁵. Afirma el Papa que gnosticismo y pelagianismo constituyen dos falsificaciones de la santidad que, hoy en día, se presentan también como propuestas engañosas. El documento pone de relieve aspectos del mundo actual, tales como: subjetivismo; superficialidad vanidosa; lógica fría y dura que busca dominarlo todo; sentimiento de superioridad; omnipotencia de la voluntad humana; falta de reconocimiento sincero de los propios límites; entre otras cosas.

Volvamos a la experiencia de la muerte. Sea como fuere que el ser humano se sienta hoy onnipotente, cada uno de nosotros se sabe peregrino en este mundo y

A propósito de ambas tendencias, que, bien vistas, son enteramente complementarias, Borasio expone la diferencia entre las autocomprensiones del movimiento Hospice y la medicina paliativa: aquel se ve a sí mismo caracterizado por un trabajo de voluntariado, y apunta a una mayor cercanía con el paciente y su familia; este, a su vez, se define a sí mismo por el aspecto profesional, basado en el conocimiento científico. A su turno, el autor plantea que hay un concepto superior que agrupa a uno y otro, a saber, lo que en inglés se denomina *Palliative Care* (op. cit. p. 178-180). Por su parte, en este marco es interesante la visión que propone Alison Killing sobre los lugares en que acontece, en los tiempos actuales, la agonía y la muerte. Cf. TEDGlobal, “Existe una mejor forma de morir y la arquitectura puede ayudar”, octubre 2014, en: www.ted.com/talks/alison_killing_there_s_a_better_way_to_die_and_architecture_can_help?language=e#t-4148 [consulta: 10 de enero de 2018].

13 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Placuit Deo. A los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*, Librería Editrice Vaticana, 2018.

14 En lo que atañe a la búsqueda humana de la salvación, *Placuit Deo* señala que el hombre se percibe a sí mismo como un enigma. Por eso, cada persona busca la felicidad. Esta aspiración universal no siempre se declara expresamente, sino que, antes bien, es más secreta y oculta de lo que parece, pero sale a luz en situaciones particulares: esperanza de salud física; ansiedad por mayor bienestar económico; necesidad de paz interior y de convivencia serena con el prójimo (cf. n° 5). Por otra parte, la cuestión de la salvación se presenta como compromiso por un bien mayor; superación del dolor; lucha por defenderse del mal, como la ignorancia, el error, la fragilidad, la enfermedad y la muerte (n° 5). Ahora bien, a propósito de las reflexiones sobre la relevancia de la razón para una adecuada comprensión de la fe, cabe mencionar, entre otros, dos hitos: primero, el aporte del cardenal Joseph Ratzinger al diálogo con Jürgen Habermas que apareció en 2005 con el título de *Dialektik der Säkularisierung* (Herder, Freiburg-Basel-Wien); cuya traducción al español lleva el título de *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008. Segundo, la convicción expresada por el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'* (2015) según la cual “los paradigmas de pensamiento realmente influyen en los comportamientos” (n° 215); uno de estos paradigmas es –según el Papa– el relativismo, que consiste en el hecho que “el ser humano se coloca a sí mismo en el centro” (n° 122). Sin duda, el esfuerzo de comprensión de las grandes tendencias del mundo moderno es una tarea central del pensamiento católico actual.

15 Francisco, *Gaudete et Exsultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*, Editorial Verbo Divino, Navarra; Librería Editrice Vaticana, Roma, 2018, n° 35-62.

sabe que, con el advenimiento de la muerte, el cuerpo mortal volverá a la tierra y se confundirá con ella. Pero no sabe qué sucede con el propio espíritu. No tiene vivencia alguna de lo que pudiere acontecer más allá de esa oscura puerta que es el morir. ¿Qué pasa entonces si, finalmente, hay una vida *post mortem*? Cabe postular una actitud esperanzada que, aceptando la fragilidad de la existencia humana –y del conjunto de la realidad visible–, esté *abierta* a un poder sin límites; poder que rescate todo lo que hay de valioso en cada una de las vidas concretas de las personas. Así pues, cabe postular, en esta misma línea, un Amor absoluto que traspase toda barrera, incluyendo la fragilidad y la muerte, al punto que le quiera donar a cada persona una vida en plenitud allende la muerte.

Entonces, si este postulado resulta, en los tiempos de hoy, plausible, la razón humana debe acometer la tarea de formularlo en un sentido tal que resulte comprensible para el hombre actual. A su vez, si dicha tarea de la razón es realizable –y yo creo que lo es– la encíclica *Fides et Ratio*, en el marco de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, sigue siendo una importante fuente de inspiración, de motivación y aliento.

Fe y razón en san Agustín

Esteban Miranda Hernández
Universidad Católica Lumen Gentium

Al profundizar la relación “fe-razón” dentro del pensamiento de la Iglesia, se puede hacer desde diversas ópticas y, por ello, en esta breve intervención se desea realizar un acercamiento a este binomio a partir de la óptica de san Agustín. Él mismo, dentro de su pensamiento, va realizando esta unión imprescindible entre fe y razón a lo largo de su pensamiento y como clave hermenéutica de su saber teológico.

Si bien, hoy en día se hace una especie de confrontación entre fe y razón, como si fueran de dos mundos distintos, para los tiempos patrísticos era algo natural, la filosofía se tomaba de la mano de la teología y era imposible hacer ver una especie de confrontación entre ellas, como si la fe careciera de razón, o la teología prescindiera de la filosofía, las dos iban profundamente unidas.

1. El don de la fe y su recepción

En los diversos escritos de san Agustín, se puede apreciar el papel de la razón unida fuertemente a la fe. Incluso, hacia el final de su vida, el santo de Hipona hace referencia a esta profunda unión entre las dos:

¿Quién no ve que primero es pensar que creer? Nadie, en efecto, cree si antes no piensa que se debe creer. Y aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y ésta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado. Y eso aunque el mismo acto de fe no sea otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad. Porque no todo

el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando¹.

Se aprecia cómo San Agustín manifiesta que tanto la fe como la razón van de la mano, pues la fe no debe ser entendida como un mero fideísmo, una mera credulidad incapaz de ser comprendida; al contrario, la fe debe de ser entendida, si la fe no fuese pensada sería absurda.

Esta afirmación sobre el binomio fe-razón es colocada en la obra *De praedestinatione sanctorum*, en un contexto donde Agustín intenta explicar a los teólogos del norte de Galia su doctrina sobre la predestinación, y para ello comienza hablando acerca de la fe, la cual es un don de Dios y no puede partir de un mero esfuerzo humano, pues la fe viene de Dios como se la dio a san Pablo, quien fuera un perseguidor de la Iglesia, apartado totalmente de la fe y repentinamente «fue convertido a esta misma fe por una gracia poderosísima [...] para que el mismo perseguidor hiciera manifiesta su persecución por la defensa de aquella fe que antes él mismo perseguía. Porque, ciertamente, le fue dado por Cristo»².

De tal modo que la fe es un don gratuito sin consideración alguna del mérito. Sin embargo, la fe que se da como don no implica que no deba de ser pensada, es ahí donde el hombre actúa, pues, como todo don, debe ser recibido libremente por el hombre, y al ser recibido el don de la fe es necesario que sea comprendida. Es un don que debe de ser entendido, de lo contrario sería absurdo tener ese don, puesto que no se entendería por qué Dios lo da.

Esta aseveración sobre la importancia de una fe iluminada con la razón ya la había aclarado de manera breve previamente a la controversia pelagiana hacia el 410 en la Ep. 120, cuando hace ver que el misterio Trinitario y, por ende, el misterio de Dios necesita de la razón para mostrar que lo que se accede por la fe necesita ser entendido desde la razón:

No es que vayas a rechazar la fe, sino que vas a contemplar también con la luz de la razón lo que ya con la firmeza de la fe admitías.

Dios está muy lejos de odiar en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. Él nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aun creer si no tuviésemos almas racionales. Pertenece al fuero de la razón el que preceda la fe a la razón en ciertos temas propios de la doctrina salvadora, cuya razón todavía no somos capaces de percibir. Lo seremos más tarde. La fe purifica el corazón para que capte y soporte la luz de la gran razón. Así dijo razonablemente el profeta: *Si no creen, no entenderán* (Is 7,9). Aquí se distinguen, sin duda alguna, dos cosas. Se da el consejo de creer primero, para que después podamos entender lo que creemos. Por lo tanto, es conforme a la razón el mandato de que la fe preceda a la razón. Ya ves que, si este

1 *Praed. Sanct.* 2,5 (FR 79).

2 *Praed. Sanct.* 2,4.

precepto no es racional, ha de ser irracional, y Dios te libre de pensar tal cosa. Luego si es razonable que la fe preceda a cierta gran razón que aún no puede ser comprendida, sin duda alguna antecede a la fe esa otra razón, sea la que sea, que nos persuade de que la fe ha de preceder a la razón³.

Se puede entender claramente la relación profunda que debe de existir entre fe y razón. Mostrando la necesidad de una junto con la otra. Esta relación que san Agustín plasma aquí es explicitada de diversas maneras a lo largo de todo su pensamiento y debe comprenderse adecuadamente puesto que es la clave de interpretación de su pensamiento a lo largo de sus escritos, tratando de hacer ver que no se puede separar una de la otra, tal y como ya lo expresaba Juan Pablo II en su carta apostólica *Augustinum Hipponensem* (en el XVI centenario de la conversión de san Agustín):

Ante todo las relativas al problema que más lo atormentó en su juventud y al que volvió una y otra vez con toda la fuerza de su ingenio y toda la pasión de su alma, el problema de las relaciones entre la razón y la fe: un problema eterno, de hoy no menos que de ayer, de cuya solución depende la orientación del pensamiento humano. Pero también problema difícil, ya que se trata de pasar indemnes entre un extremo y el otro, entre el fideísmo que desprecia la razón, y el racionalismo que excluye la fe. El esfuerzo intelectual y pastoral de Agustín fue el de demostrar, sin sombra de duda, que «las dos fuerzas que nos permiten conocer» (c. *Acad.*, 3,20,43) deben colaborar conjuntamente.

2. El valor de la *Ratio* en la antropología agustiniana

Desde esta dinámica, en donde se habla que la fe es recibida con la razón, y que mutuamente se compenetran, puesto que sería absurda una fe que no es entendida, se puede apreciar una parte de la antropología de Agustín, puesto que para él, la razón es un elemento especial dentro de la vida del hombre, la capacidad de raciocinio es precisamente lo que le distingue de las demás creaturas, como lo aclaraba en el diálogo de *Contra Academicos*:

¿Quién dudó jamás, le repuse yo, que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción, para que no me pidas nuevas definiciones, puede llamarse mente o razón. Si no te place esta opinión, mira tú a ver cómo defines la vida feliz o la porción más excelente del hombre⁴.

La mente o razón es la mejor porción del alma, pues, por medio de la razón, el hombre es capaz de conocerse a sí mismo, así como acceder a Dios. Para el santo de Hipona, esta *mens* o *ratio* «no es un mero aspecto de su ser o de

3 Ep. 120, 2-3.

4 C. *Acad.* 1,2,5.

su relación con el universo. La mente inmortal define al hombre, y es [...] una infinitud terriblemente fascinante en la que él está inmerso [...] el conocer llena al ser humano; supremamente le hace feliz, buscamos la unión con el Bien divino en la contemplación»⁵.

De tal manera que la mente se conoce siempre a sí misma, puesto que en ese conocimiento nos movemos, y en esa búsqueda del conocimiento, cuando se llega al verdadero conocimiento de sí mismo, se llega a Dios. La *Mente* es un *médium* entre Dios y el hombre. Sin embargo, el conocimiento total de Dios no se puede realizar en esta vida, sino que se realizará en la vida ultraterrena y, por ello, hay que conformarse mientras tanto con la fe, como lo indica en *De Vera religione*

Seguros de los bienes de la otra vida, se alimentan con la fe, esperanza y caridad de la perfección última. También, después de esta vida, el conocimiento alcanzará su perfección, porque ahora sabemos en parte, mas, cuando viniere lo perfecto, desaparecerá lo parcial; y habrá completa paz, pues ahora una ley, contraria en nuestros miembros, se resiste a la ley de nuestra mente; pero nos libertará de este cuerpo de muerte la gracia de Dios por Jesucristo, nuestro Señor⁶.

Por ello, en miras a encontrar plenitud en Dios, implica necesariamente la vida de fe, y juntamente con ello es necesaria la *Ratio* para lograr la adecuada preparación del camino de la fe.

Se puede apreciar cómo, en el pensamiento agustiniano, se van hermanando las fuerzas de la fe y la razón en la búsqueda sincera de la verdad por parte de la mente humana. Esta integración de estos dos aspectos son una constante que se va reflejando en su obra marcándolo con el denominado círculo hermenéutico: «*crede ut intelligas; intellige ut credas*»⁷. Con ello busca el cumplimiento del alcance de la fe por la luz de su capacidad natural intelectual y, al mismo tiempo, el mayor alcance de esta potencialidad por la apertura y de la mano de la fe.

3. *Scientia* y *sapientia*

Esta *Ratio*, que acompaña el conocimiento de Dios, tiene dos elementos esenciales que posteriormente influirán en el pensamiento de santo Tomás de Aquino denominándoles *ratio superior* y *ratio inferior*⁸. Al respecto de esta diferencia y de la capacidad para conocer la realidad, dice el Agustín de Hipona:

5 W. J. HANKEY, *Mente*, En: A. D. FITZLERLAD, *Diccionario de san Agustín*, Monte Carmelo, 2006, 886.

6 *De v. rel.*, 53, 103.

7 Esta idea se ve reflejada en el *Serm.* 43,7: «Tengo que entender para creer». Pues ciertamente lo que ahora mismo estoy hablando lo hablo para que crean los que aún no creen. Y, sin embargo, si no entienden lo que hablo, no pueden creer. Por lo tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: “Tengo que entender para creer”; también lo es lo que digo yo con el profeta: “Más bien, cree para entender”. Ambos decimos verdad: pongámonos de acuerdo. En consecuencia, entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de entender lo uno y lo otro sin problema alguno. Entiende mi palabra para creer; cree la palabra de Dios para entenderla».

8 Sobre esta relación entre el pensamiento de Agustín y de Tomás cfr. P. MOYA CAÑAS-M. SVENSSON, *Ratio Superior, Ratio Inferior y el agustinismo de Tomás de Aquino*, en: «Anuario de Estudios Medievales» 43/2 (2013) 777-798.

Los que disputan acerca de la sabiduría la definen diciendo: Sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas. Por esta razón, yo no silencié en el libro precedente que se podía llamar sabiduría o ciencia el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Pero al tenor de la distinción del Apóstol, donde dice que a uno le ha sido dada palabra de sabiduría y a otro la palabra de ciencia (1 Cor 12,8b), es menester dividir dicha definición, llamando en sentido propio sabiduría a la ciencia de las cosas divinas y dando el nombre de ciencia al conocimiento de las humanas. Sobre esta ciencia en el libro XIII, atribuyendo a la ciencia no todo cuanto el hombre puede saber acerca de las cosas humanas, donde hay mucho de vanidad superflua y curiosidad malsana, sino todo aquello que engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera; ciencia en la que muchos fieles no están impuestos, aunque rebosen plenitud de fe⁹.

Agustín parece advertir la necesidad de dos funciones en la razón: una dirigida a las realidades de orden corporal y temporal, adhiriéndose a las verdades inmutables y dejándose guiar por la contemplación y otra propiamente contemplativa de las realidades eternas e invisibles.

San Agustín define la ciencia aquello que tiene como objeto específico aquello que sucede en el tiempo, pero no se refiere simplemente a las diversas actividades del hombre sino que la ciencia debe servir como un escalón a la sabiduría, de modo que debe de engendrar, alimentar y fortalecer la fe saludable, que lleva al hombre a la verdadera felicidad, de tal manera que: «Una cosa es saber solamente lo que el hombre ha de creer para alcanzar la vida feliz, que sólo la eterna lo es, y otra saber cómo esto que el Apóstol parece llamar propiamente ciencia es útil a los píos y se ha de defender contra los impíos»¹⁰. La ciencia debe servir no sólo para saber lo necesario sino ser capaz de encontrar sentido a su vida en la fe hasta el punto de defenderla.

4. Fe y autoridad

La fe para san Agustín es más que una mera credulidad, pues la credulidad es un defecto que consiste en creer con excesiva facilidad cosas que no se conocen: «Dime, en primer lugar, por qué crees tú que no se debe creer. Porque la credulidad -me dices, y de ahí deriva el nombre de crédulos-paréceme un defecto; de lo contrario, no lo reprocharíamos como una afrenta»¹¹.

La fe tampoco ha de verse como una especie de opinión, puesto que la opinión es la secuela lógica de la imperfección, pues sólo se limita a decir lo que cree saber, realizando actos temerarios que le impiden llegar a la verdad¹².

La fe, el acto de creer implica que uno es consciente de no poseer la verdadera ciencia de aquello que cree, y cree por la autoridad de otro: “Lo que entendemos, se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que conjeturamos, al

9 *De Trin.* 14,1,3.

10 *De Trin.* 14,1,3.

11 *De ut. cred.* 9,22.

12 *Cfr. De ut. cred.* 11,25.

error. Mas todos los que entienden, creen también, y creen los que conjeturan; pero no todo el que cree, entiende, y ninguno de los que opina entiende”¹³.

Es necesario captar la diferencia entre entender, creer y opinar, y para creer efectivamente se necesita la autoridad de alguien que me capacite para poder realmente creer.

La fe necesita forzosamente apoyarse en un testimonio digno, por ello, es necesaria para poder llegar a la ciencia, es decir, el conocimiento alcanzado por la razón. Esta disciplina católica exige, por ende, el método de la autoridad que debe servir para fortalecer los motivos de la credibilidad, sin lo cual no tendría crédito alguno la autoridad del testigo: que, en este caso, sería Cristo y su Iglesia, habiendo conquistado la autoridad divina por medio de los milagros, ofreciendo con ello un camino racional a la fe¹⁴.

Para describir la naturaleza de la fe y su fuerza unitiva de incorporación al cuerpo de Cristo, se tiene¹⁵:

- *Credere alicui*. Expresa la persona cuyo testimonio se acepta como fidedigno por estar revestido de las notas de credibilidad que garantizan su veracidad. Y, por ello, creemos en sus dogmas por la autoridad de Dios que revela. Creer en Dios revelador.
- *Credere aliquem*. Denota la persona y cosas que son objeto de fe. Creemos en Dios, en la Trinidad, en la encarnación.
- *Credere in aliquem*. Creer en alguien implica que se le ama. No basta con la sumisión intelectual y volitiva (*Credere alicui*); ni aceptar como verdadero el depósito de la revelación (*Credere aliquem*). Se trata de entregarse confiada y amorosamente al Dios que revela.

5. *Crede ut intelligas*

Una vez que el mensaje religioso es entendido en un modo lingüístico, esta fe es necesaria que se entienda, con el fin de ser comprendida. En un primer momento se deberá comprender los elementos del símbolo de fe, en un nivel de comprensión de aquel que acoge la fe sin profundización por medio de la autoridad de la Iglesia. Para lograr esta comprensión del Símbolo de fe y, al mismo tiempo, la defensa de la fe auténtica delante de los movimientos heréticos, es necesaria una auténtica exégesis de las Sagradas Escrituras, un tema que es fundamental en el pensamiento de Agustín, pero que, debido al tiempo y a la temática tratada en este momento, no es posible explicitar.

La interpretación del Símbolo de la fe es fundamental como lo explicita en *De fide et simbolo*:

13 *De ut. cred.* 11,25.

14 «Al traernos la medicina que sanara la corrupción de nuestras costumbres, con milagros se ganó la autoridad, con la autoridad mereció la fe, con la fe congregó las muchedumbres, con las muchedumbres ganó la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión, que no han logrado destruir, ni siquiera parcialmente, las novedades, tan ineficaces como maliciosas, de los herejes ni los ataques violentos de los errores que de antiguo padecen los pueblos.» *De ut. cred.* 14,32.

15 Sobre esto cfr. F. MORIONES, *Teología de san Agustín*, BAC, Madrid, 2011, 24-25.

Nos es muy conveniente recordar tanto la justificación como la salvación, porque, aun cuando estamos destinados a reinar en la justicia eterna, no podremos preservarnos de la malicia del tiempo presente si no nos esforzamos por nuestra parte en la salvación del prójimo, profesando también con la boca la fe que llevamos en el corazón. Y debemos también mantener una piadosa y prudente vigilancia que impida que la fe pueda ser alterada en ningún punto por las fraudulentas sutilezas de los herejes.

La fe católica es dada a conocer a los fieles por medio del Símbolo, para que se aprenda de memoria en la medida en que puede ser resumida en pocas palabras. De este modo, los que comienzan y están todavía como niños de pecho, tras haber renacido en Cristo, y no han sido aún fortalecidos por el conocimiento y la explicación muy detallada y espiritual de las Santas Escrituras, pueden resumir su fe en pocas palabras; mientras que esta fe debe ser expuesta con muchas palabras a los más avanzados que progresan en la doctrina divina sobre la base firme de la humildad y la caridad¹⁶.

El Símbolo es de gran riqueza para la comunidad, pues deben guardar en su memoria precisamente esta profesión que le marca su identidad y les defiende contra los herejes.

Por ello, la fe que se recibe debe ser entendida para que los fieles entiendan las verdades que ha de creer y ayudarles a pasar de una comprensión carnal de las verdades de fe a una comprensión espiritual y correcta. Al mismo tiempo, entender que el sentido de la fe implica prevenirse delante de las herejías, de las diversas opiniones que se oponen a la recta doctrina, sabiendo, con ello, a tener una postura clara.

6. *Intellige ut credas*

Una vez que se ha realizado el estudio de la Escritura, se ha adquirido *la ciencia*, es decir, el conocimiento profundo y crítico de las verdades que se les debe tener fe para la salvación y, a partir de esta ciencia, de esta comprensión se debe intentar llegar a las verdades eternas e inmutables, llegando a *la sabiduría*. Con ello se pretende anticipar con los límites posibles de esta vida, la vida espiritual de Dios. La filosofía es un amor a la sabiduría y se llega a ella por un esfuerzo de la razón, favorecida por el estudio de las artes liberales, pero también se requiere de una purificación moral, puesto que no se puede llegar a la Sabiduría y, por tanto, a las realidades inteligibles sin una vida recta.

Esta purificación de la mente es gradual, y con ello se va acercando a Dios, mostrando en cada grado lo esencial de una vida espiritual que va creciendo y con ello acercándose a la sabiduría plena que contempla a Dios mismo. De manera sintética, se puede decir que este proceso:

16 *De f. et symb.* 1.

Comienza por el humilde reconocimiento ante Dios de los límites de la condición humana y por la sumisión dócil a su voluntad [...] la humildad y la docilidad a la palabra de Dios son solamente los dos primeros grados de la purificación, indispensables para llegar al grande la ciencia. Alcanzado este tercer grado [ciencia], se deberá seguir avanzando todavía por la purificación en un cuarto grado, el de la fortaleza, siguiendo por el quinto, el consejo, y el sexto, el de la purificación de la mirada interior. Aquel hijo de Dios que llega a un amor de Dios tan alto y puro «asciende al séptimo y último grado, la sabiduría, de la que goza plenamente pacificado y tranquilo»¹⁷.

7. Conclusión

Al concluir este breve recorrido por algunos textos de san Agustín, se puede apreciar que el binomio fe-razón en del pensamiento del santo de Hipona es esencial para el desarrollo de todo tipo de reflexión y que nunca deberá de separarse, puesto que ambos se necesitan; si bien cada uno tiene sus características propias, son imprescindibles uno del otro.

Esta afirmación ayuda a comprender que no debe de separarse la fe de la razón, pues son elementos esenciales para alcanzar la verdad. Con ello ayuda a fundamentar una vez más lo que el Papa Juan Pablo II dice al inicio de la *Fides el ratio*: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad».

¹⁷ N. CIPRIANI, *El método teológico agustiniano: el círculo hermenéutico*, En: J. OROZ-J.A. GALINDO, *El pensamiento de san Agustín hoy* [T. II], EDICEP, Valencia, 2005, 70.

Los *preambula fidei* y el diálogo sobre Dios. Importancia del *esse* como acto en santo Tomás según Cornelio Fabro

Adrián Carlos Lozano Guajardo
Universidad Católica Lumen Gentium

I. Los *preambula fidei* en santo Tomás

En la *Suma Contra Gentiles*, el Doctor Angélico afirma que hay verdades sobre Dios que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como son: que Dios existe, que es uno y otras cosas semejantes. Aún cuando el objeto propio y proporcionado de nuestro entendimiento es la esencia de las cosas materiales, no obstante, nuestro entendimiento sí puede conocer, a partir de las cosas sensibles, que Dios existe y otras perfecciones que se le deben reconocer en cuanto a Primer Principio¹. A este respecto, afirmando la importancia de una filosofía de alcance auténticamente metafísico, decía San Juan Pablo II en *Fides et Ratio*: “Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica”².

II. Valoración del *esse* intensivo en Tomás por Cornelio Fabro

En la exposición sobre la valoración del *esse* en Tomás por Cornelio Fabro, seguiremos un itinerario en el que básicamente, desde la consideración del ente como la primera captación del entendimiento humano, sigamos al filósofo italiano en su reflexión metafísica de fundamentación hasta llegar al *esse* como acto intensivo y aquí encontrar la unión de esta metafísica del acto y la potencia con la metafísica de la participación para llegar, así, no sólo al reconocimiento del *esse* intensivo como el fundamento último de todo lo real, sino al conocimiento de la subsistencia de este *esse* en Dios en cuanto causa primera que participa

1 *Summa Contra Gentiles*, lib. I, cap. 3.

2 *Fides et Ratio*, # 83.

el ser a todo ente finito. En la terminología de Jan Aertsen, podríamos decir que haremos una *resolutio secundum rationem* para llegar al ser como fundamento de lo real y una *resolutio secundum rem* para llegar a Dios como el *Ipsum Esse Subsistens*. Seguiremos, sin embargo, el proceder de Cornelio Fabro para el objetivo propuesto.

II.1. El entendimiento humano y su apertura transcendental

El ente, como *primum notum*, expresa la apertura transcendental del entendimiento humano, es decir, su capacidad de alcanzar el ser, la verdad, la bondad y la belleza.

II.1.1 La naturaleza del *primum notum*

El ente, en cuanto primero conocido, debe ser estudiado en su naturaleza y, para esto, como precisa Luis Romera Oñate, debe estudiarse la operación cognoscitiva con la que se presenta al entendimiento³. Ante todo, conviene resaltar que, para Cornelio Fabro, el primer objeto del intelecto no es sólo un primero psicológico, a saber, el despertar de la conciencia, sino, sobre todo, es un primero crítico y ontológico, es decir, que lleva una primacía en cuanto fundamento del conocimiento humano: “Desde el punto de vista metódico, Santo Tomás coincide con Aristóteles por medio de Avicena, que el primer objeto del intelecto (no sólo como *primum psychologicum*, sino también como *primum criticum – ontologicum*) es la noción confusa de ente”⁴.

Para comprender la naturaleza de este primer objeto del intelecto, y la apertura transcendental del mismo, es necesario comprender la naturaleza del acto intelectual que lo conoce. Y esto porque el inteligible en acto es el intelecto en acto⁵; es decir, que lo inteligible está en acto en el intelecto.

Cornelio Fabro manifiesta un progreso y maduración en su pensamiento respecto al modo en que el intelecto humano se despierta al conocimiento. En sus primeras obras, *La Nozione Metafisica di Partecipazione* [1939] y *Percezione e Pensiero* [1941] se habla de la noción de ente como el resultado de una abstracción formal, en la primera obra, o como una abstracción que incluye una intuición, en la segunda. Esta primera interpretación parece no llevar la *resolutio* hasta el final porque aún la primera abstracción parece pedir ya un contacto con lo real y el ser de las cosas. En la obra *Dall'Essere all'Esistente* [1956], se va vislumbrando que el ser, antes de ser un concepto, es el acto de toda realidad, y así Fabro se va aproximando a lo que llamaremos la aprehensión sintética originaria. En su obra *Introduzione a San Tommaso* [1983], Fabro afirma que el ente, en cuanto primero conocido, trasciende tanto a la intuición sensible como a la abstracción intelectual, y es sustento de ambas. Se tiene así que la aprehensión del ente es

3 Cf. Romera Oñate, Luis, *Pensar el ser*, p. 134.

4 “Dal punto de vista metodico San Tommaso conviene con Aristotele tramite Avicenna, che il primo oggetto dell' intelletto (non solo come *primum psychologicum*, ma anche come *primum criticum-ontologicum*) la nozione confusa di ens. Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 172.

5 *Summa contra Gentiles*, cap. 51 – 52.

un *prius* inicial y constitutivo; inicial porque con la aprehensión del ente se da el despertar del entendimiento; constitutivo porque el ente no es propiamente objeto sino objetivante transcendental. Además, el ente se presenta en el confluir de la sensibilidad con el intelecto. Así lo dice Santo Tomás en las Cuestiones disputadas sobre la verdad:

Preexisten en nosotros las semillas de las ciencias, a saber las primeras concepciones del intelecto, las que son conocidas inmediatamente por la luz del intelecto agente por las especies abstraídas de lo sensible, sean las complejas, como las dignidades, como las no complejas, como la razón de ente y uno, y otros que al intelecto aprehende inmediatamente. Desde estos principios universales se siguen todos los principios como desde sus razones seminales⁶.

Es en la obra *La Prima Riforma della Dialettica Hegeliana* [iné dita en vida del autor] donde se da el pensamiento más maduro de Fabro en torno a la primera captación intelectual, como un plexo noético y semántico que abraza en un nudo indisoluble el plexo de sujeto –acto y el objeto– contenido como síntesis transcendental de concreto – abstracto. Además se especifica que el primer paso del pensamiento debe ser fundante en sentido absolutamente constitutivo e iluminante de todo el camino del espíritu. El posicionamiento del inicio del pensamiento de este modo lleva consigo la unidad entre sujeto y objeto como condición originaria del desarrollo del pensamiento, así como la unión entre sensibilidad e intelecto en la primera aprehensión intelectual.

La presencia de lo real a la conciencia, cuya traducción inmediata es la primera noción de ente, es descrito en la reflexión que podemos llamar fenomenológica. Será en una reflexión estrictamente metafísica en la que la primera noción se vaya enriqueciendo en su significado más profundo en cuanto acto intensivo de ser.

II.1.2 *Apertura del entendimiento humano a lo real*

La afirmación tomista de que lo primero que concibe el intelecto es el ente es la expresión más clara de la apertura del entendimiento humano a todo lo real; una apertura que podemos llamar ‘transcendental’. La primera noción, que ha aparecido en esta reflexión fenomenológica, es, según Fabro, una noción de mínimo contenido formal y de máxima extensión⁷.

El ente no es una categoría *a priori* que se aplique a los contenidos presentados por la sensibilidad sino que es, en términos de Fabro, un *noema*⁸, una *intentio stans*. Esto quiere decir que, aun cuando hace referencia directa a la realidad, es de un

6 *Q. Disp. De Veritate*, q. 11, a.1. “Praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur sicut ex quibusdam rationibus seminalibus”.

7 Cf. Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 198.

8 Noema es pensamiento como contenido objetivo del pensar, a diferencia del acto intencional o noesis. Diccionario de la lengua española. Real Academia Española.

entender y acompaña a todo acto cognoscitivo porque todo lo que aprehende el intelecto lo hace en cuanto esto aprehendido es ente. En *Problemática di Tomismo di Scuola*, Fabro dice que el ente es el plexo fundante de todo conocimiento posterior y presupuesto de todo conocimiento de la realidad; es una *intentio stans* en cuanto es como un eje que acompaña al conocer⁹. El ente, en cuanto *primum notum*, no sólo constituye la apertura transcendental del entendimiento humano sino que acompaña toda la vida del espíritu. Dice Romera Oñate:

El *primum cognitum* constituye una noción peculiar que se da en los comienzos de la vida intelectual, la cual sostiene todo el desarrollo de la vida del espíritu en sus distintas dimensiones, teórica (científica) y práctica (lingüística, artística, etc.). Sin referencia al *ens*, no cabe actividad cognoscitiva o volitiva de la conciencia¹⁰.

El mismo autor precisa que *primum cognitum*, en cuanto noema, es un inteligido con intrínseca referencia a lo real y al *esse* en cuanto fundamento y, en cuanto semantema¹¹ real y nunca lógico, no puede tener sólo un contenido mental sin referencia explícita a lo real¹².

El ente es, según Van Steenberghen, la traducción inmediata de la presencia de lo real a la conciencia. Esto presencia que lo real es el darse de lo concreto singular como un dato real. Fabro dice que la noción de ente, aunque confusa, dice la realidad en acto:

Desde el punto de vista del método, Santo Tomás conviene con Aristóteles, por medio de Avicena, de que el primer objeto del intelecto (no sólo como *primum psychologicum*, sino también como *primum criticum – ontologicum*) es la noción confusa de ente: eso constituye el último referimento de todos los conceptos, como el elemento continuo y perenne que ellos después determinan en particular en las varias esferas de lo real; porque *ens* dice realidad en acto, la realidad singular y la realidad en general, se identifica en el inteligible y tiene contra sí solo el 'no ente' que es el irreal, el imposible, el ininteligible¹³.

En la reflexión fenomenológica aparece, entonces, a la conciencia el ente como un plexo de contenido y acto. Aunque el acto aparece ahora como un dato, como la realidad en acto, no queda reducido a una existencia fáctica, porque el *esse* que aparece ahora a la conciencia, es sujeto de una reflexión metafísica intensiva que lo descubrirá en su riqueza ontológica como *actus essendi*.

El hacer presa, en lo real, en su dimensión metafísica, desde la primera captación del entendimiento humano, lleva consigo un anhelo de profundizar en

9 Cf. Fabro Cornelio, *Problemática di Tomismo di Scuola*, p. 198.

10 Romera Oñate, Luis, *Pensar el ser*, p. 148.

11 Semantema es la unidad mínima con significado léxico que no presenta morfemas gramaticales. Diccionario de la lengua española. Real Academia Española.

12 Cf. Romera Oñate, Luis, *Pensar el ser*, p. 197.

13 Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 172.

el conocimiento del ser, así como la posibilidad de la misma pregunta. Dice San Juan Pablo II en la *Fides et Ratio*:

La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso¹⁴.

Es ahora importante adentrarnos en la reflexión propiamente metafísica para pasar del ente en cuanto noción confusa hasta la distinción clara de la esencia y acto de ser intensivo, para descubrir, entonces, la realidad de la participación. En esta reflexión, se pueden distinguir cuatro momentos que son: i) el paso del *ens* confuso inicial al *esse in actu* o ser de la esencia; ii) el paso del *esse in actu* al *esse ut actus*, en donde se ve explícitamente al *esse* como acto; iii) el ver el carácter intensivo y participado del *esse* y, a partir de los dos anteriores, iv) el ascender hasta Dios como causa que participa sus perfecciones a las creaturas.

II.2 La reflexión metafísica hasta el *esse* como acto

La reflexión fenomenológica nos ha situado en la existencia como un hecho y no se ha alcanzado, todavía, una visión propiamente metafísica de fundamentación. El valor ontológico de los mismos datos y su capacidad de ser fundamentos serán conocidos en la reflexión metafísica que Fabro llama “intensiva”, en cuanto no prescinde de las perfecciones de lo real sino que las asume elevándolas y las eleva asumiéndolas. Dice Cornelio Fabro respecto a esta reflexión metafísica:

El proceso constitutivo de la reflexión metafísica es aquél de la *reductio*, gracias al principio de contradicción, de aquellas determinaciones confusas (presentadas inmediatamente) a las determinaciones distintas según la exigencia de la estructura del ser; esto no es tarea de la abstracción o de la demostración, sino es una ‘reflexión comprensiva’ o bien una clarificación del ente en el *esse* como acto originario¹⁵.

Para dimensionar la importancia de llegar al fundamento de las cosas, San Juan Pablo II decía en la *Fides et Ratio*:

Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya¹⁶.

14 *Fides et Ratio*, # 29.

15 Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 229.

16 *Fides et Ratio*, # 83.

Aún cuando el contenido y el acto están presentes a la conciencia en el momento fenomenológico, falta el distinguirlos como acto y potencia en cuanto tales, en el caminar de la reflexión metafísica. Dice Cornelio Fabro:

Si el análisis o reducción fenomenológica de la experiencia nos lleva a distinguir la esencia (contenido) y la existencia (hecho), la realidad y su realización: la reflexión o reducción metafísica descubre la distinción o *Diremtion* entre la esencia y el *esse*, como potencia y acto¹⁷.

Es en la reflexión metafísica, en este paso de la *resolutio*, en donde se puede conocer al ser como acto (como acto distinto de la forma) y superar así una visión meramente formalista propia de la ontología aristotélica. En la ontología aristotélica, según especifica Romera Oñate, la presencia del acto no se equipara sin más a la presencia de la forma, porque la forma se muestra en la idea mientras que el acto se capta en el movimiento; y siendo el acto el de un singular, dice Aristóteles que se capta por inducción contemplando la analogía¹⁸. Sin embargo, aunque Aristóteles distinga entre lo que es la cosa y el existir de la cosa, este existir no es un acto realmente distinto del mismo acto que es la forma. Asimismo, la visión de ser como acto permite el descubrimiento del *esse* como acto intensivo y así se puede entrar en la dialéctica de la participación con la que, desde el *esse* como algo intensivo, se asciende hasta la misma causa del ser, al Ser por sí mismo subsistente.

Son diversos los textos en los que el Aquinate distingue entre la esencia como la unión de forma y materia, la forma como la determinación de la materia y que le da el *esse* y el acto de ser como actualidad de la misma forma. En un texto de las Sentencias, dice, comentando sobre distintos sentidos del ser: “Se puede decir a la forma como parte, que da el ser a la materia. Se puede decir como el mismo *actus essendi*, a saber el *esse*, como el correr es el acto del que corre. Se puede decir también que es la misma naturaleza que resulta de la conjunción de forma y materia”¹⁹.

En la reflexión intensiva que lleva hasta el *esse* intensivo y participado por la Primera Causa, es importante distinguir el aporte que santo Tomás ha asumido del Pseudo Dionisio y de Avicena, respectivamente. El paso desde la consideración esencial del *esse* hacia una consideración intensiva ha sido por el influjo del Pseudo Dionisio, pasando desde una visión neoplatónica del *esse* como una de las hipóstasis del Uno a una visión del mismo como la perfección máxima que engloba en sí a las demás perfecciones. La consideración del *esse* como acto ha sido por el influjo de Avicena, quien había afirmado la identidad en Dios entre

17 Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 232.

18 Cf. Romera Oñate, Luis. *Pensar el ser*, pp. 186 – 187. Aristóteles dice: “Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía”. *Metafísica*, Libro IX, 1047^a 36.

19 *In I Sent.* d.8, q.5, a.2: “Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae in materia”.

ser y esencia, aplicando al ser el término de acto. El Pseudo Dionisio superó el separatismo platónico, el cual hacía corresponder una causa distinta a cada formalidad de lo real, y esta superación la logra encontrando la causa primera de todas las formalidades en Dios, a quien se identifica con el Bien, llamándole el Super-bien. Cabría añadir que en esta concepción propia del *esse* tomista también fue importante el influjo de Boecio. En el comentario al *De Hebdomadibus* de Boecio, Tomás supera el *esse* formal de Boecio por el *esse* intensivo.

En el inicio de la reflexión metafísica, en la que se ve al *esse* como acto hay que entender cómo se da este paso; y es desde el ser de la esencia (*esse in actu*) al *esse* como acto distinto de la esencia (*esse ut actus*). El ser de la esencia corresponde a un nivel lógico – formal; en el que al *esse* expresado en los juicios predicativos corresponde un *esse in actu*. Dice Cornelio Fabro:

¿De qué ser se trata? No se trata propiamente del *esse* que es según la concepción tomista el acto de la esencia de la cual se distingue realmente como acto de la potencia, sino del *esse* que corresponde a la afirmación o negación de alguna cosa sea en el orden formal (juicios de esencia) sea en el orden real (juicios de existencia)²⁰.

Y el mismo Fabro precisa que cuando santo Tomás se refiere a este *esse* asume la distinción real entre el ser y la esencia aunque concede que la función predicativa del juicio no presupone necesariamente la admisión de la distinción real de esencia y *esse* sino que puede detenerse ahí en las composiciones predicamentales de materia y forma, de substancia y de accidentes, como de hecho sucedió con Aristóteles, Averroes y otros²¹.

El paso, entonces, del *esse in actu* al *esse ut actus* se da en el volverse una y otra vez sobre las esencias abstractas y compararlas con el *ens*, hasta llegar a determinar al *ens* como *sínonon* de esencia y *esse*. Fabro toma de Sladeczek la terminología alemana para los anteriores sentidos del ser y, así, al *ens* inicial le llama *Dingsein*, al ser como esencia o ser formal le llama *Etwassein*, al ser actual como acto de la esencia le llama *Wirklichsein* y al ser lógico como verdad le llama *Wahrsein*²².

En cuanto al tratar al *esse* como acto intensivo y su importancia en la visión de lo real, dice Fabro que esto constituye una auténtica revolución respecto al aristotelismo y al platonismo y, quizás, respecto a todas las principales formas históricas de la filosofía que centran el acto sobre la forma y sobre la esencia; Santo Tomás, por el contrario, antepone el *esse* a la esencia como acto actuante primero²³.

20 Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 235.

21 Cf. Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 236.

22 Cf. Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 192.

23 Cf. Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 181.

II.3 La reflexión metafísica hasta el carácter participado del ente

La reflexión metafísica, que ha pasado desde el *ens* confuso inicial al *esse in actu* o ser de la esencia (lógico – formal) y desde este ser al *sinolon* de esencia y *esse* (*esse ut actus*), culmina en una última fundamentación que es el acto de ser intensivo, el que incluye la noción de participación. La participación se une con las vías de la demostración de la existencia de Dios. Así lo expresa Cornelio Fabro: “Esta última fundamentación es atribuida a la razón [no al *intellectus*] y puede considerarse como el cumplimiento de las vías para la demostración de la existencia de Dios y el pasaje a la transcendencia absoluta”²⁴.

La visión de Dios como el *Ipsum Esse Subsistens* lleva consigo la realidad de la participación porque Dios, en cuanto el ser por esencia, participa el ser a todos los entes finitos. La dialéctica de la participación concluye con el reconocimiento del *esse* como intensivo, como ya lo decía Dionisio el Areopagita²⁵.

En esta dialéctica de la participación, verdadera solución metafísica para llegar hasta Dios como Causa del ser de las cosas, Fabro descubre en Tomás el cumplimiento de la exigencia de Parménides sobre la primacía del ser, y distingue tres etapas en el itinerario del comentario tomista al Pseudo Dionisio. Se trata del paso del *esse ut actus* al *esse intensivo* y de éste a Dios como Causa Primera. Entonces, en primer lugar, se tiene la superación del *esse in actu* de los entes finitos por parte de Dios; en segundo lugar, se alcanza la comprensión del *esse* como perfección de todas las perfecciones o *esse intensivo*; en tercer lugar, se concluye que este *esse intensivo* es el efecto propio (y participado) de Dios en las creaturas²⁶.

En la resolución hacia el *esse intensivo*, Fabro distingue dos aspectos en su consideración; por una parte, el *esse* como la síntesis de todas las perfecciones formales y transcendentales (ésta es una consideración en abstracto); por otra parte, el *esse* como acto de cualquier formalidad y acto singular. En el ascenso metafísico, se puede llegar, entonces, al *Ipsum Esse Subsistens* como acto puro en quien se identifican todas las perfecciones puras con su esencia. Así dice Cornelio Fabro:

Al final de este examen de la noción tomista de *ens* y de *esse* se puede observar que tanto la esencia como el *esse* pueden ser sujetos de una sublimación en la reflexión filosófica, con la cual se llega a la noción del *ipsum esse* que es la síntesis eminente

24 Cf. Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 238. Si cita el texto de *De Potentia*, VII, 2, ad.7: “Intellectus noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo, transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi”.

25 “Et ante alias ipsas participationes esse propositum est ipsum secundum se esse *senius* eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum seipsa omnia, quibus existentia participant ipso secundum se esse participant et nihil est existens, cuius non sit substantia et aevum ipsum esse... Deus convenienter, principalius prae omnibus aliis nominibus laudatur sicut existens, quasi ex digniore donorum suorum”. Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 186. (*De div. Nom.* C.V, 5).

26 Cf. Romera Oñate, *Pensar el ser*, p. 233.

de todas las formas y perfecciones, y al *esse subsistens* que es el *esse* como tal, que es acto puro subsistente, es decir no mezclado con ninguna formalidad particular que lo haga degradarse²⁷.

El *ipsum esse*, que es la consideración en abstracto, es un abstracto del todo especial porque implica el *actus formalis* y el *actus essendi*, y es precisamente el *esse* como *actus formalis* que llega al *ipsum esse* como síntesis de todas las perfecciones; y es el *esse* como *actus essendi* el que, manifestándose en lo finito como participado, hace ver la necesidad de emerger hacia el Acto Puro; y este Acto Puro, por su misma naturaleza de Acto intensivo: “recoge superando y supera conservando todas las perfecciones que bajo él se dividen en las formas de lo real y cierra así en la plenitud de su propia y absoluta e indivisible unidad el ciclo de la verdad según el principio de Parménides”²⁸.

Seamos un poco más analíticos en el surgimiento de la noción de participación. Primeramente hay que ubicar el momento del ser de la esencia y ver cómo comienza a surgir ahí la distinción entre la esencia abstracta y el ser. Se va dando un proceso en el que se compara la formalidad abstracta con el acto de ser y en donde:

el intelecto es rápidamente impresionado por el hecho de que mientras la formalidad en abstracto es uniforme e idéntica en su contenido, considerada por el contrario según el acto de ser real, esta es extremadamente variada y rica de tonos y colores²⁹.

Ha surgido así la noción de *esse* intensivo distinto de la esencia. A la realidad de la participación se llega en cuanto a la conciencia, aparecen tanto las determinaciones o modos de ser, por una parte, y, por la otra, la misma razón de ente que permanece siempre como trascendente a sus determinaciones, como irradiación inteligible. Así se va comprendiendo que las limitaciones que el ser (intensivo) recibe en concreto no son debidas al ser en cuanto ser sino a las formalidades a las cuales va unido. Surge, entonces, la noción tomista de participación; desde esta razón de ser intensivo a sus diversas formalidades³⁰.

Según Fabro, la razón intensiva de ser se puede entender como una totalidad inteligible en el *esse subsistens*, que ahora es una noción, una totalidad inteligible, que cuando se compruebe que de hecho existe, entonces, el *esse subsistens* pasará de ser una relación nocional o condicional de inteligibilidad a ser la causa eficiente, final y ejemplar de todas las creaturas³¹. Y es precisamente con la metafísica de la participación de la 4ª vía en la que el *esse* intensivo no sólo es concebido como tal sino como existente:

27 Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 204.

28 Fabro Cornelio, *Partecipazione e Causalità*, 222.

29 Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 138.

30 Cf. Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 140.

31 Cf. Fabro Cornelio, *La Nozione Metafisica di Partecipazione*, 199.

El acto puro de ser debe existir como tal gracias a su posición metafísica única e incomparable de acto de todas las otras formas de actualidad. El *esse* puro es el único que en realidad subsiste separado y es este acto de ser subsistente separado que es el término de la 4ª vía: Dios como el ser por esencia³².

El P. Mazarella dice que los dos principios del acto intensivo de ser y de la perfección separada operan en la 4ª vía tomista a través de la noción de participación, que es el punto de apoyo de la demostración³³. Y Romera Oñate precisa que:

la noción del ser que integra todas las perfecciones, es el resultado del proceso ascendente de la inteligencia; pero ni es un concepto *a priori* al margen de la realidad (lo cual lo acercaría al argumento ontológico de San Anselmo), ni el proceso es ontológico, constitutivo de dicho ser, sino meramente noético (a diferencia del proceso hegeliano)³⁴.

Con respecto al conocimiento de Dios, su existencia puede ser conocida y afirmada con certeza por la razón del hombre; sin embargo, respecto a los atributos que competen a su esencia, al identificarse con ella, son desconocidos en cuanto al modo de realización, si bien sí conocemos la realidad de esos atributos. Santo Tomás siempre reconoció, con respecto al conocimiento filosófico acerca de Dios, que es mucho más lo que desconocemos que lo que conocemos. Santo Tomás, comentando al Pseudo Dionisio, así concluye en cuanto a la participación del *esse* desde Dios a las creaturas:

Todas las otras cosas (que no son Dios) tienen el *esse* recibido y participado y no tienen el *esse* según toda la virtud de ser, sino solo Dios, el cual es el ser por sí mismo subsistente, tiene el *esse* según toda la virtud de ser; y esto es lo que he dicho, que Dios puede ser la causa del ser de todas las cosas, porque Él no existe de un modo finito y limitado sino que él mismo universal e infinitamente tiene en sí mismo todo el ser, porque en Él preexiste como en cuanto es causa y desde Él se deriva a todas las demás cosas³⁵.

III. Apertura de la razón en el estudio de la teología

La valoración del *esse* intensivo de Santo Tomás y, por ende, de los *preambula fidei*, reconocidos en su valor ontológico y epistemológico, hace posible el considerar a estos *preambula* como puntos de partida para ensanchar los círculos del diálogo

32 Fabro Cornelio, *Sviluppo, significato e valore della "IV via" en "Esegesi Tomistica"*, p. 365.

33 Cf. Romera Oñate, Luis. *Pensar el ser*, 283 (nota 40).

34 Romera Oñate, Luis. *Pensar el ser*. 319.

35 *In de Divinis Nominibus*, cap. V, lect. 1. "Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse non est existens quodam modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praecepit, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur".

acerca de Dios. En este sentido me permito expresar un anhelo respecto a la teología.

Me parece que el estudio actual de la teología en varios sectores de la enseñanza cristiana recibe las sombras de una situación algo inverosímil, a saber; que, renunciando sin suficiente discernimiento a la visión del entendimiento humano como capaz de conocimiento metafísico, se queda sin el instrumental necesario para una especulación teológica que explicita la riqueza del dato revelado conservando la dimensión de reflejar su garante racional. A este respecto dice la *Fides et Ratio*:

En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía³⁶.

Queriendo ahondar un poco en las causas de esta extraña situación podríamos identificar al nominalismo del siglo XIV, aunque en el siglo XII ya despertaba alguna corriente nominalista con Roscelino. En el nominalismo, se fractura la unión sujeto cognoscente y objeto conocido, pues ahora el concepto universal es un puro nombre que no lleva al conocimiento de la cosa. La *Fides et Ratio* puntualiza cómo en la baja edad media se comenzó a dar la separación entre fe y razón: “Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación”³⁷.

Esta fractura entre sujeto y objeto toma después, tanto en el racionalismo como en el empirismo, una concepción de la conciencia del hombre como originariamente no abierta al ser de las cosas sino que se le concibe como originariamente cerrada en su propia reflexión. La ruptura sujeto – objeto, según la conciencia cerrada, tomará su dimensión más radical en el idealismo que se sustenta en el principio de inmanencia. Spaemann hace una crítica a las posturas de la conciencia cerrada haciendo notar que la afirmación de un límite implica ya el haberlo transcendido. Dice Spaemann: “Si existe sólo el espacio interior de la conciencia, en efecto, no se puede saber y decir que no se es capaz de verdad, puesto que uno debe haber transcendido ya el espacio interior para poderlo entender como ‘puro espacio interior’”³⁸.

En la situación de rompimiento de la comunión entre sujeto y objeto, el universo deja de ser un signo, un vestigio diría San Buenaventura, que remite a Dios, quedando así comprometida la afinidad ontológica del mundo para con Dios e incluso la afinidad óptica del mismo hombre para con Dios. Me parece que la teología actual debe reencontrar en la sabiduría antigua, en concreto, en

36 *Fides et Ratio*, #61.

37 *Fides et Ratio*, # 45.

38 Spaemann Robert, *Benedicto XVI y la luz de la razón* en “Dios salve la razón”, p. 171.

la filosofía griega, así como en las grandes síntesis del pensamiento medieval, un instrumental al que no puede renunciar sin más, sino revalorarlo, repensarlo y utilizarlo con espíritu de discernimiento para hacer más fecundo el diálogo sobre Dios al mismo interior de la fe cristiana. Ante la posible objeción de que no se debe utilizar la filosofía griega en la reflexión teológica porque se trataría de un instrumental superado y con el cual no es adecuada una unión indisoluble, me remito a la afirmación de Spaemann:

Un tema importante, incluso el tema central de la lección de Ratisbona, es el rechazo de la tendencia a ignorar la pretensión de conocimiento de la filosofía griega y a verla sólo como manifestación de un “modo de pensar”. Ya Hegel se escoró contra esta tendencia y escribió que la razón rechaza considerar un cierto pensamiento sólo bajo forma de “modalidad” y ya sólo por esto aprobarlo. Al contrario, justamente por su naturaleza intrínseca orientada hacia el conocimiento, el pensamiento no quiere de ningún modo ser expresión de una “modalidad”. Por esto, considerarlo *a priori* como “una modalidad”, sin verificar la pretensión de verdad, significa no tomar en serio tal pretensión. ././ La lección de Ratisbona considera esta simbiosis [fe cristiana y pensamiento griego], comenzada como evento providencial ya con los escritos sapienciales del Antiguo Testamento. El cristianismo, justamente porque es una religión profundamente histórica, no puede, a su gusto y con ventaja de otras, deshacerse de sus “encarnaciones” culturales como si fuesen ropajes que se tiran³⁹.

La re-comprensión de la metafísica según la riqueza del *actus essendi* puede ser instrumento valiosísimo para el repensar las categorías filosóficas de la filosofía *perenne* para especular fecundamente acerca del dato revelado. Con esta actitud integradora así como de discernimiento, según la situación del mundo actual, podrían acercarse más la teología católica y protestante y ensancharse así el círculo del diálogo entre los que compartimos la fe cristiana. Esto mismo lo expresó el entonces cardenal Joseph Ratzinger en su escrito *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*.

IV. Apertura de la razón en el diálogo interreligioso

Para el diálogo interreligioso es muy importante que la razón tenga presente dos cosas. En primer lugar, su insuficiencia para un conocimiento exhaustivo de lo real y para un conocimiento directo de la esencia de Dios, al menos en el estado presente de viadores. En segundo lugar, la capacidad del entendimiento de aprehender la dimensión inteligible de lo real y así alcanzar verdades universales.

Con respecto al primer punto, ya San Anselmo reconocía esta limitación de la razón. La *Fides et Ratio* cita una invocación del padre de la escolástica a este respecto: “Oh Señor, tú no eres solamente aquel de quien no se puede pensar nada mayor (*non solum es quo maius cogitari nequit*), sino que eres más grande de todo lo que se pueda pensar (*quiddam maius quam cogitari possit*)”⁴⁰.

39 Spaemann Robert, *Benedicto XVI y la luz de la razón* en “Dios salve la razón”, pp. 169 y 170.

40 *Prologion* cap. XV.

Respecto a este límite. Henri de Lubac hacía ver que el reconocer el límite implica ya trascenderlo en cierta manera y así esta invocación de san Anselmo anuncia ya una presencia reconocida de la presencia de Dios. Lubac cita a Jacques Palliard:

Desde un punto de vista estricta y exclusivamente intelectual, el argumento no se refiere a otra cosa ni afirma algo distinto del pensamiento que se afirma a sí mismo, el único que puede experimentarse a sí mismo como el insuperable, por el poder que tiene de borrar todas las imágenes, de romper todas las representaciones y de superar todos los límites. Y entonces, la reflexión que es consciente de esta grandeza sin límites, va inevitablemente acompañada de una ambivalencia irónica: ¿es algo distinto de mí? Desde este mismo punto de vista estrictamente noético, ¿es posible resolverlo? Creemos que sí, porque la experiencia intelectual, única que debe intervenir en este caso, es la experiencia no sólo del triunfo de la reflexión por la que el pensamiento se afirma superior a todas las cosas, sino también del trabajo de la reflexión, de ese acto de rechazar y de negar el límite, que pide siempre renovarse. Ella no es solamente la experiencia de una grandeza; lo es también de una exigüidad...: exigüidad y grandeza se dan juntas en su relación, que es, precisamente, el acto de reflexionar y sobrepasar. Por quedar franqueado el límite, y ser afirmado lo infranqueable, no es posible olvidar que ese franqueamiento reclama el límite, y hasta digamos que es conciencia del límite. De ese modo, sé conjuntamente que existo por el insuperable y que no soy el insuperable; y sufro por esta grandeza que me condiciona y me hace reconocer mi estrechez. Eso que es afirmado como lo que está a la vez en el espíritu individual y en la realidad, eso es el pensamiento absoluto; mas ese pensamiento absoluto que el espíritu limitado no puede apropiarse ni absorber enteramente en sí, que por lo mismo debe oponer a sí, viene a ser, en esta oposición, la realidad del pensamiento, es decir, el Ser mismo⁴¹.

Con respecto a la capacidad del entendimiento humano de alcanzar la dimensión inteligible de lo real, esta capacidad no lleva consigo la intransigencia y la imposición sino la apertura a la verdad que hace posible y fecundo el diálogo. Entonces, cuando en la pretensión del diálogo se pone a un lado a la razón, así entendida, y se privilegia el sentimiento y la experiencia personales, se renuncia a un elemento común al que pueden los individuos subordinarse y entonces sí que se favorece la actitud de confrontación e imposición. Dice Robert Spaemann:

El objetivo del discurso es el entendimiento mediante la común sumisión al criterio de la verdad, el objetivo de la violencia es la sumisión del otro a la voluntad de aquel que se muestra físicamente más fuerte. Michel Foucault, que niega la inteligibilidad del mundo, debe consecuentemente minimizar la diferencia entre diálogo y violencia. Como no existe algo que sea verdad, en el diálogo sólo puede tratarse de medir las fuerzas en la lucha por el poder⁴².

41 De Lubac Henri, *Por los caminos de Dios*, pp. 65 y 66.

42 Sapemann Robert, *Benedicto XVI y la luz de la razón* en "Dios salve la razón", p. 182.

La apertura de la razón a la dimensión trascendental implica, por ende, la apertura a la dimensión del bien y de la belleza. Se abre aquí una perspectiva para el diálogo interreligioso desde una razón abierta al amor y a la belleza. La razón positivista y las formas de filosofía derivadas de ella constituyen un elemento extraño para las culturas profundamente religiosas del mundo. Es ésta la opinión de Wael Farouq quien concluye: “La razón, en efecto, no es un concepto autosuficiente y cerrado sobre sí mismo, sino al contrario es una apertura a la experiencia y a la realidad humanas, a cuyas necesidades responde y con cuyas manifestaciones interactúa creciendo y ampliándose a través de la implicación en ellas”⁴³.

La re-comprensión de la metafísica, según la riqueza del *actus essendi*, ayuda a reconocer la apertura del hombre a la dimensión del ser, la verdad, el bien y la belleza, y así ensanchar el círculo del diálogo con las personas que no comparten nuestra fe; diálogo que puede versar sobre la vocación del hombre en su relación con el mundo, con los demás hombres y con el mismo Dios. Acerca de la actitud de diálogo que debe tener la Iglesia decía San Pablo VI:

Es necesario antes de hablar el escuchar la voz y el corazón del hombre; comprenderlo y, en cuanto sea posible, respetarlo y, donde lo amerita, secundarlo. Es necesario hacerse hermanos de los hombres en el acto mismo que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más aún, el servicio. Todo esto lo debemos recordar y estudiar y practicar según el precepto que Cristo nos dejó /.../ La solicitud de acercarse a los hermanos no debe traducirse en una atenuación, en una disminución de la verdad. Nuestro diálogo no puede ser una debilidad respecto al empeño de nuestra fe⁴⁴.

Para este diálogo, nada es más fecundo que la armonía entre la fe y la razón, la cual ilumina el ser y quehacer del hombre en este mundo. En este sentido, ha dicho el Papa Francisco a la Congregación para la Doctrina de la fe:

El hombre de hoy no sabe quién es y, por tanto, le cuesta reconocer cómo actuar bien. En este sentido, parece decisiva la tarea de vuestra Congregación al recordar la vocación trascendente del hombre y la inseparable conexión de su razón con la verdad y el bien, al que introduce la fe en Jesucristo. Nada como el abrirse de la razón a la luz que viene de Dios ayuda al hombre a conocerse a sí mismo y el diseño de Dios en el mundo⁴⁵.

San Pablo VI decía acerca de la síntesis fe y razón, que se encuentra en la reflexión de Santo Tomás:

43 Farouq Wael, *En las raíces de la razón árabe* en “Dios salve la razón”, p. 96.

44 Pablo VI, *Ecclesiam Suam*, 90.

45 Papa Francisco, *Discurso a la plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe*, en “L’Osservatore Romano”, número 5, viernes 2 de febrero de 2018.

Para que sea posible tal filosofía es indispensable el reconocer la capacidad cognoscitiva del intelecto humano fundamentalmente sano y dotado de un cierto gusto del ser, con el cual entra en contacto en todo descubrimiento, sea grande o pequeño, de la realidad existencial, para asimilar el contenido de la realidad y ascender a la consideración de las razones y causas supremas, que dan la explicación definitiva de la realidad. Santo Tomás, como filósofo y teólogo cristiano, descubre en cada ser la participación del Ser absoluto que crea, sostiene y dinamiza, desde lo alto, toda la realidad creada, toda la vida, cada pensamiento, cada acto de fe⁴⁶.

Y, para concluir, no se debe olvidar que toda aspiración al diálogo entre los seres humanos y a la armonía fe y razón supone no sólo un entendimiento abierto a la verdad del ser sino un corazón abierto a la bondad de la creación y a la acción de la gracia. Ya lo decía san Buenaventura:

no basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, al industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada⁴⁷.

46 Pablo VI, *Lumen Ecclesiae; ad P. Vincentium de Couesnongle Ordinis Fratrum Praedicatorum Magistrum Generalem septimo expleto saeculo ab obitu Sancti Thomae Aquinati*, 16.

47 *Itinerario de la mente a Dios*, Prólogo, #4.

La Pascua de la Razón^{1*}

Una relectura de la Encíclica «Fides et ratio» a 20 años de su promulgación

Julián Arturo López Amozurrutia
Universidad Pontificia de México

Introducción

«Quien cree amando merecerá entender aquello que cree»². El horizonte de la razón creyente y de la fe pensante no está al margen de la vitalidad humana considerada en su más amplia extensión: del amor, de la búsqueda de sentido, del deseo, de las aspiraciones, de los problemas y sufrimientos, de la muerte y de la esperanza. La Encíclica *Fides et ratio* [=FR] parte desde su inicio con una señalada afirmación que es a la vez teológica y filosófica: «Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (FR, intr.)³. Deseo y plenitud son, a la vez, elementos estructurales de la condición humana y descripción de un itinerario que es vocación y promesa. El ser humano entendido como profundidad, como corazón, es a la vez inteligencia y voluntad, contemplación y pasión, densidad y tensión, y ni la inteligencia existe sin la sentiente comunión con la realidad, ni la voluntad apetece el bien sin la lectura aprehensora de su verdad. La revalorización de la materia, del cuerpo, de la percepción, de la vida, que se lleva a cabo en muchos planteamientos contemporáneos, no tiene por qué entenderse como renuncia al espíritu⁴. Al contrario, son intuiciones preciosas de cómo la intensidad de lo real no corresponde sólo a lo que es susceptible de mediciones y fórmulas lógicas,

1 * Conferencia Magistral en el Congreso Fe y Razón. Racionalidad y racionalidades. En ocasión del vigésimo aniversario de la Encíclica *Fides et Ratio*, Universidad Católica Lumen Gentium, 13-15 de marzo de 2018, 14 de marzo de 2018.

2 «Qui credit amando, intelligere mereatur quod credit». Guillermo de Saint Thierry, *Espejo de la fe*, n. 25.

3 Hemos dedicado ya un estudio a la Encíclica: «Densidad y tensión del fin. La pregunta humanista sobre el sentido en *Fides et Ratio*», Libro Anual del ISEE v. 1, n. 2 (2000) 19-46.

4 Cf. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teológica*, Queriniana, Brescia 2016, 86-94; 96-97.

sino también de niveles que trascienden las leyes físicas. Pensar, amar y creer son acciones del misterio personal que somos los seres humanos. Desde la fe cristiana, lo mundano no ha de ser despreciado, sino conocido y amado en Dios⁵.

En la encíclica que aquí releemos, la fe y la razón aparecen como dos polos distintos, pero circularmente convergentes de una antropología sapiencial. No se trata exclusivamente de conocimiento. El conocimiento está vinculado a las preguntas de las que brota, a la radicalidad de sus inquietudes, al ambiente de amistad y confianza en el que se cultiva, a las certezas que despierta, a lo trascendente, definitivo y absoluto que identifica. El amor, en particular, queda integrado como un dinamismo que no puede desengancharse ni del pensamiento ni de la fe. No es inútil recordar que, para santo Tomás, el acto de fe reside en la inteligencia como su sujeto propio, pero movido por la voluntad⁶. Además, amor y verdad se encuentran en una perspectiva personalista que nos ubica en la historia, como caminantes y como agentes. Lo han señalado también los sucesores de Juan Pablo II: «Quien se pone en camino para practicar el bien se acerca a Dios, y ya es sostenido por él porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor»⁷. Si «el amor personal de por sí es siempre una cierta revelación»⁸, es porque da qué pensar y abre la comprensión de los aspectos más importantes y entrañables de la existencia.

FR no teme plantearnos estas dos alas del espíritu humano en una perspectiva de búsqueda, de camino, de paso, de relación; lo hace tanto al describir los procesos mismos del conocimiento natural, como al adentrarse al ejercicio racional propio de la inteligencia de la fe. De cualquier manera, tampoco duda en desafiar a la sabiduría humana en general a partir de una convicción que brota de la fe, al profesar que la plenitud de la verdad sólo se encuentra en Jesucristo, y, más aún, que es en el Misterio Pascual donde la Iglesia «ha recibido como don la verdad última sobre la vida del hombre» (*FR*, n. 2). Esto requiere la apertura a un acontecimiento que nunca puede fabricarse *a priori*. Hay una cierta «forma pascual» que se reconoce en el documento, específicamente al hablar de la racionalidad, tanto natural como revelada, y en su relación. En efecto:

la relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse (*FR*, n.23).

5 Cf. D. VON HILDEBRAND, *El corazón*. Un análisis de la afectividad humana y divina, Palabra, Madrid 2009⁶, 216-217.

6 STh II-II, 4,2.

7 FRANCISCO, *Carta Encíclica «Lumen Fidei»*, n. 35.

8 J.J. PÉREZ SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014, 119.

Nuestro ejercicio aquí propone, precisamente, aventurarse en rastrear algunos de estos trazos.

1. La sabiduría de la Cruz. Viernes Santo

La fecha de promulgación de *FR* no es casualidad. El 14 de septiembre es la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Para calibrar adecuadamente este signo, conviene ampliar nuestra lectura del pasaje que ya referíamos:

El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz (*FR*, n. 23).

El plan de Dios es irreductible a la pura lógica humana. Se manifiesta, entonces, una novedad radical.

El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera “locura” y “escándalo”. [...] Para poner de relieve la naturaleza de la gratuidad del amor revelado en la Cruz de Cristo, el Apóstol no tiene miedo de usar el lenguaje más radical que los filósofos empleaban en sus reflexiones sobre Dios. La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría lo que san Pablo pone como criterio de verdad, y a la vez, de salvación (*ibid.*).

Se trata, pues, de la Sabiduría de la Cruz, el viernes santo de la razón. La referencia al mismo pasaje de la primera Carta a los Corintios ha sido sugestiva para algunos pensadores contemporáneos. John D. Caputo, por ejemplo, en sus incursiones teológicas, ha radicalizado la paradoja paulina al punto de plantear una teología de la debilidad de Dios, en la que no se apele a una ulterior fortaleza que reivindique la dignidad divina supuestamente perdida ante la debilidad. El resultado es un Dios sin soberanía, pero que garantiza lo incondicional a partir del evento⁹.

La perspectiva de Juan Pablo II es distinta. No establece en la locura de la cruz un momento que debe ser superado, pero tampoco canoniza la debilidad. Su propuesta es un reclamo a la apertura de la razón ante lo inconcebible.

La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la “locura” de

⁹ Cf. J.D. CAPUTO, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2006, retomando sus ideas centrales en *The Folly of God. A Theology of the Unconditional*, Polebridge Press, Salem Oregon 2016.

la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema (*FR*, n. 23).

En estos términos, el Papa reconoce una doble trampa en la que se encuentra la razón moderna: la del hombre doblegado sobre sí mismo (cf. *FR*, nn. 5, 15, 81) y la del hombre que pretende resolver por sí mismo la pregunta sobre el sentido de su existencia (cf. *FR*, nn. 22, 106). Pero, en su crítica, no renuncia a la vía antropológica ni a reconocer el valor de la inmanencia. Más bien impide que la razón se establezca en ellas como una prisión de la que no quiere ser liberada.

Un aspecto crucial en este proceso lo supone aceptar los límites de la razón. Tras la aventura de una modernidad que apostó todo a la fuerza de la razón autónoma, y que, tras haberse detenido en los límites y condicionamientos de la razón (cf. *FR*, n. 5), parece haber terminado por conformarse con una razón pragmática o haber caído francamente en el irracionalismo, la sensatez del documento invita a acoger de buena gana, como conciencia lúcida, esos límites. No se estaciona en ellos, pero tampoco los ignora. El sabio del Antiguo Testamento tiene la experiencia insuperable del límite (cf. *FR*, n. 17) y la dificultad que supone enfrentarla (cf. *FR*, n. 21). Con el más «nihilista» de los autores bíblicos puede llamar al hombre «explorador», que no deja «nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda» (cf. *FR*, n. 21, citando Qo 1,13). La descripción de los límites de la razón incluye un aspecto «connatural» (*FR*, n. 44), en el que se pueden incluir las coordenadas espacio-temporales (cf. *FR*, n. 85), y también un aspecto relacionado con el debilitamiento derivado de la desobediencia del pecado (cf. *FR*, n. 43). El resultado es, de cualquier manera, una serie de limitaciones constitutivas e históricas (cf. *FR*, n. 51), que se llega a llamar «debilidad congénita» (*FR*, n. 75).

Es necesario reconocer que no siempre la búsqueda de la verdad se presenta con [...] transparencia ni de manera consecuente. El límite originario de la razón y la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda personal. Otros intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces en cuanto comienza a divisarla, porque teme sus exigencias (*FR*, n.28).

Aunque la duda, la incertidumbre y la mentira no pueden fundar la vida humana, estos elementos no se pasan por alto en el texto. Se intuye que el llamado de Jesús a sus discípulos de tomar su cruz y seguirlo implica también hacerse cargo de la condición limitada del conocimiento, y ejercerla, en parabólica audacia, para abrirse al significado ulterior de la misma caducidad.

Caben, a este propósito, algunas consideraciones teológicas. Aunque se reconozcan aspectos de la razón humana lastimadas por el pecado, no se sigue de ello que todos los límites de la razón provengan de él. La configuración creada, y por lo tanto originariamente buena, de la razón, incluye una estructura y una dinámica de limitación. El límite, como lo ha señalado Eugenio Trías, es un

elemento primario del ser humano. Desde esta perspectiva, ni el racionalismo da cuenta cabal del hombre, ni el límite debe considerarse una oposición a nuestro ser espiritual. El límite no es esencialmente negativo. Negativo es sólo el pecado, y éste, precisamente en la cruz, es redimido. A tal propósito, el mismo filósofo catalán ha propuesto una crítica a aquella ilustración que termina por divinizar a la razón, y también una razón que descarta la experiencia religiosa. Ubicándose siempre él mismo como pensador ilustrado, propone una crítica de la razón a la que se le concede un lugar sagrado y una apertura desde la misma razón al misterio.

Se impone, pues, llevar a consumación un proyecto ilustrado que mantiene, hoy por hoy, dos asignaturas pendientes: la necesaria autocrítica de una razón sacralizada, rescatada de su falso pedestal bajo la forma de la propuesta que aquí se hace, la de una razón fronteriza; y la apertura accesible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad que mantienen todavía reductos refractarios al inapelable proceso de secularización que es propio de nuestro mundo histórico. [...] La inteligencia racional debe ser conducida hasta su propio límite; lo cual significa apurar todas sus fuerzas y energías; sólo así puede descubrir, si es lúcida y consecuente consigo misma, su inherente y congénita limitación. En ella puede encontrar, a través de la experiencia mística, una posible apertura de ese límite (sin que éste quede, sin embargo, anulado)¹⁰.

La posibilidad de esa religación con el misterio depende, justamente, de su rica concepción del «límite» y de la razón fronteriza, sobre la que establece su filosofía de la religión¹¹.

Algo semejante hemos de decir de la carne y de la percepción sensorial. El documento alcanzará desde ellas la dimensión metafísica. Pero no por eso ignora como estadio previo el constitutivo material humano. Autores como Emmanuel Falque han sabido hablar de una «metamorfosis de la finitud», donde lo escatológico no se plantea como una superación de la corporeidad, sino una transformación de ésta. Muy ricas aparecen también las intuiciones de J.-C. Larchet¹². El ser humano no deja de ser creatura. Cristo resucitado se presenta con un cuerpo glorioso. La razón humana, extendiendo este enfoque, no deja tampoco de ser creación. Incluso si la fe cede su espacio a la visión, no deja de ser una visión creada, elevada por el *lumen gloriae*. Por ello, precisamente, en vez de considerar los procesos de experiencia y de aprendizaje como escollos en el camino hacia la verdad plena, en un larvado gnosticismo, han de entenderse como su cauce, y no sólo natural, sino también sobrenatural. Lo propone también J.-L. Chrétien: «Le corps humain est le seul au monde à être

10 E. TRIÁS, *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Círculo de Lectores, Barcelona 2009, 1385.

11 M. Anaut en un curso reciente en la Universidad Pontificia de México ha rastreado las fecundas implicaciones que la filosofía del límite puede tener para una teología de la Revelación.

12 J.-C. LARCHET, *Theology of the Body*, St.Vladimir's, New York 2016.

l'ostensoir des vérités de toujours, ou l'horizon sur lequel leur lumière se lève... Le lieu par excellence de la fragilité est aussi celui de la ressource»¹³.

El límite del ser humano y su condición corpórea alertan contra toda pretensión de autosuficiencia de la razón, a la vez que establecen su espacio de realización, en el que no está ausente la fe. Esto lo puede corroborar alguien tan poco sospechoso como N. Rescher, quien, ante la pregunta sobre la miseria o dignidad de la razón humana, puede constatar, como fin de su trabajo sobre la racionalidad, que «es un hecho profundamente irónico que la confianza aseguradora en la eficacia de la razón requiera un acto de fe»¹⁴.

Dentro del proceso pascual podemos reconocer la razón crucificada, el logos crucificado. Pero es también el *Logos* que se hizo carne y delimitó su morada entre nosotros, con nosotros. Es el límite, la carne, el ámbito desde el cual debe encontrar su redención, según la sintáctica de la encarnación. La razón humana se ejerce en los parámetros naturales de los límites corpóreos, históricos, culturales. Éstos no son sus cadenas, sino sus alas. La Cruz, figura encontrada en la historia con su propia inteligibilidad y lógica, es una advertencia contra toda pretensión racionalista, pero también, por señalar con claridad los enigmas de la limitación, el fracaso y el sufrimiento, contiene una validez primordial y extensiva a todo lo humano. Su sabiduría «supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde!» (*FR*, n. 23).

2. La pascua de la razón. Domingo de Resurrección

La Pascua es irrupción definitiva del amor salvífico dentro de la historia. Es el culmen escatológico de la creación, ya se considere como eslabón supremo de nuestro tiempo, ya se reconozca como signo pronóstico de nuestra esperanza definitiva. Su celebración litúrgica remite como memorial al primer día de la era cristiana, y como profecía, al último día de la creación. Su contenido, por desconcertante y sublime que resulte, es sencillo: Jesucristo, el mismo que murió en la Cruz, ha vuelto a la vida en un estado glorioso, integrando en su propio cuerpo las heridas de su entrega y transfigurándolas en luz. Las palabras de Cristo resucitado recogidas por la Iglesia confirman en el nivel de la misión universal toda la riqueza de su predicación sobre el Reino. La narración fundante que el mismo Cristo quiso utilizar como coordenada festiva de su entrega fue la pascua judía, que conmemoraba el paso de su pueblo de la esclavitud a la libertad, y la consignó a la Iglesia como bautismo y eucaristía, pasos permanentes de la muerte a la vida.

FR habla de muchos «pasos» de la razón para alcanzar su plenitud. Si la Cruz constituye la clave para hablar de la relación entre fe y razón, los pasos señalados

13 J.-L. CHRÉTIEN: *Fragilité*, Les Éditions de Minuit, Paris 2017, 259.

14 N. RESCHER, *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, Tecnos, Madrid 1993, 250.

pueden identificarse como pascua de la razón, Domingo de Resurrección del itinerario de nuestra inteligencia. En una palabra, es el paso del límite al absoluto. Aunque en algunos casos se señala una superación del límite, si éste se identifica con el pecado (como puede ser el paso de la necedad a la sabiduría, del solipsismo a la confianza o de la idolatría a la auténtica trascendencia divina), en la mayor parte de los casos no se trata de la anulación del límite, sino del reconocimiento del límite como el camino específicamente humano para el absoluto. De cualquier manera, no se borra la Cruz en el paso a la vida plena. Las referencias del documento son múltiples. Se reconoce el paso de la naturaleza al creador (cf. *FR*, n. 8); de las verdades puntuales y parciales a su horizonte más amplio (cf. *FR*, nn. 4,13,14,20,3367,73); del tiempo a la ulterioridad (cf. *FR*, nn. 11,12,71,95); de la percepción sensible al argumento crítico y a la causa (cf. *FR*, nn. 22,83); del acontecimiento a la presencia (cf. *FR*, n. 16); de la formulación a la realidad (cf. *FR*, n. 87); de la dificultad a la perseverancia que explora y camina (cf. *FR*, nn.21, 73); de las hipótesis a lo definitivo (cf. *FR*, n. 27); de la dispersión fragmentaria a la unidad de la verdad y del sentido (cf. *FR*, nn. 31,81,25); de la razón instrumental, concentrada en certezas subjetivas y de utilidad práctica, a la contemplación de la verdad absoluta (cf. *FR*, nn. 4,47,81,86). En este cuadro, algunas aproximaciones corresponden a la razón natural, y otras al conocimiento estrictamente teológico. Abordemos dos de ellas: filosóficamente, el paso del fenómeno al fundamento (cf. *FR*, n. 83); teológicamente, el paso del signo revelado a su significado (cf. *FR*, n.13).

El paso del fenómeno al fundamento determina «una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» (*FR*, n. 83). Ya antes se han señalado ricos gérmenes temáticos «en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte» (*FR*, n. 48), que lamentablemente se han tendido a separar de la fe. Sin identificarse con una escuela filosófica, el Papa sostiene «que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico», y reivindica «la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica». Sin considerarlo una alternativa a la antropología, considera que la experiencia desemboca en un horizonte ulterior. «No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya» (*FR*, n. 83). Sólo así se da cuenta del auténtico alcance de la razón humana y sólo ésta sirve de marco adecuado para hablar de la Revelación divina. Este acento, en realidad, es consecuente con el camino fenomenológico-metafísico del filósofo Wojtyła, pero también de otros como E. Stein y D. von Hildebrand. Cabría preguntarse hoy su virtual conexión con los nuevos realismos. El hecho es que el conocimiento empírico considerado como último significaría

estacionarse en el fracaso de la Cruz. Soñar con un conocimiento trascendente o trascendental al margen de la percepción equivaldría a pensar en un Cristo resucitado del cual desaparecieron las huellas de su identidad personal y de su entrega, las mismas, de hecho, que lo volvieron reconocible. La audacia de la razón, al dar paso desde lo misma realidad percibida sensiblemente hasta su fundamento y sentido último, es lo único que garantiza la dignidad de la materia y el alcance del espíritu, sin dicotomías ni fracturas. También en el orden de la esperanza para el hombre moderno, R. Brague plantea que hace falta una metafísica fuerte, que lejos de ser una superestructura superflua sea la infraestructura indispensable para la continuación de la vida humana¹⁵. O bien, desde una propuesta diversa, pero no menos desafiante, asar de una hermenéutica que sospecha la incapacidad de alcanzar la verdad a una que reconoce fenómenos desbordantes o saturados, en la línea de J.-L. Marion¹⁶.

El paso del signo al significado corresponde al horizonte sacramental de la Revelación, en el pasaje más característico de epistemología teológica de la encíclica. Dado que la Revelación está llena de misterio, para su comprensión hemos de contar con los

signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Estos signos, si por una parte dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra parte la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone (*FR*, n. 13).

El conocimiento de la fe, pues, reconoce la creación como el cauce de la comunicación divina. Desde la estructura referencial de la realidad y la estructura semiótica y analógica del conocimiento, entendemos que la auténtica autocomunicación de Dios se lleva a cabo dentro de los parámetros del mundo creado, sin violentar lo que nos resulta accesible; pero, al mismo tiempo, desde dentro del universo se lleva a cabo el paso a la comunión con Dios. Por otro lado, la accesibilidad de los signos de la Revelación a un conocimiento no necesariamente teológico tiene también sus expresiones. No sólo permite que lo que nosotros creemos se vuelva en un nivel accesible a quienes investigan desde las ciencias empíricas a nuestra fe, como una religión. Se conocen hoy también formas teológicas reflejadas expresamente en planteamientos filosóficos. Baste pensar en la propuesta de una ontología trinitaria de Klaus Hemmerle, o

15 Cf. R. BRAGUE, *Les Ancres dans le ciel*, Flammarion, Paris 2013, 130-131.

16 Cf. especialmente J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001.

el *Triudum Philosophique* de Emmanuel Falque¹⁷. Más aún, en el marco de la misma reflexión sobre la fe, la trascendencia de la palabra se vuelve crucial para alcanzar la mística, y desde ella alcanzar una mirada renovada del saber humano. «La verdad cristiana [...] no es a-lógica, porque se intenta conocer por medio de conceptos; es meta-lógica, objeto de la misión mística. Se necesita la mística para salvar el valor de las demás ciencias humanas»¹⁸.

La pascua de la razón es radicalidad, ulterioridad, absoluto, plenitud. Formas todas que hablan de lo primero y de lo último, y señalan un dinamismo de continua trascendencia. Con ello no abandonamos el límite, sino le reconocemos su verdadero alcance. Considerando al hombre, deja abierta la cuestión de cómo es posible en él plantear un *gradus eminentiae*, que no dudo en señalar precisamente como la huella y la semilla más nítida de la imagen y semejanza divinas selladas y sembradas en el hombre desde el principio.

La verdad de la Revelación cristiana [...] permite a todos acoger el “misterio” de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. [...] La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. [...] Esta verdad revelada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen en Él o lo buscan con corazón sincero (*FR*, n. 15).

3. El gran silencio. Sábado Santo

Ya que nuestra relectura de *FR* se ha llevado a cabo desde la clave pascual, en la que la sabiduría de la Cruz abre al ser humano al amor de Dios que todo lo renueva, podemos hacer nuestro el ritmo del tiempo para abrir el Sábado Santo de la razón. El gran silencio que permite que la razón emerja, en el que se contiene el ambiente de la comunicación y del amor. La célebre homilía de un autor del siglo II que se lee en el Oficio de lecturas del Sábado Santo nos evoca el suspenso del logos, como silencio. «¿Qué es lo que hoy sucede? Un gran silencio envuelve la tierra; un gran silencio y una gran soledad... Dios ha muerto en la carne y ha puesto en conmoción al abismo». Este silencio, sin embargo, en la tierra, esconde las palabras que el Señor dirige a Adán, en una intimidad poderosa y salvífica. Entre la Cruz y la Resurrección, un compás de asimilación dibuja en el tiempo el marco en el cual puede formularse y acogerse la palabra de vida. También *FR* señala varias condiciones para que la razón humana en relación con la fe alcance su plenitud. Como provocación,

17 Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005; E. FALQUE, *Triudum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani; Métamorphose de la finitude; Les Noces de l'Agneau*, Cerf, Paris 2015.

18 T.SPIDLİK-M.I.RUPNIK, *El conocimiento integral, La vía del símbolo*, BAC, Madrid 2013, 55, considerándolo la tesis principal del pensamiento de V. Soloviev.

me permito ubicarlas en este espacio que ha afrontado la Cruz y se encuentra en espera de la *ratio* redimida.

Ante cualquier precipitación en el hablar, la encíclica nos ubica en la perspectiva del don, que tienen en común las mejores tradiciones filosóficas y teológicas. La tiranía de los sistemas prefabricados se ejecuta ahí donde la realidad no ha sido empíricamente consultada. Si la existencia y su sentido son antes que construcción propia don recibido, si la fe y su contenido son primero llamado y anuncio, para que la palabra emerja debe establecerse la primacía del asombro, de la pregunta y del pensar. En primer lugar, se recuerda el *thaumatein*.

Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal (*FR*, n. 4).

En segundo lugar, se habla del indagar presente en las más diversas tradiciones humanas, el interrogante con el que se presenta inicialmente la verdad al hombre (cf. *FR*, nn. 26 y 29). «Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de las respuestas que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia» (n.1). Y, finalmente, antes que la elaboración de sistemas terminados, se pone en evidencia la ejecución del pensamiento mismo. «Todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente» (*FR*, n.4). Entre otros, el filósofo J.-L. Chrétien ha hablado, a su modo y en diálogo con muchos autores, de lo inolvidable y lo inesperado¹⁹.

Por otro lado, así como María vivió su Sábado Santo en compañía del discípulo amado, *FR* nos ubica como ámbito del que brota la recta razón un ambiente humano, de confianza mutua, amistad y diálogo. Con ello se denuncia todo individualismo, solipsismo y subjetivismo, y se marca el carácter social del camino de la verdad. Lenguaje y cultura, finalmente, son siempre realidades comunes. Antes que el debate entre adversarios está el vínculo interpersonal de quienes dialogan, de quienes se han encontrado. Para explicar la fe teológica, y contra el clima contemporáneo de suspicacias, *FR* pone de manifiesto el ambiente de confianza interpersonal, incluso de amistad, en el que se lleva a cabo la búsqueda de la verdad y su transmisión.

Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. [...] La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto

19 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'inouvable et l'inespéré*, DDB, Paris 20142.

de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. [...] El conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta (*FR*, n. 32). [Igualmente] No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar (*FR*, n. 33).

Antes de la crítica, de la ruptura, de la imposición de esquemas, se encuentra la afirmación de la realidad y la certeza de la amistad.

Por último, el dinamismo antropológico se destaca como la condición natural para correr hacia la verdad, en una tensión que nos hace pensar en Pedro y el discípulo amado dirigiéndose presurosos hacia la tumba vacía, después del Sábado. *FR* describe el deseo, la búsqueda y el amor que se encuentran a la base de toda orientación hacia la verdad.

El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta (*FR*, n. 17).

Así, «el deseo de la verdad mueve[...] a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza» (n. 42). El documento insiste en presentar esta orientación como una búsqueda que tiende a lo absoluto, que caracteriza al hombre y que no puede carecer de sentido (afirmación de inspiración anselmiana, cf. *FR*, n. 14).

No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso (*FR*, n. 29).

Por ello, se puede perseverar en la tensión. «Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aun debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía» (*FR*, n. 42). Y también: «La filosofía está en una actitud de amor ardoroso a la sabiduría y no perdona esfuerzo por obtenerla» (*FR*, n. 38). La Cruz sigue quedando como la sorpresa fundamental de la que brota el silencio contemplativo. Por eso, «un objetivo primario de la teología es la comprensión de la kenosis de Dios,

verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio» (*FR*, n. 93). Es el amor inteligente que puede reaccionar ante un amor absoluto que siempre se nos ha adelantado. Este es el que nos asegura el valor de la existencia y nos permite perseverar en medio de las dificultades y frustraciones, con la seguridad interior de que algo bueno está por llegar.

Nota conclusiva

La consideración pascual de la razón no conlleva la desaparición del límite. Éste es, por el contrario, el espacio que contiene, el contorno que configura y el entorno que ubica la realidad para el ser humano. *FR* mantiene vigente el llamado a confiar en la razón humana, desde una perspectiva sapiencial, tras el paradójico decurso de la razón moderna. Pero está lejos de ser un camino racionalista. Al contrario: encuentra la fuerza no en una grandeza autónoma, sino en una perspectiva marcada paradójicamente por el límite y la indigencia. El límite es signo, y, por lo tanto, trascendente. La indigencia es vínculo, y, por lo tanto, apertura.

La figura de la Pascua ha resultado pertinente para hablar de la razón. Incluye una mirada salvífica, la transfiguración en luz de nuestra corporeidad, el hacernos cargo de los choques, el mantener el rumbo en la tensión. La locura de la Cruz no ha anulado por decreto nuestras cuitas, sino que les ha dado un alcance de plenitud. Volver a la Cruz es, también para la razón teológica y filosófica, e incluso para el sentido práctico de lo cotidiano y para todas nuestras preguntas, la opción radical que unifica todo en el acceso a Dios e integra plenamente lo que somos, vivimos y esperamos.

Unicidad de la Fe y pluralidad teológica de acuerdo con la Comisión Teológica Internacional

Mario Ángel Flores Ramos
Universidad Pontificia de México

Introducción

En esta participación me propongo hacer algunos comentarios sobre un documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) presentado para su publicación el 8 de marzo de 2012 sobre *Teología hoy, perspectivas, principios y criterios* y una breve alusión a otro que lleva como título: *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), no sin antes decir alguna palabra sobre la propia Comisión.

La Comisión Teológica Internacional fundada por Pablo VI en 1969 tiene como finalidad “estudiar los problemas doctrinales de gran importancia, principalmente los que presentan un aspecto nuevo, y de este modo prestar ayuda al Magisterio de la Iglesia, y de forma especial a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, junto a la cual está instituida”¹. Los temas de estudios y los integrantes de la Comisión dependen directamente del Santo Padre y del cardenal prefecto de la Congregación, tal como quedó consignado en reglamento definitivo dado por Juan Pablo II en 1986².

Esta comisión surgió desde una propuesta del Cardenal Suenens, inmediatamente recibida por Pablo VI cuando comenzó el conflicto entre el Magisterio y la teología después del Concilio Vaticano II, y con ello una verdadera crisis en temas cruciales como la presencia real de la Eucaristía, el celibato sacerdotal, el sentido de la sucesión apostólica, los alcances del ecumenismo y muchos otros. No se optó por un grupo de obispos consultores, como se dio durante el concilio, tampoco por

1 Juan Pablo II, Carta apostólica *motu proprio Tredecim anni*, agosto 1986. Estatutos definitivamente aprobados #1.

2 Idem, “Los miembros de la Comisión Teológica Internacional son nombrados por el Sumo Pontífice, a cuyo juicio son propuestos por el cardenal prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, oídas las conferencias episcopales” #4. Véase sobre la temática #9.

un grupo de expertos al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino por un organismo distinto, coordinado por la Congregación y al servicio del Papa. Una comisión de teólogos que mantuvieran su propia vocación sin estar directamente sujetos a la burocracia vaticana. La conformación de esta comisión está apoyada por las distintas comisiones episcopales y los centros universitarios y teológicos en el mundo.

El nacimiento de la CTI se dio bajo el espíritu de apertura de la Iglesia al diálogo con el mundo, la internacionalización de la curia romana y la libertad de investigación de los teólogos, pero dentro del espíritu de la fe de la Iglesia, en el marco de una benéfica y fructífera relación entre Magisterio y teología. Lo expresó con mucha claridad Henri de Lubac:

Contrariamente a algunas pretensiones, que de cuando en cuando se manifiestan, ninguna competencia de orden científico y ninguna cualificación doctoral dispensa nunca de la sujeción, según las normas reconocidas, a aquellos que son guardianes de la fe... Al contrario, el verdadero teólogo tiene presente que en su pertenencia a la Iglesia está el principio de su libertad, más allá de cualquier literalismo, de cualquier oportunismo y de cualquier conformismo: porque entre más se acerca al corazón de la Iglesia, más se encuentra al Espíritu. Obediencia y libertad se encuentran³.

La comisión encontró su equilibrio en tres elementos, teólogos representativos del conjunto internacional, plenamente identificados en su fe, y dispuestos a un trabajo común con los demás colegas para lograr juntos un pensamiento colegiado. Se busca que quienes participen pertenezcan a diversas escuelas y naciones, con experiencia teológica y fidelidad al magisterio, el número de integrantes es de 30⁴.

Durante los primeros años de la Comisión, pasaron grandes teólogos que estuvieron en el Concilio Vaticano II como Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Rudolf Schnackenburg, Bernard Lonergan, Henri de Lubac, Hans Urs Von Balthasar, Yves Congar, Philippe Delhay, Otto Semmerloth. Dominan indudablemente los teólogos alemanes y franceses, pero llegarían después algunos italianos y españoles, como Carlo Caffarra, Bruno Forte, Juan Alfaro, Cándido Pozo y Luis Ladaria. Finalmente, aparecen también algunos latinoamericanos, el chileno Jorge Medina Estévez y el brasileño Boaventura Kloppenburg⁵. Aunque fueron considerados inicialmente, no fueron convocados Hans Kung y Edward Schilleebeckx. Ya en plena sesión de la primera Comisión, comenzaron fuertes dificultades en cuanto a opiniones, método y finalidad. Karl Rahner, por ejemplo, se retiró antes de la conclusión de su periodo, Louis Bouyer convocado para un

3 Henri de Lubac, *La foi chrétienne*, CERF, Paris, 1970, pp. 259-260.

4 Un magnífico estudio histórico teológico sobre la CTI: Emanuele AVALONE, *La Commissione Teologica Internazionale. Storia e prospettive*. Prefazione di Gerhard MÜLLER, Marcianum Press, Venezia, 2016.

5 Véase la lista completa de los primeros cinco quinquenios en: Pozo, C., *Comisión Teológica Internacional, Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. BAC, Madrid, 2000, pp. 657-662.

segundo quinquenio no aceptó considerando que se trataba de un grupo que bordaba en el vacío y no tenía una finalidad clara. Mientras tanto, otro grupo tomó la decisión de retirarse de la revista Concilium y fundar Communion, se trató de Henri de Lubac, Le Guillou, Jorge Medina Esteves, Hans Urs Von Balthasar y Joseph Ratzinger.

La tónica actual es de mayor internacionalización, encontrándose teólogos desde Australia, China, India y Filipinas; Colombia, Brasil, Argentina, Perú y México; Estados Unidos, Inglaterra, Holanda y Alemania; Francia, Suiza y Líbano; Italia y España. En el quinquenio anterior (2009-2014), dominaban los salesianos y los dominicos. Había dos mujeres y dos laicos. En el actual (2014-2019), hay cinco mujeres y dos laicos. Sin duda una gran experiencia de aprendizaje y de comunión eclesial. El primer mexicano fue un filósofo, el R.P. Rafael Salazar, MSpS, quien fue Director General del ISEE en los inicios de los años setenta y formó parte del sexto quinquenio (1997-2002). El segundo, es el patrólogo Pbro. Mario Ángel Flores Ramos, quien también fue Director General del ISEE (1997-2002), y ahora Rector de la Universidad Pontificia de México (2012-), formó parte del octavo quinquenio, invitado por Benedicto XVI (2009-2014) e invitado nuevamente por el Papa Francisco para el noveno quinquenio (2014-2019).

I. Theology today: perspectives, principles and criteria⁶ **(La teología hoy, perspectivas, principios y criterios)**

La Comisión se ha ocupado en distintos momentos de temas propios de la teología misma: *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972) pequeño documento que prácticamente lleva el título de la presente reflexión, pero del que haré sólo una pequeña mención; otro sobre *Magisterio y teología* (1975); y uno más sobre *Interpretación de los dogmas* (1988). Sin embargo, no se había llegado a tocar de manera directa el método y la naturaleza de la teología.

La teología postconciliar se ha ido diversificando cada vez más por las temáticas y por las orientaciones culturales, de donde surge el auténtico pluralismo de la teología. Por una parte, se ha profundizado de manera constante en los estudios bíblicos, litúrgicos, morales, históricos, espirituales y dogmáticos; y por otra parte, han surgido muchas líneas actualizadas en la teología pastoral, especialmente ante los escenarios urbanos y los desafíos de la globalización cultural. Tenemos también la aparición temática novedosa dando origen a la teología política, la teología india o la teología de la liberación, el feminismo, la ecología, la bioética o la justicia; no podemos dejar de mencionar que esto nos puede llevar hasta la exageración o banalidad, como aquél que escribió todo un tratado sobre la *teología del tiempo libre*. Con un sentido más formal y apropiado nos encontramos con los temas del diálogo ecuménico o la teología interreligiosa o intercultural. El predominio europeo ha comenzado a ser desplazado por el dinamismo de

6 International Commission of Theology, *Theology today: Perspectives, principles and criteria*. Roma, 2012. En adelante se citará ITC, *Theology today*. Documento presentado para su publicación en inglés el 6 de marzo de 2012. Está pendiente una próxima publicación en español en la BAC.

nuevas propuestas desde América Latina, África o Asia. Los parámetros clásicos de la teología comienzan a dejarse de lado, como la metafísica, el planteamiento esencialista y ontológico de los dogmas, incluso, la filosofía ya no es el único presupuesto, se harán presentes otras disciplinas de las ciencias modernas. El método histórico y fenomenológico predomina por encima de todo lo demás.

La creatividad y el pluralismo teológico ha dado pie también a un eclecticismo en la metodología, que no siempre ha dejado en claro el fundamento y la finalidad del quehacer teológico y su compromiso con la Verdad. Da la impresión en algunos momentos que es más importante compaginar con ciertas corrientes ideológicas, siendo más condescendientes en el diálogo con propuestas externas que con los contenidos de la fe, todo esto hizo necesario pensar en la pertinencia de aclarar lo específico del método teológico católico. Uno de los momentos de alarma se dio, sin duda alguna, ante la reacción que produjo la publicación del documento magisterial *Dominus Iesus*⁷ del año dos mil, texto abiertamente rechazado en los ambientes no católicos, y recibido con mucho descontento por un buen número de los teólogos y centros teológicos de la Iglesia. Lo menos que se dijo, es que “era un texto inoportuno”, lo más grave que se llegó a decir es que era un documento que rompía con los principios del Concilio Vaticano II y se colocaba de forma regresiva ante el mismo. El contexto de la polémica se ha dado en el ambiente del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Pero, qué es lo que afirma *Dominus Iesus* que ha causado tantas críticas: Sencillamente que Jesucristo es el Salvador universal y la Iglesia es correspondientemente el sacramento universal de salvación. Son los dos ejes fundamentales desde donde se construye el documento, afirmaciones que se corresponden con el Concilio Vaticano II y que se reafirman en el contexto de los dos mil años de la redención.

Es ampliamente conocida aquella propuesta radical de que, para dialogar en el terreno teológico, debemos dejar de lado todo lo que no nos ayuda para encontrar algo en común. Así, si el tema de la Iglesia es motivo de conflicto en el diálogo ecuménico, por lo que significa para nosotros y para los demás, debemos prescindir de la eclesiología. Por otra parte, si la figura de Cristo y su pretensión de ser Él el único salvador no nos ayuda mucho para el diálogo interreligioso, más aún podría significar una afrenta para los que no lo reconocen, mejor ni hablar de Él. Por lo tanto, deberíamos hablar sólo de Dios en general, pero aún esto puede ser motivo de disensión delante de aquellos, como los budistas, que no tiene una concepción de un Dios personal, o bien delante de la muy difundida mentalidad que niega toda existencia de Dios, por eso deberíamos contentarnos con la “centralidad de lo real”⁸, sin más especificaciones. John Hicks, teólogo inglés presbiteriano (1922-2012), es uno de estos autores radicales que propone la “revolución copernicana” en la teología, diciendo que así como se creía que la tierra era el centro y todo

7 Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la unidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia *Dominus Iesus*, Roma agosto 2000.

8 Cf. Hicks, J, *An interpretation of religion: Human response to the transcendent*. Yale University Press, New Haven, 1989.

giraba a su alrededor hasta que llegó el conocimiento científico que nos cambió la perspectiva, también llegó el tiempo de dejar de pensar que todo gira alrededor de Cristo, quien sólo es un elemento más en torno a Dios y Dios mismo puede ser sólo una concepción muy limitada delante de lo real.

Si la finalidad (del diálogo ecuménico o interreligioso) es llegar a una definición lo más genérica e indefinida posible, tal vez esa sería la estrategia, renunciar todos, comenzando por los cristianos, a lo que es propio y buscar únicamente aquello en lo que todos pueden coincidir algo así como “una religión universal”. ¿No correríamos el riesgo de quedarnos sin nada? ¿No será más bien entrever en el conjunto de la búsqueda religiosa la presencia del único Dios que en Jesucristo se ha manifestado plenamente?⁹

Desde aquí viene la inquietud de profundizar e investigar acerca de la forma católica de hacer teología, a fin de que, en medio de un sano pluralismo, nunca se pierda de vista lo fundamental. ¿Qué es lo que distingue a la teología católica y qué es lo que pretende? ¿Cuál es su método? Debemos decir que éste tema se puso en la mesa de la Comisión Teológica Internacional desde 2004 y sólo 7 años después se pudo concluir en algo que, por cierto, es totalmente distinto a la propuesta original. Las discusiones sobre un método católico se hicieron interminables de una sesión a otra. La propuesta pasó de “*teología y Método*” a “*Principios del quehacer teológico e identidad*” y finalmente a un documento mucho más amplio: *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios*.

El texto se acerca mucho más a los *De locis theologicis* de Melchor Cano¹⁰ que a una propuesta metodológica como la de Bernard Lonergan¹¹. Mientras que Lonergan se va por la línea de las exigencias de todo método científico, Melchor Cano indica los elementos esenciales de una investigación teológica.

Método

Para Lonergan vivimos en un tiempo de especialización que nos exige hacer una división de los saberes de la ciencia, “de tal manera que el especialista se convierte en alguien que sabe cada vez más y más sobre un sector cada vez más y más reducido”¹²; en otras palabras, alguien que sabe cada vez más de cada vez menos. Propone una metodología que envuelve a todos por igual: 1) Investigación de datos, 2) Interpretación, 3) Historia, 4) Dialéctica, 5) Explicitación de los fundamentos, 6) Establecimiento de las doctrinas, 7) Sistematización y 8) Comunicación¹³.

9 Flores Ramos, Mario Ángel, Comentario teológico a la declaración *Dominus Iesus*. Teólogos Latinoamericanos, CELAM Bogotá, 2001, pp.156.

10 Melchor Cano, *De locis theologicis*. Edición conmemorativa del V centenario, preparada por Juan Belda Plans. BAC, Madrid, 2006.

11 Lonergan, Bernard., *Método en teología*. Rd Sígueme, Salamanca, 2006.

12 Lonergan, B., op. cit. p.125.

13 Cf. Lonergan, B., idem, p. 127.

El esfuerzo de Lonergan está en mostrar que la teología tiene estatuto científico si sabe seguir el camino común de todas las disciplinas del saber humano. La primera exigencia del rigor científico es el método, que no es otra cosa que:

un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relacionan con las otras, cuando el conjunto de operaciones constituye un esquema, cuando el esquema se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos¹⁴.

Para no abundar en lo que explica Lonergan debemos añadir simplemente que el método científico en su dimensión trascendental es el que podemos aplicar a las ciencias humanistas y, señaladamente a la teología, como una parte de su método particular por su dimensión crítica, dialéctica y heurística, ya que supone el uso de la racionalidad para buscar el sentido de la realidad y la razón de ser de nuestra vida y nuestro comportamiento. Los datos propiamente religiosos (los contenidos) completan el método estrictamente teológico¹⁵.

Contenidos

De los contenidos religiosos del método teológico es desde donde surgen los 10 “*Locis theologicis*” de Melchor Cano O.P. (1509-1560) que han sido clásicos durante varios siglos: *Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia*. Por supuesto que también hay que establecer una jerarquía de valor entre ellos para dar certidumbre a la reflexión.

(A diez reduce Cano los lugares (*loci*) de teología, que expone en otros tantos libros: la autoridad de la Sagrada Escritura, la tradición *oral*, la Iglesia católica, los concilios, los Padres, la Iglesia romana, los teólogos escolásticos, el valor de la razón natural en materias científicas, la autoridad de los filósofos y la autoridad de la historia. La ‘*authoritas*’ es superior a la ‘*ratio*’ y la principal fuente es, por supuesto, la tradición).

Aquí es donde nos encontramos con la propuesta del nuevo documento de la CTI que ha decidido destacar tres grandes principios y doce criterios.

Los principios

Los tres principios básicos están señalados en el preámbulo de cada capítulo: Todo auténtico teólogo católico debe comenzar “*escuchando la Palabra de Dios*” (cap. I) para iniciar desde allí toda reflexión, pero siempre “*permaneciendo en comunión con la Iglesia*” (cap. II) a fin de que, a través de su obra la Iglesia

¹⁴ Lonergan, B., *idem*, p. 12.

¹⁵ Cf. Lonergan, B., *idem*, p. 26-32.

misma, siga *“dando cuenta de la Verdad de Dios”* a los hombres y mujeres de nuestro tiempo de una manera asequible y actual, sin perder la perspectiva de una auténtica sabiduría (cap. III).

En el enunciado de estos principios, está de por medio la preocupación por la unidad de la teología católica de nuestro tiempo a fin de que no pierda su verdadera identidad. Esta unidad se deriva del hecho fundante de Jesucristo como Salvador universal de la humanidad entera (cfr. Ef 1,3-10; 1Tim 2,3-6). De cualquier manera, la unidad no debe confundirse nunca con uniformidad, ya que puede haber una legítima y necesaria diversidad de expresiones sin que por ello se pierda el sentido de identificación. De igual manera, el pluralismo teológico tampoco debe entenderse como contraposición irreductible de tesis y propuestas, de tal forma que, en medio del pluralismo, se llegue a una serie de afirmaciones contrarias entre sí. Este fue el punto que más trató el documento de la Comisión Teológica de 1972, por cierto, preparado en gran medida por el entonces teólogo Joseph Ratzinger. Afirma aquél documento en su primer párrafo: *“La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universales (cfr. Ef 2,11-22), excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva (cfr. Ef 3,8-10)”*¹⁶. En otras palabras, la unidad está en la aceptación y proclamación del misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que en su misterio pascual lleva a plenitud la redención universal. Sin embargo, la pluralidad, está centrada en el mismo misterio, porque siempre es posible decir algo más y decirlo de distinta y mejor manera.

Por otra parte, el sujeto que unifica en medio de la diversidad es la Iglesia, ya que ella confiesa, anuncia y celebra el misterio pascual de Cristo con la fuerza del Espíritu Santo¹⁷; más aún, *“El criterio que permite distinguir entre el verdadero y falso pluralismo es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos”*¹⁸. El pluralismo no produce rompimiento en la comunión eclesial, de otra forma, estaríamos ante una evidencia más de una falsa expresión del pluralismo teológico que atenta contra la unidad en la fe, por ello, *“ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del pueblo de Dios”*¹⁹.

16 Comisión Teológica Internacional La unidad de la fe y el pluralismo teológico n 1 (1972). Véase en: Pozo, C., CTI Documentos 1969-1996. *Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. BAC, Madrid, 2000, p. 43.

17 Idem, n. 6, p. 44.

18 Idem, n. 7, p. 44.

19 Idem, n. 8, p. 44.

Los criterios

Sería muy largo, en esta reflexión, explicar los 12 criterios²⁰, bastaría señalar algunos, tomando en cuenta que hay una gran cercanía e interrelación entre varios de ellos, por ello, quiero detenerme sólo en tres.

1. En primer lugar, debemos destacar el criterio de “*La primacía de la Palabra de Dios*”²¹. Cuando se habla de la *Palabra de Dios* se habla de toda la comunicación de su Palabra, de aquella que desde siempre, desde la eternidad está en Dios y es Dios (cf Jn 1,1), y que desde el principio se expresó en la creación de tal manera que el cosmos es, en cierta forma, voz de esta Palabra, y que a lo largo de la historia se ha expresado de muchas formas y a través de muchas otras voces (Hb 1,1), pero que finalmente se ha manifestado en plenitud y directamente a través de Jesucristo, quién es la misma Palabra de Dios eterna *hecha carne* (Jn 1,14), es decir, hecha palabra y presencia humana de Dios en medio de nuestra historia. Esta misma Palabra se comunica por medio del testimonio de los discípulos y apóstoles de Jesús, quienes transmiten lo que han oído, lo que han visto con sus propios ojos, lo que han contemplado y tocaron con sus propias manos “Acerca de la Palabra de vida” (1Jn 1,1), y que, finalmente, se comunica a través de la tradición de la Iglesia. El centro es Cristo, Palabra viva, eterna, histórica, puntual y dinámica que se reconoce en el universo, que se expresa en Jesucristo, y se recrea incesantemente en la tradición apostólica.

Muy lejos está el concepto de reducir la Palabra de Dios a un libro. Debemos recordar lo que expresa *Verbum Domini* al respecto y que lo retoma el documento que estamos comentando: “La fe cristiana no es una *religión del libro*: el cristianismo es la *religión de la Palabra de Dios*, no de ‘una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo’ (como decía Bernardo Homo super missus). Por consiguiente, la Escritura ha de ser proclamada, escuchada, leída, acogida y vivida como Palabra de Dios en el seno de la Tradición apostólica, de la que no se puede separar”²². La Iglesia venera las Sagradas Escrituras en su unidad indivisible bajo la inspiración divina del Antiguo y Nuevo Testamento, pero no puede quedarse en el principio de “*la sola Scriptura*” que nos llevaría irremediablemente al fundamentalismo, más aún nos pondría ante un escenario cerrado al dinamismo de la Palabra, por ello, nos recuerda san Pablo: “Dios nos ha capacitado para ser servidores de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues, la letra mata, pero el Espíritu da vida” (2 Cor 3,6).

20 Citados como anuncio temático son: 1. La primacía de la Palabra de Dios; 2. La fe como respuesta a la Palabra de Dios; 3. Teología, comprensión de la fe; 4. Estudio de la Escritura como alma de la teología; 5. Fidelidad a la Tradición apostólica; 6. Atención al *sensus fidelium*; 7. Adhesión responsable al Magisterio eclesial; 8. En compañía de los teólogos; 9. En diálogo con el mundo; 10. La Verdad de Dios y la racionalidad de la teología; 11. La unidad de la teología en la pluralidad de métodos y disciplinas; 12. Ciencia y sabiduría.

21 ITC, *Theology today*, # 9: A criterion of Catholic theology is recognition of the primacy of the Word of God. God speaks ‘in many and various ways’ - in creation, through prophets and sages, through the holy Scriptures, and definitively through the life, death and resurrection of Jesus Christ, the Word made flesh (cf. Heb 1:1-2).

22 Benedicto XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* # 7. Roma, 30 de septiembre 2010.

Es aquí donde se comprende el sentido de otros criterios de la teología católica como *fidelidad a la tradición apostólica*²³: que necesita de una recepción activa y con discernimiento de los distintos testigos y expresiones de la misma: la escritura, la liturgia, los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia y consideración a las enseñanzas del magisterio. *Adhesión responsable al magisterio eclesiástico*²⁴: Llama la atención la expresión “adhesión responsable”. No se trata de una actitud servilista o irracional ante el Magisterio, sino de una verdadera relación de servicio crítico y propositivo, por supuesto, desde la comprensión y aceptación de los dogmas, pero al mismo tiempo desde una revisión de todas las implicaciones, ayudando con la reflexión a impulsar de mejor manera el Magisterio desde la aceptación de sus distintos niveles. Finalmente, un *atento estudio de la Escritura como alma de la teología*²⁵, ya que el mismo estudio debe ser un esfuerzo constante por lograr que la fe y las doctrinas de la Iglesia estén firmemente ancladas en la Escritura y los fieles tengan un mayor y más amplio acceso a las mismas.

2. Debemos destacar, en segundo lugar, el criterio expresado como *Diálogo con el mundo*²⁶. Se trata de una propuesta englobante que, al mismo tiempo, exige de la teología una seriedad en su análisis de la Revelación, junto a una sensibilidad hacia las realidades actuales. Es aquí donde encontramos la exigencia de estar a la altura del desarrollo del mundo en sus líneas culturales y científicas y, al mismo tiempo, en la novedad y en la audacia que debe encontrarse en las reflexiones teológicas para afrontar todas las expectativas humanas, desde nuestra propuesta de Cristo y el Evangelio.

Los últimos siglos han sido de un desarrollo extraordinario desde el iluminismo y la revolución francesa con los principios de la ciencia empírica y las bases del humanismo ateo, hasta la tecnología del siglo XXI con su deslumbrante mundo virtual y digital. Nos encontramos con los movimientos de liberación y justicia, la emancipación de la mujer, la revolución de la sexualidad, el ecologismo, el cientificismo. Hay mucha ambivalencia en todos estos acontecimientos, propios de la ambivalencia del corazón humano de todos los tiempos. En otras palabras, no toda expresión cultural es positiva porque no toda expresión humana lo es, sabemos que estamos siempre confrontados por nuestra limitación radical ante el dilema del bien y el mal. La Iglesia se ha quedado en muchas ocasiones considerando las amenazas que representan estos movimientos a su propia contemplación de la realidad, y ha llegado tarde a dar una respuesta a los desafíos que representan para la redención humana.

La Iglesia, entendida como el conjunto de todos los bautizados, no es ajena al movimiento cultural en el que se desenvuelve. Distintas comunidades cristianas no católicas, han quedado atrapadas en las nuevas corrientes ideológicas,

23 ITC, *Theology today*, # 32.

24 ITC, *Theology today*, # 44.

25 ITC, *Theology today*, # 24.

26 ITC, *Theology today*, # 58: A criterion of Catholic theology is that it should be in constant dialogue with the world. It should help the Church to read the signs of the times illuminated by the light that comes from divine revelation, and to profit from doing so in its life and mission.

convirtiéndose en parte del problema y no en respuesta a las nuevas exigencias humanas. Los desafíos del feminismo, de la ideología de género, del relativismo existencial y el pluralismo cultural e incluso el laicismo radical, han permeado las estructuras de distintas iglesias y comunidades eclesiales. La Iglesia católica y con ella su pensamiento teológico se encuentran ante una exigencia constante para elevar su calidad de diálogo e interlocución, sin complejos culturales, pero, al mismo tiempo, con claridad de propuestas.

Dos son los aspectos más desafiantes: El primero es de tipo antropológico y se refiere al cambio de paradigmas en la concepción de la persona y que afecta la valoración de la vida humana, la sexualidad, el matrimonio, y la familia, por una parte; y el segundo de tipo gnoseológico se refiere a la capacidad humana de conocer la verdad, si es que existe, y se extiende al dilema sobre Dios y la implicación que tiene, si es que la tiene, con nuestra realidad humana. Nunca como hoy la teología necesita rigor metodológico y profundidad reflexiva desde la fuente del pensamiento cristiano y la realidad del mundo que nos rodea.

El mundo modernista y el postmodernista contrarios entre sí, se identifican por su fuerte crítica a todo lo religioso, considerándolo como expresión falsa y sin sentido, si bien cada uno a su manera. La preocupación más cercana a nuestro tiempo es el posmodernismo que, sin argumentos racionales, por eso llamado “pensamiento débil”, pues sólo tiene sentimientos y estados de ánimo, se expresa con una ironía tremendamente demoledora hacia la verdad y la trascendencia. Vale la pena recordar lo que escribe uno de los “gurus” más renombrados del agnosticismo de nuestras latitudes, Fernando de Savater: “Jean Hougron escribió una novela (en la que presenta) a un investigador intergaláctico enviado a un planeta remoto en el que ocurren extraños sucesos. Los habitantes viven en una ciudad amurallada, bajo el acoso permanente de unos gigantes y terribles monstruos que asaltan periódicamente la villa, descendiendo desde las montañas circundantes. Ningún arma es capaz de detenerles. Sólo pueden conjurar el peligro los ascetas de una extraña secta, que frenan a los monstruos cuando la destrucción de la ciudad parece inevitable, gracias a sus puros poderes mentales y sus rezos. El asalto ocurre una y otra vez, así como la defensa mágica, de modo que los ascetas son venerados y obedecidos por todos los ciudadanos. Finalmente, el investigador descubre que los monstruos son una creación de los propios ascetas para asegurar y perpetuar su poder. Esta fábula... podría ejemplificar la visión tópica que muchos volterianos... han cultivado sobre las religiones²⁷. Añade con un tono de intensa ironía: “¿Cómo puede ser que alguien crea de veras en Dios, en el más allá, en todo el circo de lo sobrenatural? Me refiero, sobre todo, a personas inteligentes, sinceras, de cuya capacidad y coraje mental no tengo ningún derecho de dudar. Hablo, sobre todo, de contemporáneos, de quienes comparten conmigo la realidad tecnológica y virtual del siglo XXI. Hubo otros hombres creyentes, pero fue en el pasado (estación propicia a la fe, si se me permite parafrasear a Borges): Agustín de Hipona, Tomás

27 Savater, F., *La vida eterna*, Ed. Ariel, Madrid, 2007, pp. 32-33.

de Aquino, Descartes, Isaac Newton, Kant... son pensadores de un talento que ni sueño en igualar y creyeron cosas estupendamente inverificables... Pero, ya en el siglo XX o en los albores del XXI, tras Darwin, Nietzsche y Freud, después del espectacular despliegue científico y técnico de los últimos ciento cincuenta años, ahora, hoy... ¿sigue habiendo creyentes en el Súper Padre justiciero e infinito, en la resurrección de los muertos y en la vida perdurable, amén?²⁸. Dos páginas que nos muestran la maestría en el lenguaje junto al vacío argumentativo. Desde una fábula que puede tener un significado muy delimitado hacia un mundo clerical, salta sin mayores elementos hacia toda la cuestión religiosa, que rebasa totalmente las estructuras eclesásticas de cualquier tipo, para plantearse el problema del sentido de la realidad y de la vida. Nos muestra una cultura llena de lugares comunes en las preguntas, pero sin profundidad en ninguna de sus respuestas. Es aquí donde radica uno de los grandes desafíos de nuestro diálogo con el mundo.

Se trata sin duda de uno de los “signos de los tiempos” que nos interpelan constantemente: por un lado, la incredulidad; por otro, la angustia ante el vacío existencial. Por una parte, el discurso agnóstico, incapaz de comprender un lenguaje que conduzca hacia afirmaciones que trasciendan el mundo físico-matemático y, por otro, el espíritu humano tan inquieto como siempre y necesitado de certezas que no sólo provengan del mundo inmediato y material. Un mundo que necesita encontrar la salida de las reacciones químicas como la sola explicación de la inteligencia y el desarrollo humano. Estamos ante la urgente necesidad de encontrar respuestas razonables desde el mundo científico material hacia los senderos de las realidades espirituales y trascendentes.

Nuestro documento destaca aquí un criterio de la teología católica, llamado “en compañía con los teólogos”²⁹, una manera de presentar la interdisciplinariedad de la teología que requiere de la colegialidad de quienes recogen los desafíos desde distintos ángulos y aportan la riqueza del pensamiento que hay en todos los creyentes ante las distintas fisuras del mundo contemporáneo. Los teólogos deben identificarse como un “coetus” al servicio de la cultura contemporánea para dar razones de la fe en Dios y la trascendencia desde un lenguaje contemporáneo. Sin duda, lo que aquí nos reúne en torno a la formación de una Academia Mexicana de Teología tiene este sentido de identidad y unidad de esfuerzos.

Por una parte, está nuestra presencia testimonial, en medio de la sociedad, para mostrar los ideales y los valores que nos impulsan desde el Evangelio, tal como lo propone Aparecida³⁰. ¿Qué sentido tiene enfrentarnos en una polémica ante una cultura convenencieramente sorda? Más aún, ante el desgaste que ha tenido la Iglesia en los últimos decenios en las controversias culturales y políticas, para qué

28 Savater, idem, pp. 10-11.

29 ITC, *Theology today* # 50: A criterion of Catholic theology is that it should be practised in professional, prayerful and charitable collaboration with the whole company of Catholic theologians in the communion of the Church, in a spirit of mutual appreciation and support, attentive both to the needs and comments of the faithful and to the guidance of the Church's pastors.

30 Cf. V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM), *Documento conclusivo de Aparecida*. Aparecida, 2007. Véase todo el capítulo 3: *La alegría de er discípulo misionero para anunciar el Evangelio de Jesucristo*.

seguir un camino de confrontación sin sentido, que nos llevará a mostrar un rostro amargo y estéril, con más ánimo de pelear que de convencer. Dar testimonio de la *alegría de ser discípulos*, debe ser también el camino de la reflexión teológica en diálogo con el mundo. Menos apología, más apertura al diálogo, mayor claridad en nuestras convicciones gozosamente vividas.

3. Por último, me detengo en un tercer criterio denominado "*Ciencia y Sabiduría*"³¹. Se trata del último de los criterios señalados en el documento. Por una parte, no podemos dejar de recordar que la teología es ciencia sobre Dios desde los contenidos de la fe: "*Scientia Dei scientia fidei*". Está expresado en aquel famoso axioma de san Anselmo *Credo ut intelligam et intelligo ut credam* que se deriva directamente de la clásica propuesta agustiniana que desarrolló ampliamente en su obra *De utilitate credendi* (del 391) y que también puede ser enunciada como: *fides quaerens intellectum*. El primer paso ineludible es la fe que nos prepara al conocimiento pleno de la verdad. La fe es un comienzo humilde, pero seguro en nuestro camino a la verdad. La teología, siendo un esfuerzo para comprender la fe e introducirnos al misterio de Dios que, en último caso, es misterio relacionado con la verdad, exige el desarrollo de la racionalidad desde los métodos filosóficos y científicos. Pero, al mismo tiempo, exige un realismo ante el misterio de Dios: si lo comprendes, no es Dios, decía san Agustín. Aquí está la paradoja del conocimiento teológico: por una parte el conocimiento racional, por otra, el límite de la razón humana ante el misterio de Dios.

En esta paradoja, el maestro, sin lugar a dudas, es san Agustín, quien desarrolla su método en cuatro pasos muy claros para todo quehacer teológico y toda actitud del verdadero teólogo, explicados y aplicados en su obra *De Trinitate*³²:

- a. Firme y humilde adhesión de fe, por la autoridad de Jesucristo, de la Escritura, de la Tradición y de la Iglesia.
- b. Ardiente deseo de conocer el contenido de la fe, aplicando toda la capacidad de la inteligencia, la filosofía y demás ciencias humanas.
- c. Sentido profundo del misterio, es decir, comprender la infinita trascendencia de Dios y la gran limitación de nuestra inteligencia
- d. Finalmente, saber que hay una constante subordinación de la teología a la caridad y a la contemplación.

Se logra un equilibrio entre dos extremos, por una parte, se evita el peligro del fideísmo propio de quien considera que nada podemos decir de los contenidos

31 ITC, *Theology today* # 99: A criterion of Catholic theology is that it should seek and delight in the wisdom of God which is foolishness to the world (cf. 1Cor 1:18-25; 1Cor 2:6-16). Catholic theology should root itself in the great wisdom tradition of the Bible, connect itself with the wisdom traditions of eastern and western Christianity, and seek to establish a bridge to all wisdom traditions. As it strives for true wisdom in its study of the Mystery of God, theology acknowledges God's utter priority; it seeks not to possess but to be possessed by God. It must therefore be attentive to what the Spirit is saying to the churches by means of 'the knowledge of the saints'. Theology implies a striving for holiness and an ever-deeper awareness of the transcendence of the Mystery of God.

32 Cf Trapé, A. Sciacca, M., *Introduzione al De Trinitate* en *Opera Omnia* di S. Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana. Editrice Città Nuova, Roma, 1973, pp. XI-XIV.

de la fe, como expresaba Tertuliano "*credo quia absurdum est*" y, por otra parte, se evita el racionalismo de quien piensa que puede comprender todo el misterio de Dios o bien, que sólo lo que comprendemos es el ámbito de lo real y de la verdad. El racionalismo es un peligro más cercano a la teología de nuestro tiempo.

En esta propuesta agustiniana, inspirador del camino teológico de los grandes medievales, la razón y la fe tienen una alternancia y una interrelación que nos permiten mantener el realismo ante el misterio de Dios y un dinamismo en la búsqueda de la verdad; pero, finalmente, debemos tener el sentido del misterio que coincide con el sentimiento de la verdadera sabiduría, ni todo podemos abarcarlo, ni todo podemos desconocerlo, ya que, al final, quedará siempre el misterio insondable de Dios. Dice al concluir su extensa obra *De Trinitate*: "hemos dicho muchas cosas y no hemos alcanzado del todo la finalidad. La conclusión de todos los discursos sigue siendo Él"³³, retomando con ello aquellas palabras del libro del Eclesiástico: "Mucho más podríamos decir y nunca acabaríamos; broche de mis palabras: Él lo es todo" (Eclo 43,27).

La ciencia, la filosofía y la razón humana indagan el misterio, pero no lo resuelven. El mismo san Agustín decía que "las cosas sobre Dios no se expresan nunca como se piensan, ni se piensan nunca como son"³⁴, más aún, en todo lo referente a Dios, "el pensamiento es más verdadero que las palabras y la realidad más verdadera que el pensamiento"³⁵. El teólogo coincide con el filósofo en su pasión por el conocimiento y por la búsqueda de la verdad, pero se distingue del mismo por su conciencia del propio límite ante el misterio, ante el cual el paso último es la contemplación y el amor³⁶.

Son los contemplativos, los santos, los hombres y mujeres que aman y ponen toda su confianza en Dios quienes mejor pueden hablarnos de Él, tal como lo expresa Jesús mismo en aquella gozosa oración:

Te doy gracias, Señor del cielo y de la tierra porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los de corazón sencillo, sí Padre porque así te ha parecido bien. El Padre ha puesto todas las cosas en mis manos. Nadie conoce al Padre sino el Hijo, nadie conoce al Hijo sino el Padre y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11,25-27).

Delante de la grandeza de nuestra inteligencia, conviene tener la humildad ante la realidad misma. Son los racionalistas envueltos en la vanagloria de su ciencia,

33 Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 18.51.

34 Agustín de Hipona, *idem*, V, 3,4.

35 Agustín de Hipona, *idem*, VII,4,7.

36 ITC, *Theology today*, n. 96: The sense of mystery which properly characterises theology leads to a ready acknowledgement of the limits of theological knowledge, contrary to all rationalist pretensions to exhaust the Mystery of God. The teaching of Lateran IV is fundamental: "between creator and creature no similarity can be noted without noting a greater dissimilarity". [160] Reason enlightened by faith and guided by revelation is always aware of the intrinsic limits of its activity. That is why Christian theology can take the form of negative or apophatic theology.

los mismos que terminan convertidos en agnósticos irremediabilmente marcados por la amargura y el pesimismo.

Conclusión

La pluralidad de la teología hoy no sólo es un hecho, sino que es necesaria delante de la diversidad de situaciones que se deben abordar y de ambientes culturales desde donde se reflexiona; el legítimo pluralismo es expresión auténtica de la catolicidad, sin embargo, esta pluralidad tiene un límite, marcado por el relativismo, la heterodoxia y la herejía.

Uno de los criterios básicos de la teología católica es que busca integrar la pluralidad de investigaciones y métodos en la aceptación común de la verdad y del objeto último del conocimiento que es Dios³⁷, a quien conocemos a través de la búsqueda de la razón inquieta, pero sobre todo por lo que nos ha manifestado claramente Jesucristo, imagen *visible* del Dios invisible (Cfr. Col 1, 15).

...

Este artículo presenta la labor de la Comisión Teológica Internacional, señalando la participación de teólogos mexicanos en ella. Se trata de un organismo post conciliar al servicio del Magisterio Pontificio siendo, al mismo tiempo, modelo para el pluralismo en métodos y escuelas, pero, al mismo tiempo, en sintonía y fidelidad con la fe eclesial. El Documento sobre La teología, perspectivas, Principios y criterios (2012) sirve como telón de fondo para comprender el necesario pluralismo teológico ante la unidad en los elementos fundamentales de la fe.

37 Idem, n. 85, cfr. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (2005), n. 28.

Paralelismos y conexiones entre la filosofía de la ciencia y la filosofía de la religión en Ch. S. Peirce

María de la Luz Flores Galindo
Universidad Católica Lumen Gentium

Tradicionalmente ha existido una oposición entre ciencia y religión. Sin embargo, ambas esferas de experiencia humana mantienen paralelismos y conexiones. El objetivo de este trabajo consiste en exponer que, lejos de una separación, más bien existen paralelismos y conexiones entre ciencia y religión en el pensamiento de Ch. S. Peirce. Dar prioridad a lo anterior significa que se puede ampliar la noción de racionalidad científica, sobre todo, en esta época de caos. A fin de mostrar lo anterior, presentaremos tres secciones: en la primera, la creencia y fe tanto en la ciencia como en la religión; en la segunda, sentimiento y razón; y en la última, investigación, método científico y falibilismo.

I. Creencia y fe en la religión y en la ciencia

a) Creencia y fe en la ciencia

De acuerdo con Peirce, la creencia, así como la fe en dicha creencia, proviene de la propia abducción y ésta constituye el primer paso de la investigación científica, conformado por abducción, deducción e inducción. Según este pensador, la abducción es una primera etapa para alcanzar conocimiento, es aquella en la que, después de observar los hechos, surge una conjetura como posible explicación y que, en el investigador, despierta una inclinación a creer. La conjetura, al no poseer seguridad, deberá ser probada en la segunda etapa de la investigación: la deducción. Esta etapa consiste en un análisis lógico para explicar la hipótesis y luego inferir de ella una serie de predicciones que se comprobarán en la siguiente etapa; en la inducción, tercera etapa, se tratará de indagar hasta qué punto esas experiencias concuerdan con la experiencia y se juzgará si la hipótesis es lógicamente correcta, esto es, si requiere modificaciones o si ha de rechazarse por

completo.¹ Así pues, la creencia y la fe, en un enunciado, surgen en la abducción, Peirce dice al respecto:

La *presunción*, o, más precisamente, *abducción* [...] es la única clase de razonamiento que proporciona nuevas ideas, la única clase que es, en este sentido, sintética. La inducción se justifica como un método que debe a largo plazo conducir a la verdad, y eso por la modificación gradual de la conclusión actual. No hay justificación tal para la presunción. La hipótesis que concluye problemáticamente es con frecuencia completamente errónea en sí misma, e incluso el método no tiene por qué conducir siempre a la verdad, porque puede ser que las características de los fenómenos que pretende explicar no tengan explicación racional en absoluto. Su única justificación es que su método es el único modo en el que puede haber alguna esperanza de alcanzar una explicación racional.²

Por consiguiente, lo que se tiene, al inicio de la investigación científica, es una creencia y fe en ésta, ya que no existe ninguna justificación racional para ella, sino sólo la esperanza de encontrar su validez posterior.

De manera independiente a lo que establece Peirce, es de suma importancia que haya fe en la ciencia, ya que es un estímulo y lleva a un mejor conocimiento. Por ejemplo, el científico cristiano: “encuentra en la fe un estímulo para su búsqueda de la verdad, puesto que sabe que su ciencia le acerca -de modos muy diversos en los distintos casos- a un mejor conocimiento de Dios. Además, tiene la garantía de que es posible el conocimiento de la verdad.”³ Otra ilustración corresponde al filósofo de la ciencia clásico, Karl Popper, quien, a falta de no encontrar, porque no existe, una justificación racional para la discusión racional, apela a la fe en la razón:

En efecto, existen otras actitudes posibles, especialmente la del racionalismo crítico que reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental resulta de un acto (al menos tentativo) de fe -de fe en la razón-. De este modo nada fuerza nuestra elección. Podemos elegir cualquier forma de irracionalismo, incluso alguna forma radical o comprensiva. Pero también somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita **francamente su origen en una decisión irracional (y que, en esa medida, admite cierta prioridad del irracionalismo)**.

La elección que tenemos ante nosotros no es simplemente una cuestión intelectual o de gusto. Es una decisión moral.⁴

1 Sara Barrena, “Introducción”, en Charles Sanders Peirce, *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, ed. y tr. de Sara Barrena, Marbort, Barcelona, 2010, p. 23.

2 Charles Sanders Peirce, “Razonamiento”, en Charles Sanders Peirce, *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, ed. y tr. de Sara Barrena, Marbort, Barcelona, 2010, pp. 124-125.

3 Mariano Artigas, *Ciencia, razón y fe*, 2ª. ed., EUNSA, Navarra, 2011, p. 151.

4 Karl Popper, “La filosofía oracular y la rebelión contra la razón”, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Paidós, 2010, p. 398.

El fideísmo se encuentra tanto en la ciencia como en la religión. Hoy en día, sin embargo, sigue habiendo distinción entre ciencia y religión. Este deslinde se puede concretar en dos modalidades opuestas: ciencia y fe son complementarias, y ciencia y fe son opuestas. Sin embargo, la mayoría de filósofos, teólogos y científicos, de acuerdo con Artigas, están de acuerdo en la complementariedad y el diálogo, pero otros pretenden tener un monopolio cognoscitivo científico superior a la fe.⁵ Por consiguiente, resulta razonable optar por el hecho de que ambas esferas de la realidad se complementan en el sentido de que ninguna de las dos ejercería una superioridad frente a la otra en lo que respecta a la justificación de las creencias, ya que ambas están cimentadas en un fideísmo.

b) Creencia y fe en la religión

Según Peirce, la creencia en Dios es resultado de la abducción del científico o de las personas comunes y corrientes y, como toda conjetura, surge a partir de alguna experiencia. Así pues, para Peirce, y como lo ha mostrado Jaime Nubiola, Dios es más experiencia que objeto de fe, y es que la creencia en Dios proviene justamente de la experiencia.⁶ De tal suerte que el conocimiento de Dios depende de la experiencia, ya que no podemos conocer nada excepto lo que experimentamos.⁷ Claro que no se trata de experiencia como impresiones de los sentidos, sino más bien como meditación libre, como el juego de la mente que contempla el universo, un estado de la mente y el corazón que van de una cosa a otra de modo libre, sin seguir reglas. Y es en el curso de esta actividad en donde surge la idea de Dios y ésta nos atrae de tal modo que surge una creencia instintiva en su realidad.⁸

De acuerdo con Peirce, la abducción de Dios, y toda abducción, es la expresión de un instinto racional y todo desarrollo del conocimiento es resultado de esa abducción o instinto racional. De tal manera que la creencia en sí misma es el desarrollo de instintos naturales: ‘mi larga investigación del proceso lógico del razonamiento científico me condujo hace muchos años a la conclusión de que la ciencia no es sino un desarrollo de nuestros instintos naturales’.⁹ Ese instinto natural no es infalible, pero nos conduce a la verdad de manera sorprendentemente eficaz.

La abducción no es un producto del azar, sino una afinidad de la mente humana y la naturaleza, y es dicha afinidad la que hace que surja instintivamente la creencia en Dios. Asimismo, la explicación de la capacidad de abducir, esto es, de la habilidad de la mente humana para elegir de manera fácil y correcta entre las innumerables hipótesis que podrían sugerirse, reside en que la mente del ser

5 Mariano Artigas, *Op. cit.*, p. 159.

6 Charles Sanders Peirce, “A Neglected argument for the reality of God”, en su *CP* 6.493, *C.* 1896, *Cit. por* Jaime Nubiola, “Charles Sanders Peirce y la abducción de Dios”, *Tópicos*, 2004, 27, p. 87 [en línea], disponible en <http://www.unav.es/users/PeirceAbduccionDios.html> .

7 *Loc. cit.*

8 *Loc. cit.*

9 “Finally, my long investigation of the logical process of scientific reasoning led me many years ago to the conclusion that science is nothing but a development of our natural instincts.”, V. Ch. S. Peirce, “Appendix A”, *CP* 6.604, *cit. por* Jaime Nubiola, *art. cit.*

humano está en sintonía con la verdad de las cosas para descubrir lo que ha descubierto. Es el fundamento de la verdad lógica.¹⁰

Ahora bien, puesto que la fe y la abducción, de acuerdo con Peirce, se encuentran en la ciencia y en la religión, entonces, tanto el científico como el religioso proceden de igual forma en la manera de adquirir el conocimiento. Que en la ciencia haya fe y que en la religión también haya fe acerca a ambos campos de la cultura, pero también significa que se tiene una actitud de espíritu religioso en el espíritu científico y esto es un estímulo para la búsqueda de la verdad. Asimismo, que el religioso sea científico tiene repercusiones, ya que, para el cristiano, de acuerdo con Mariano Artigas: “*Si en el plano teórico la ciencia tiene sentido como búsqueda de la verdad, en el plano práctico lo tiene como medio al servicio del hombre*”.¹¹

II. Experiencia, sentimiento y razón en la ciencia y en la religión

a) Experiencia, sentimiento y razón en la ciencia

Para Ch. S. Peirce, y esto ha sido muy estudiado por Sara Barrena, no existe diferencia entre ciencia y religión en cuanto a sentimiento, instinto y razón. Por ejemplo, en los textos de Peirce, “El matrimonio de religión y ciencia” y “Sobre la reconciliación de religión y ciencia”, se afirma una unidad entre ciencia y religión en cuanto a las emociones y la racionalidad.¹² Veamos. Para Ch. S. Peirce, lo esencial de la ciencia es su espíritu científico:

Lo que sí es esencial, sin embargo, es el espíritu científico, que está determinado a no quedarse satisfecho con las opiniones existentes sino a continuar hasta la verdad real de la naturaleza. Una vez que la ciencia se ha entronizado entre la gente en este sentido, la ciencia en cualquier otro sentido es su heredera forzosa.¹³

Así pues, para hacer ciencia se requiere de tener un espíritu científico; es con base en esta experiencia como la ciencia se desarrolla. Los científicos no deben buscar determinar cuál ha de ser el objetivo de la ciencia, sino que necesitan dejarse guiar por la mano de la naturaleza. Los científicos sólo requieren dejarse influir por las causas eficientes, y a la filosofía, como reina de las ciencias, no le importaría si sus conclusiones son buenas o malas.¹⁴

Como puede observarse, la ciencia tiene experiencia, sentimiento y razón. Experiencia porque los científicos experimentan un “espíritu científico”; sentimiento porque “a un estado tal de la mente se le puede llamar con propiedad una religión de la ciencia”.¹⁵ Y es que la religión sólo puede originarse de la

10 Charles Sanders Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, en su *Collect Papers*, Vol. 6, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1978, [De aquí en adelante, CP] CP 6.476 cit. por Jaime Nubiola, art. cit.

11 Mariano Artigas, *Op. cit.*, p. 153.

12 Sara Barrena, *Op. cit.*, p. 80.

13 Charles Sanders Peirce, “El matrimonio de religión y ciencia”, en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 96.

14 *Ibid.*, p. 99.

15 *Ibid.*, p. 98.

sensibilidad religiosa, pero es una religión verdadera que llega a estar animada por el espíritu científico. Y todas las conquistas de la ciencia serán sus triunfos y aceptará todos los resultados de la ciencia como pasos hacia la verdad.¹⁶ Asimismo, la ciencia es razón porque debe permitir que la mano de la naturaleza la guíe, y dejar que las cuestiones teleológicas o idealistas sean de la religión, mientras que la ciencia se dedicará a las causas eficientes; y la filosofía, en la supremacía sobre las ciencias, no debe preocuparse de los juicios de valor de sus conclusiones, ya sean saludables o peligrosos.¹⁷

b) Experiencia, sentimiento y razón en la religión

De acuerdo con Peirce, Dios es más objeto de experiencia que de fe.¹⁸ Y es que el conocimiento de Dios, como cualquier otro, depende de la experiencia. 'No podemos conocer nada excepto lo que directamente experimentamos'.¹⁹

Peirce entiende por experiencia la producción mental completa.²⁰ En su artículo, "Un argumento olvidado a favor de la existencia de Dios", establece la experiencia de Dios como una base para generar conocimiento acerca de él: "cómo es posible una experiencia de Dios que sea el punto de partida de su conocimiento. Dicha experiencia constituirá el momento instintivo que se toma como punto de partida para el estudio científico".²¹ De esta manera, establece Peirce:

Una «Experiencia» es un efecto consciente producido de forma bruta que contribuye a un hábito autocontrolado, tan satisfactorio al reflexionar que ningún ejercicio positivo de vigor interno puede destruirlo. Empleo la palabra «auto-controlado» en el sentido de controlado por el «pensador mismo», y no en el de «incontrolado», excepto en su propio (esto es, automático) auto-desarrollo, tal como el profesor J.M. Baldwin emplea el término. Tomemos como ejemplo la sensación experimentada por un niño que al poner su dedo índice en una llama adquiere el hábito de mantener todos sus miembros lejos de todas las llamas. Una fuerza es «Bruta» cuando su eficacia inmediata no consiste de ninguna manera en su conformidad con una regla o razón.²²

La experiencia de Dios es posible a través de lo que Peirce llama *musement*, que es un estado de la mente y del corazón, que va libre, de una cosa a otra, sin seguir reglas:²³

16 *Ibid.*, p. 99.

17 *Loc. cit.*

18 Gérard Deledalle, *Charles Sanders Peirce. An Intellectual Biography*, Amsterdam, Bejamins, 1990, *cit. por* Sara Barrena, *Op. cit.*, p. 13.

19 Charles Sanders Peirce, "A Neglected Argument for the Reality of God", en su *CP* 6.492, *cit. por* Sara Barrena. "Introducción a Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios", en Ch. S. Peirce. *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Navarra, 1997, pp. 18-19.

20 *Loc. cit.*

21 *Ibid.*, p. 19.

22 Charles Sanders Peirce, "Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios", en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 149.

23 Sara Barrena, "Introducción a Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios", p. 19.

Hay una cierta ocupación agradable de la mente que, por no tener un nombre distintivo, infiero que no es tan frecuentemente practicada como merece; satisfacerla moderadamente -digamos durante el cinco o seis por ciento del tiempo en que uno está despierto, quizá durante un paseo- es lo bastante estimulante como para reembolsar el gasto. Ya que no supone otro propósito que el de dejar a un lado todo propósito serio, a veces me he visto medio inclinado a llamarla *ensueño* [*rêverie*] con alguna matización; pero para un estado de la mente tan opuesto a la vaciedad y a los sueños tal designación sería un desajuste demasiado atroz. En verdad, es Puro Juego. Ahora bien, todos sabemos que el Juego es un vivo ejercicio de los propios poderes. El Puro Juego no tiene reglas, excepto la misma ley de la libertad. Sopla donde quiere. No tiene ningún propósito, excepto la recreación. La particular ocupación a la que me refiero -una *petite bouchée* de los Universos- puede tomar la forma de contemplación estética, o bien la de construir distantes castillos (ya sea en el aire o dentro del propio adiestramiento moral); o la de considerar alguna maravilla en uno de los Universos; o alguna conexión entre dos de los tres, con la especulación acerca de su causa. Es este último tipo -lo llamaré «*Musement*» por regla general- el que particularmente recomiendo, porque en su momento florecerá el A. O. Es claro que, quien tome asiento con el propósito de llegar a convencerse de la verdad de la religión, evidentemente no está investigando con honesto espíritu científico, y debe sospechar siempre que está razonando de modo erróneo.²⁴

Para Peirce, la idea de Dios no surge de un razonamiento, sino más bien, como en la ciencia, de una experiencia de la vida propia y tiene efecto en la conducta del creyente. La idea de Dios no surge de algún razonamiento, sino del corazón: 'No, en cuanto a Dios abre tus ojos -y tu corazón, que es también un órgano perceptivo- y lo ves'²⁵. De tal manera que, para demostrar la existencia de Dios, se requiere tanto de la argumentación racional como de la vitalidad de la experiencia.²⁶

La ciencia y la religión, para Peirce, "se apoyan mutuamente en lo que sería una continuidad de instinto, sentimiento y razón".²⁷ De tal suerte que la ciencia, sin las formas emotivas y experienciales de la religión, sería sólo cientismo, una teoría ineficaz y sin inspiración, y la religión, sin ciencia, se convertiría en ciega e incapaz de desarrollo.²⁸ Para Peirce, la religión, como la ciencia, es cuestión de experiencia. Y es que la religión es amor y es algo vivo: "la creencia en la ley del amor es la fe cristiana".²⁹

En el artículo, "Sobre la reconciliación de religión y ciencia", no existe contradicción para Peirce entre ambos tipos de saber, ya que se apoyan mutuamente "en lo que sería una continuidad del instinto, sentimiento y razón".³⁰ Según

24 Charles Sanders Peirce, "Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios", en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, pp. 151-152.

25 *Id.* "A Neglected Argument for the Reality of God", en su CP 6.493, cit. Por Nubiola, *art. cit.*, p. 80.

26 Jaime Nubiola, "C.S. Peirce y la abducción de Dios", p. 80.

27 *Loc. cit.*

28 *Ibid.*, p. 83.

29 Sara Barrera. "Introducción", en Ch. S. Peirce. *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 18.

30 *Ibid.*, p. 20.

Peirce, lo esencial de la religión es el sentimiento que le da origen, eliminando la cobardía y la timidez religiosa. Por otro lado, Peirce establece que debe verse a la ciencia no como conocimiento, sino como investigación falible. La palabra Dios, según Peirce, nombra “al Realmente creador de los tres Universos de Experiencia”.³¹

III. Método científico y falibilismo

a) Ciencia y falibilismo

Peirce es un falibilista, ya que sugiere comenzar por nuestras creencias para someterlas a la crítica y, si están mal, entonces, debemos de cambiarlas o modificarlas si es que presentan defectos. El científico o científica debe de estar preparado para abandonar una creencia aceptada si la realidad llega a estar en contra de ella: “el espíritu científico requiere que un hombre esté listo a todas horas para deshacerse completamente de su carga de creencias, en el momento en que la experiencia esté en contra de ellas”.³²

Asimismo, Peirce considera a la ciencia no como conocimiento, sino más bien como investigación, esto es, como una actividad que esté guiada por un deseo de aprender verdadero, por lo que, con el fin de ser proseguida, sea consciente de su falibilismo. De hecho, toda la filosofía de Peirce, incluyendo tanto a la ciencia como a la religión, es falibilista, dice Peirce al respecto: “En efecto, siempre me ha parecido que toda mi filosofía crece a partir de un falibilismo contrito, combinado con una gran fe en la realidad del conocimiento, y un intenso deseo de averiguar las cosas”.³³

b) Religión y falibilismo

Según Peirce, la religión debe: “estar animada por el verdadero espíritu científico y moderar su infalibilismo, mientras que la ciencia, [...] debería moderar su mecanicismo. La ciencia, sin las formas emotivas y experienciales de la religión sería mero cientismo, una teoría ineficaz y sin inspiración, y la religión sin ciencia se convierte en ciega e incapaz de crecimiento”.³⁴ El falibilismo se encuentra no sólo en la ciencia, sino en la religión y es, en este sentido, donde ambas se reconcilian. Con las palabras de Peirce:

31 Charles Sanders Peirce, “A Neglected Argument for the Reality of God”, en su *CP* 6.452, cit. por Jaime Nubiola, *art. cit.*, p. 80.

32 “But the scientific spirit requires a man to be at all times ready to dump his whole catload of beliefs, the moment experience is against them. The desire to learn forbids him to be perfectly cocksure that he knows already. Besides positive science can only rest on expience; and experience can never result in absolute certainty, exactitude, necessity, or universality. But it is precisely with the universal and necessary, that is, wit Law, that [con] science concerns itself. Thus the real character of scene is destroyed as soon as it is made an adjunct to conduct; and especially all progress in the inductive sciences is brought to a sandstill.” V. *Id.* “Lessons from the History of Science”, en su *CP* 1.55.

33 *Id.*, “Sobre la reconciliación de religión y ciencia”, en su *Amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 194.

34 Douglas Anderson, “Three Appeals in Peirce’s Neglected Argument”. *Transactions of the C. S. Peirce Society* 26, 1990, pp. 349-362, cit. por Sara Barrena. “Introducción”, en Ch. S. Peirce. *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 21.

Para conciliar religión y ciencia parecería, en cualquier caso, que son necesarias dos cosas. La ciencia debe moderar su mecanicismo, que no es un atributo suyo esencial, sino meramente un adorno que adquirió de manera natural durante el periodo que va de Galileo a Darwin, cuando la mecánica y las ramas afines de la física eran las materias principales del pensamiento. Muchos grandes biólogos que han estado en contra del mecanicismo desde el principio están hoy reclamando la admisión de una espontaneidad genuina. La religión, por otra parte, debe moderar su infalibilismo, que sólo necesita en un sentido práctico y moral y que, tomado absoluta y mecánicamente, es meramente un vestigio de la pobre cultura de las generaciones que construyeron símbolos.

La conveniencia de hacer esfuerzos especiales para reconciliar religión y ciencia se ha puesto en cuestión en estas líneas, sobre la base de que una investigación que ha de tener un resultado inevitable no puede ser sincera.³⁵

Peirce, tanto para la ciencia como para la religión, ha propuesto un falibilismo. Este método y actitud evita el dogmatismo de la religión cristiana que se ha convertido en un conjunto de creencias preconcebidas e inamovibles.³⁶ Así, por ejemplo, en “La lógica de los eventos”,³⁷ establece que:

La religión es un asunto práctico. Sus creencias son fórmulas que ustedes seguirán. Pero una proposición científica es meramente algo que se adopta provisionalmente como la hipótesis más apropiada para probarla primero y tratar de refutarla. La única creencia que -como hombre puramente científico- tienes sobre ella es que se adopta de acuerdo con un método que debe conducir a la verdad a largo plazo. En efecto, es un absurdo detestable decir que en teología es verdadera una cosa y en la ciencia otra. Pero es perfectamente verdadero que la creencia que haría bien en abrazar en mis asuntos prácticos, tales como la religión, puede no concordar con la proposición que un método sólido requiere que adopte provisionalmente en esta etapa de mi investigación. Más adelante, tanto una proposición como la otra pueden muy probablemente ser modificadas. Pero como no soy ni un profeta ni un mago no puedo decir todavía cómo, o cuál de ellas se acerca más a la conclusión final.³⁸

De modo que Peirce critica el dogmatismo de la teología y sugiere también aplicar el falibilismo a dicha esfera de la realidad, ya que se deben de criticar las hipótesis y cambiarlas si es que posteriormente se refutan. Y es que la teología aspira a ser ciencia y, como tal, debe juzgarse con base en una metodología científica: “Pero ya

35 Charles Sanders Peirce, “Sobre la reconciliación de ciencia y religión”, en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 194.

36 Sara Barrena, “Introducción”, en Ch. S. Peirce. *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 18.

37 Charles Sanders Peirce, “La lógica de los eventos”, en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 18, cit. por Sara Barrena. “Introducción”, en *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, pp. 18-19.

38 *Id.*, “La lógica de los eventos”, en su *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 117.

que la teología pretende ser una ciencia, ellos también deben ser juzgados como científicos. Y a ese respecto, debo decir que no creo que nunca haya operado sobre la moral de la ciencia otra influencia tan deplorablemente corrupta como la suya".³⁹ De suerte que Peirce propone aplicar el método científico a cualquier investigación, incluyendo la religión. El método científico parte de la experiencia y regresa a ella y es lo que corrobora o refuta a las conjeturas.

De suerte que las conjeturas falibilistas de la ciencia también son aplicables a la religión. Esto es, que un estudioso de la religión tendría que cambiar sus creencias si ve que ha caído en un error, en este caso, en la interpretación de textos religiosos.

En la filosofía de la religión de Peirce hay una crítica lógica, pues el religioso debe someter sus creencias a la crítica racional. De igual suerte, el religioso, utilizar un método falibilista como el de la ciencia, ya que lo que guía al religioso debe ser también el amor por aprender y el deseo de encontrar la verdad. Todas estas ideas de Peirce se oponen al conservadurismo, el dogmatismo y a los sentimientos primitivos naturales de las personas que frecuentemente se oponen al espíritu científico.⁴⁰

Conclusiones

Lejos de una separación entre ciencia y religión, lo que hay más bien en Ch. S. Peirce es una convergencia en ambos ámbitos del saber en cuanto a fe, creencia, experiencia, sentimiento, abducción y falibilismo. La ciencia y la religión, por este motivo, hacen buen matrimonio. Dar prioridad a lo anterior significa que tanto en la ciencia como en la religión actual se pueda rehabilitar la abducción, el sentido de la existencia y objetividad en sus interpretaciones con base en una actitud falibilista, ya que la fe en nuestras creencias está presente en ambas esferas de la realidad, pero esto no implica que sean irracionales, ya que en los dos campos del saber se encuentra un espíritu científico que es crítico.

Y del hecho de que para Peirce no exista diferencia entre ciencia y religión en cuanto sentimiento y razón, significa que los científicos, como los religiosos experimentan un espíritu científico, un estado de la mente de contemplación, que en la ciencia se le puede llamar religión de la ciencia, análoga a la religión. Asimismo, ambas esferas de la realidad son razón porque la ciencia debe dejar que la mano de la naturaleza lo guíe para efectos de comprobación, mientras que a la filosofía no debe importarle si sus conclusiones son falsas.

Lo anterior es relevante para la filosofía de la ciencia porque amplía la noción de racionalidad científica al incorporar los sentimientos como un aspecto importante para la generación de nuevos conocimientos, tanto en la ciencia como en la religión; además de que esto en sí mismo tiene repercusiones no sólo para la filosofía de la ciencia, sino también para la filosofía de la educación, en tanto

39 *Ibid.*, p. 114.

40 Sara Barrena, "Introducción", en Ch. S. Peirce. *El amor evolutivo. Y otros ensayos sobre ciencia y religión*, p. 17.

que representa una actitud de equilibrio mental frente al objeto del conocimiento: la epistemología tendría que evaluarse, ya que resulta insuficiente en el sentido de que no abriga a las emociones y sentimientos, por lo que tendríamos que optar por otras teorías del conocimiento en las que haya un equilibrio entre emociones, sentimiento y razón para la adquisición del genuino conocimiento.

Tanto en la ciencia como en la religión se tiene una actitud falibilista, esto es, que las personas estén listas para deshacerse completamente de su carga de creencias si es que la experiencia está en contra de ellas. Pero esto también está combinado con una gran fe en la realidad del conocimiento y un intenso deseo de averiguar las cosas. Dar prioridad al falibilismo y la fe en ambas esferas de la realidad significa que tendríamos que rehabilitar el sentimiento de fe en todas las versiones falibilistas de la filosofía de la ciencia, ya que, como sólo tenemos conjeturas y no existe nunca la justificación total de un enunciado, entonces, apelamos a la fe para creer en nuestras conjeturas. Y, en consecuencia, lo que acerca tanto a la ciencia como a la religión es justamente la fe en sus creencias. Finalmente, la filosofía de la ciencia contemporánea se tendría que rehabilitar la fe en nuestras creencias porque, gracias a dicha fe, podemos considerar que tenemos un conocimiento, aunque falible.

Auge de una fe *desracionalizada* en las manifestaciones culturales posmodernas occidentales: nuevas tendencias desinstitucionalizadas en la relación Fe-Razón

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

La integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas de culturas, hasta hace muy poco tradicionales, abre un horizonte inmenso de nuevas manifestaciones de integración de lo religioso en la vida social en combinaciones inesperadas y, hasta hace unas décadas, francamente imprevisibles e inconcebibles. La articulación de la religión con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado, depende de tener la “pócima” correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de “religión a la carta”, son sólo un ejemplo de esta tendencia y nueva configuración cultural en la que la razón se diluye en la medida que crece una suerte de fe ciega e incoherente que parece satisfacer los apetitos existenciales de los hombres posmodernos en una ficción de un eterno presente irresponsable y descomprometido.

Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno, que pueden, sin ningún malestar, combinar con partes de la expresión religiosa oficial institucionalizada de cuño tradicional, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar superficialmente. Estos neo-mestizajes son una ventana privilegiada para explorar la nueva configuración antropológica contemporánea. Se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad, es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos posmodernidad, en donde las desilusiones del proyecto moderno hacen buscar un nuevo orden al margen de los grandes baluartes de

la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). En este contexto, la relación fe-razón necesariamente se reconfigura.

Las expresiones religiosas, en contextos posmodernos, suceden donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto en comparación con sociedades tradicionales o, de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Hiper-individualismo: clave para entender la actual tendencia antropológica posmoderna

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos sociales bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos tradicionales. Esta polarización, entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos a definir -en primera instancia- la peculiaridad de los fenómenos religiosos en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significativa de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea hiper fraccionada, tal vez, tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social re-configurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza), la nueva apuesta es por el individuo solitario, que, absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *status quo*. Definitivamente esto permea la concepción religiosa que se perfila como “religión a la carta”, o bien, como apuntara Duch¹, la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer. Sin embargo, resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe. Es interesante, pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas, hasta hace poco vigentes, que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la Iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos, entonces, un campo fértil y completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

1 Cfr. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

Es evidente, entonces, que la religiosidad encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo, como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero -en todo caso- sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas en contextos tradicionales.

El sujeto creyente posmoderno termina deambulando libremente por la sobreoferta de posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia. El conjunto es completamente incoherente y desorganizado, con elementos que de suyo son mutuamente excluyentes, pero que, en la psique del sujeto religioso posmoderno, al fin y al cabo conviven: la racionalidad no opera en términos de estructura lógica y coherencia, es una racionalidad debilitada que cede paso a otros aspectos de la vida humana, como el sentimiento, la pasión, la intuición, que la obnubilan y la fe convive con estas irrupciones en la escena social, en una nueva escala de valores donde la razón ya no es la única privilegiada.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna son consideradas imprecisas, nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional, estructurada lógica y coherentemente, desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social, eminentemente plural, y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

Religiosidad popular en estos nuevos contextos culturales posmodernos

La riqueza de la religiosidad popular viene -en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre ciudadano contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos, en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto, representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello, insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta

desde la hegemonía y que encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y en las instancias que las posibilitan.

El contexto general donde ubicar estas expresiones religiosas populares es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: “Dios perdona, pero el tiempo no” nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un “algo” que está más allá de las voluntades -humana y divina-, ¿el destino?, que -como dijera el poeta árabe- “atropella a los hombres como un camello ciego”. Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par, no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que, tal vez, más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el camino de la vida.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

Louis Duch², fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña el término de *trayecto vital* para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: “No”, se recurre -mediante la fe y la esperanza- a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos” ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe. La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, el fracaso y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el

2 Cfr. Lluís Duch, *Op. Cit.*

porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”.³

Sin embargo, no somos ingenuos, y reconocemos que hay ciertos problemas implícitos en esta vivencia religiosa, inserta en las características culturales propias del hombre posmoderno, su apatía social y su afán de individualización aislante que disuelve toda posibilidad de interacción social. En este sentido, me gustaría traer a colación el texto de Pablo Tirado Marro que se titula: *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*⁴, el cual es un texto crítico que llamó fuertemente mi atención, pues ese “neopaganismo” al que hace referencia Tirado se acerca con mucho a lo que yo mismo he llamado “Religión posmoderna” en otros trabajos previos.⁵

En este escrito, el referido autor previene de ciertos elementos de riesgo o revisión que habrá que tomar en cuenta en el análisis de estos fenómenos religiosos populares en contextos urbanos posmodernos:

[...] Podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la inmanencia y ausencia simbólica. El ser humano orientado exclusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/ siendo un horizonte finito y superficial.

La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás de sí, una antropología individualista que sólo reconoce lo otro en cuanto beneficioso para sí mismo. Así mismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí. Es cierto que el cristianismo helenizado, precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo

3 Emmanuel Levinas, “La experiencia judía del prisionero” en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135. 2013: p. 134.

4 Pablo Tirado Marro, *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

5 Cfr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Presentación” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Introducción: “Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “ANÁLISIS INTERPRETATIVO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social”, en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un logos interno, es decir, algo razonable, que garantice escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o de la credulidad. La emoción y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y por supuesto alejada de una implicación socio-política. La privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babilónica que lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.⁶

Aunque los cultos populares estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, esto no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien, están revestidos de un significado y cuentan con una lógica inherente, pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos, dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que, en una visión social de conjunto, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso, cabría reflexionar que, si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo.

Por parte de la Iglesia Católica, si sabe “leerse” e interpretarse el caos desestructurado del hombre posmoderno y sus profundas crisis (de sentido, pertenencia social, fe, etc.), podría la Iglesia aplicarse a sí misma el refrán: *A río revuelto, ganancia de pescadores*. Ya algunos teólogos como José María Mardones⁷ y Luis de Carvajal⁸ insisten que, en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. Estos autores insisten, desde el seno de la Iglesia, que si se saben atender las innumerables carencias de este ser humano inserto en esta nueva configuración cultural, con un acercamiento –no soberbio- sino humilde, especialmente en la forma respetuosa de aproximarse al otro desde su otredad y sus significados, podría la Iglesia encontrar un lugar más que privilegiado en medio de la vorágine solipsista de la época contemporánea, explotando lo que le es esencial: la socialidad a través de su vocación de *Ecclesia*.

6 Pablo Tirado Marro, *Op. Cit.*, pp. 68-69.

7 Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988; *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra, 1991; *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*, Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México, 1999.

8 Carvajal, Luis de, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.

En la misma línea de pensamiento está el ya antes citado Lluís Duch, quien - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica –desde adentro- a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nitzcheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío. Dice Duch⁹, retomando a Giuseppe Ruggieri:¹⁰

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.

Distinciones entre religiosidad popular urbana y tendencias religiosas posmodernas

Surge aquí, entonces, una pregunta obligada: ¿las expresiones religiosas populares urbanas son lo mismo o se distinguen de las expresiones religiosas posmodernas? Intuyo que no, y ya en anteriores trabajos había pretendido una distinción de ambas esferas. Sin embargo, no es posible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante y se entremezclan en ella libremente todas las combinaciones posibles. En este sentido, me parece al menos pertinente apuntar aquí la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana (para seguir siendo religiosidad popular requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la iglesia), la religiosidad posmoderna puede o no tener contacto con la iglesia, es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso, por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si no son lo mismo la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna... ¿en qué difieren específicamente?, y más interesante aún: ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente

9 Lluís Duch, *Op. Cit.*, p. 19.

10 La referencia que retoma Duch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

deambula libremente por ambas posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia.

No podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta que cabe en esta categoría, tiene un referente doméstico que la hace significativa para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria -al menos desde el análisis teórico- para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas. Me refiero -por un lado- a las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, lográndose una síntesis cultural operante en una verdadera traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena.

Pero también, -por otro lado- están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos, donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, o de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, nuevamente insistiendo que la idea abarcante de “lo rural” y “lo urbano” son ficciones necesarias, hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social, incluso insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad, con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesionan.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico. En este sentido:

En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el “paganismo”, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esoteria. Aunque estas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tibet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y

con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados.¹¹

En este sentido, debo reconocer que, desde mi propia experiencia personal, el ámbito primero donde me encontré conviviendo con las expresiones religiosas populares fue en el ambiente social rural de origen indígena y, coherentemente con eso, las fuentes teóricas que primeramente me irrigaron fueron en relación con esta problemática en ese contexto específico. Más tarde, en el devenir colegiado y el intercambio académico sobre estos temas, el contacto con la parte urbana vino por la interacción con la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium, específicamente con las personas del Dr. Jesús Serrano y el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano, apreciados colegas y amigos con quienes compartí varios foros al respecto. Pero también, ampliando el horizonte de intercambio, influyeron los muchos alumnos de dicha maestría que, a lo largo de estos años y desde la riqueza contextual de sus trabajos de campo en la Ciudad de México, iluminaron y sugirieron ángulos de enfoques pertinentes y atinados para el contexto urbano. Me queda del todo claro que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

En este orden de ideas, comulgo plenamente con Renée De la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede ser entendida como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada¹². Me parece que, efectivamente, es ese “entre-medio”. Tendremos que profundizar en las preguntas señaladas en el párrafo anterior para afinar esta apreciación, sus alcances y consecuencias con miras a una mayor comprensión de estos complejos fenómenos abigarrados e interactuantes, en un contexto social urbano, que es –de suyo– amplificador de la complejidad implícita en esos fenómenos religiosos.

Fundación de nuevas tradiciones sin raíces, ultraindividualismo, magia y privatización de la experiencia religiosa: notas definitorias de la religiosidad posmoderna

Así, hemos dejado ya en claro que existen en nuestro contexto social contemporáneo estas nuevas tendencias religiosas posmodernas, caracterizadas por una falta de raíz histórica, es decir, sin tradición, sin consenso social, sin lenguaje común, o sea, una religiosidad completamente individual al extremo.

11 De la Torre, Renée (2012), “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521./ p. 510.

12 *Cír.* De la Torre, Renée (2012), “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

Esto nos lleva a ser cuidadosos en el registro de las manifestaciones religiosas contemporáneas, especialmente en contextos urbanos, donde conviven indiferenciadamente expresiones de religiosidad popular tradicional con estas nuevas manifestaciones religiosas posmodernas. De hecho, la interacción llega a ser muy íntima, deambulándose libremente entre la oficialidad, la religiosidad popular tradicional y la religiosidad posmoderna.

Me parece que es definitorio, en este sentido, para la identificación de la religiosidad posmoderna, aparte de la cuestión de la tradición y su socialidad implícita -como apuntábamos en el subíndice anterior- el aspecto mágico de la religiosidad posmoderna como elemento central de su acción, donde el individuo busca inferir en la realidad externa para abonar a sus propios fines, consiguiendo satisfacción inmediata, evidente e incuestionable a sus necesidades materiales, psíquicas o espirituales. El espacio ahuecado por la salida de escena de la tradición orilla a una ritualidad individualizada que se traduce en receta, conjuro o fórmula mágica. Este tipo de ritualidad no es invención posmoderna, evidentemente, pero sí encuentra un gran refugio e impulso en esta nueva tendencia religiosa que busca dar respuesta desde parámetros individuales y privados.

En tanto que las expresiones religiosas de corte posmoderno se cifran a través de un individuo que ha exacerbado su independencia frente a otros seres humanos sustrayéndose de la colectividad, es comprensible que la forma de vivir la religiosidad en coordinada posmoderna es eminentemente personalizada, en un ultraindividualismo que no requiere la interconexión con otros sujetos religiosos para obtener cierta legitimidad de la propia experiencia religiosa vivida. En tanto que el individuo posmoderno se autoabastece de sentido en su encierro narcisista, en un presente eterno y bajo la máxima norma de la autoaprobación, no requiere de una socialidad que le haga compartir, confrontar o reflejarse en la vecindad del otro ser humano.

Es una especie de autocomplacencia en el orden de lo sagrado, que responde en última instancia al yo ensimismado que busca solución inmediata a su situación particular, fugaz y fortuita. Sin raíz, ni tradición, éstas expresiones religiosas son susceptibles de una rápida expansión, pero también de un rápido abandono, pues no tienen modo de sobreponerse a los cambios repentinos y repetitivos del estado de ánimo del sujeto religioso que busca a toda costa su bienestar presente, bajo los influjos exclusivos del aquí y el ahora, sin proyecto a corto, mediano o largo plazo, en una ficción de un presente siempre eterno que no requiere anclaje de sentido más allá de la comodidad existencial inmediata.

Esta privación en la religiosidad posmoderna, de ese elemento social de articulación y puesta en común de una creencia y sus prácticas rituales derivadas, es algo a ser tomado en cuenta en las pesquisas de investigación en torno al problema religioso en época contemporánea. En todo caso, raya en la coincidencia entre lo que llamamos aquí "Religiosidad Popular", pero que no tiene la misma raíz, ni el mismo origen y mucho menos los mismos fines, por ello llamamos la atención a no confundir los aspectos de una religiosidad popular de

corte tradicional, ya sea en contexto rural o urbano, con las nuevas tendencias de religiosidad posmoderna, a la carta, sin raigambre, sin tradición, y de corte exclusivamente individual de corto espectro temporal, pues su raíz última es el cambiante estado de ánimo del sujeto religioso que busca satisfacer necesidades inmediatas en el presente siempre cambiante.

Ejemplo etnográfico liminal entre *religiosidad popular* y *religión posmoderna*: los exvotos como salvación del absurdo cotidiano

Esta realidad antropológica es la que subyace en la creación misma de estos exvotos, por ello tienen sentido, y también por ello causan fascinación, porque en su vasta pluralidad de temas y vivencias, el espectador tarde o temprano se verá reflejado en alguna de esas situaciones.

Lo que expresan muchos de estos retablos es la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular del paso extraordinario de lo sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo. En ellos se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre, no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su ascepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta racional y ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, ocurriendo a mi favor. Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de seguir siendo vivida. A pesar de estar aquí, a nuestro pesar lo que prosigue en el breve lapso de nuestro transcurrir por esta vida depende de nosotros mismos y en esa lucha ruda y hostil, hay aliados de orden sagrado: “los santitos”, como cariñosamente los nombran sus devotos. Los testimonios plasmados en estos exvotos son de personas que dejaron de ser “hijos del azar y la fortuna”, creyeron, pidieron y recibieron, “se salieron con la suya”, podríamos decir, y en ello va implícito el elemento anti-trágico mencionado anteriormente: el destino no los atropelló, al menos por ese breve instante del milagro allí plasmado, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del ofrendante.

Estos retablos o exvotos son testimonios de la historia conjunta de seres humanos concretos -con nombre, fecha y lugar- que han considerado que su vida fue distinguida por el toque sacro en problemas muy específicos y eminentemente personales. La interpretación del suceso milagroso no se pone a discusión ni verificación de nadie, se hace público por agradecimiento al favor recibido, el cual es incuestionablemente aceptado por el favorecido a pesar de las discrepancias de los agentes eclesiásticos oficiales.

En el exvoto se establece una relación directa entre el culto de devoción y el donante, volviendo la intervención clerical totalmente prescindible, pues se concibe como una comunicación directa entre devoto y ente sagrado. El hombre común, del pueblo, entiende esa comunicación por milagro cuando el resultado es a su favor en la realidad concreta. En esta lógica, el milagro es aquello que

contradice o las leyes naturales, y de la probabilidad también, lo que “normalmente” debería acontecer, no pasa o pasa de una forma tan diferente a lo que se esperaba que rompa con lo que se esperaría en situaciones normales. Obviamente, lo que es percibido como “natural” o “normal” es subjetivo y definido por los contextos culturales, pero es común denominador encontrar este rompimiento del sentido común. Así pues, el milagro popular estará en oposición al “milagro” oficial en el sentido de que no requiere pruebas, consensos, ni vistos buenos de agentes reconocidos por una institución religiosa legitimadora. Aunque cabe apuntar que dicha oposición no tiene un carácter definitivo, pues los milagros que acaban por ser reconocidos como tales por la jerarquía eclesiástica siempre conservan orígenes populares resguardados y transmitidos por la tradición oral.

De esta forma, es interesante considerar que el milagro ocupa una posición privilegiada en la psique religiosa del creyente en tanto resuelve sus necesidades concretas.

Entonces, en cuanto a la noción de milagro, en este escrito lo consideraremos en el sentido popular, sin juzgar si realmente las acciones divinas a favor de los fieles ocurrieron *de facto*. Recordemos que estos fenómenos religiosos pueden ser vistos desde un nivel objetivo, que alude a una serie de hechos susceptibles de ser ciertos (en el caso de los exvotos: datos sobre el peregrino, fechas, acontecimientos circundantes mencionados en el retablo, registro de peregrinaciones en los santuarios, etc.). Pero también, por otra parte, el nivel subjetivo debe ser considerado en el análisis, en este nivel subjetivo podemos avanzar por los derroteros de la religiosidad popular y ver reflejados comportamientos y actitudes que pertenecen al ámbito de la devoción y piedad, por ejemplo, las plegarias y promesas y, por ende, las motivaciones que llevan a ofrendar los exvotos. En el nivel objetivo, contamos con el retablo materializado como testimonio histórico-material, y a nivel subjetivo, pues sólo podemos aventurarnos en la interpretación de los motivos y cosmovisión del ofrendante con base en el testimonio material dejado en esta expresión artística.

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos da cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad, incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino, en su quehacer cotidiano, la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular, en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebató del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Esta ofrenda a la divinidad implica una relación con ella, y no va solo en la dirección del agradecimiento, pues podemos encontrar en ocasiones algunos retablos que reclaman de alguna forma al santo, cristo o virgen y dan testimonio de un cambio de protector, pues se incluye el reclamo a “tú no me hiciste caso y no me quisiste ayudar”, pero este otro sí me ayudó y me concedió el milagro que el otro no quiso.

En este sentido, son ventanas a una forma *sui generis* de entender lo divino, el ámbito general de lo sagrado y la forma en que el ser humano se relaciona con este ámbito de lo sacro: “Es cierto que ese llamado (el exvoto es también una apelación) a la divinidad es tanto más fuerte cuanto más angustiosa sea la situación en que se encuentra el fiel. Las circunstancias son decisivas, influyen sobre el acto, su intensidad y el objeto mismo”.¹³

La práctica de la religiosidad popular implica una concepción cosmogónica en la cual determinados protagonistas en situación de carencia interactúan simbólicamente con los santos -como personajes de orden sagrado- buscando ayuda en necesidades y angustias muy inmediatas y, por lo mismo, muy sentidas: salud de los hijos o del cónyuge, resolución de apuros económicos, falta de trabajo, situaciones de violencia, accidentes, necesidades para las cuales se establece una relación *contractual* entre el donante y la divinidad.

Dada esta característica es que insistimos en la importancia de los exvotos como ayuda efectiva y referencia sólida para seguir la historia cultural de las sociedades en el ámbito de la ideología religiosa, las creencias, los rituales y los valores:

Por lo mismo, es simplista el razonamiento de que, puesto que los exvotos son una manifestación de la pintura popular, solo nos mostrarán actitudes y creencias en el carácter de su religiosidad; por el contrario, los exvotos son fuente, en algunos casos única, de conocimiento de la cultura popular, como señala John Storey, que trasciende lo puramente religioso. Es decir a través de los exvotos la imaginación encuentra la creatividad de manos anónimas para convertir los acontecimientos y los agradecimientos en relatos visuales con el uso tan particular y variado de aspectos formales de la estética popular.¹⁴

Los exvotos nacen, pues, en un ambiente religioso popular y son ofrendados, en primera instancia, como correspondencia con el ente sagrado y testimonio social del favor recibido. Una vez pasado este acto ritual de la ofrenda, su esencia se diversifica: se convierten en documentos históricos, en obra de arte, en testimonio de un estilo de religiosidad *sui generis*, en instrumentos de comunicación visual,

13 Calvo, T. 1997. Milagros, Milagrosos y retablos: Introducción al estudio de los exvotos del occidente de México. In Los exvotos del occidente de México. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. doi:10.4000/books.cemca.411, p. 18.

14 Luque Agraz, Elin. 2012. *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir “La otra historia” de México*. T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte, p. 88.

en patrimonio cultural, en referentes de identidad, en testigos de continuidades y discontinuidades culturales, en puntos de conflicto con la religión oficial, en ventanas reveladoras de las nuevas tendencias socio-religiosas.

Así pues, hablar de los exvotos implica involucrar al santuario, la religiosidad popular, la figura de los santos como personajes de orden sagrado, etc. En este trabajo, como ya habíamos señalado en el capítulo precedente, ambos autores contextualizamos los exvotos en el marco referencial de la Religiosidad Popular, entendida desde la antropología, donde se destacan y privilegian los modos de entendimiento popular en su aproximación a lo divino en conflicto constante, mas no ruptura total, con la instancia oficial de la Iglesia católica.

Conclusión

La idea de presentar este punteo es encausar cierto estilo en el enfoque interpretativo de estos fenómenos religiosos populares, valorados desde sí mismos y su peculiaridad histórico-cultural, antes del encasillamiento monológico de una comparación descontextualizada a un modelo universal de lo que “debiera ser” desde la ortodoxia institucional eclesiástica. No partimos, pues, del supuesto de lo que *debiera ser* sino de lo que efectivamente es. Es un enfoque fenomenológico, partimos de la observación de lo que ocurre en la realidad social y tratamos de entenderla y explicarla desde lo que los actores sociales que la generan dicen acerca de sí mismos en ese contexto celebrativo.

Hay que decir que partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (mas no exclusividad) con la instancia oficial, es decir: la religiosidad popular es un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial no vea sentido en ella porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. De hecho, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que en época contemporánea hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si hubo una época en que se denostaron las manifestaciones religiosas populares por parte de la jerarquía eclesiástica, por considerarlas tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. En este sentido, podríamos intercalar aquí lo expresado por Ramos Guerreira:

Haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización.¹⁵

15 Julio Agustín Ramos Guerreira, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p. 158.

Y, en este mismo sentido, Nicolás López dice, por su parte, lo siguiente en mucha consonancia con lo que apuntaba Ramos:

La Iglesia, desde su experiencia multiseccular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles.¹⁶

Es obvio, entonces, que estaríamos más bien propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo, hasta cierto punto, desinstitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos a los del dogma y el canon) que resulten más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica). Es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana. Termino esta conclusión evocando la siguiente afirmación de Emmanuel Levinas:

El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.¹⁷

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso requiere imperiosamente de significar su estadía en medio de ese caos que escapa a sus manos y control, así, asigna sentido, da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de ese caos, el cual deja de serlo para convertirse en un cosmos, y si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque..." En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo, dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad, y por ello la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano y un acá duro y riguroso, donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

16 Nicolás López, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p.190.

17 Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015, p. 195.

Apéndice de imágenes: narrativa visual de exvotos



Exposición temporal: "Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos".
Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012.
Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_06.jpg
(13 de octubre de 2014).



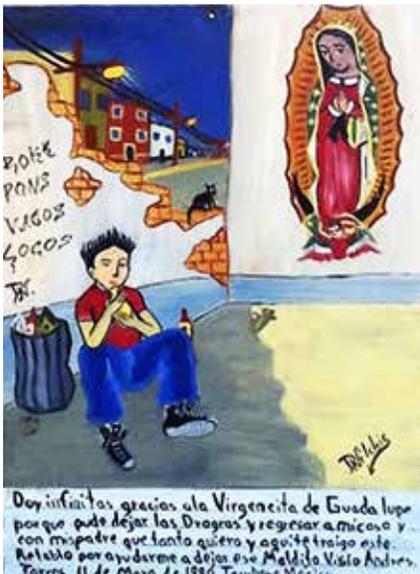
Imagen tomada de: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/a0/cf/68/a0cf68e885de7ec3c4c716cac84b0afa.jpg> (15 de febrero de 2014).



Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/flor%20palomares> (15 de febrero de 2014).



Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/san%20judas%20tadeo> (15 de febrero de 2014).



Izquierda: Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/daniel%20vilchis> (15 de febrero de 2014).



Derecha: Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/alfredo%20vilchis> (15 de febrero de 2014).

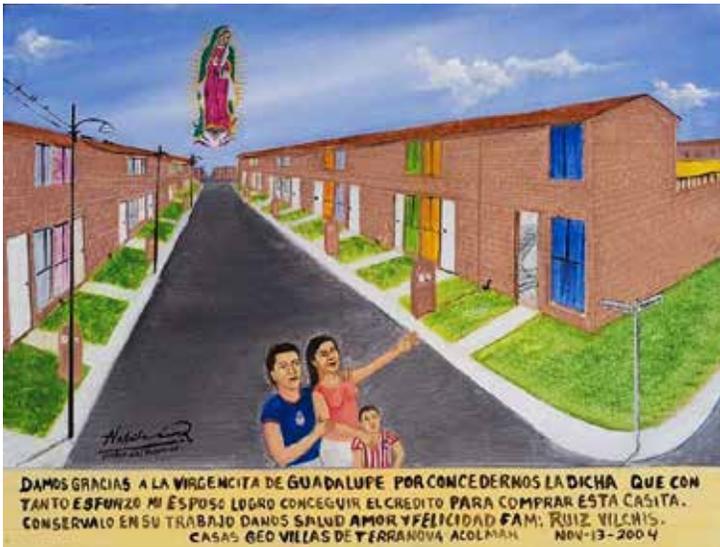


Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/alfredo%20vilchis> (15 de febrero de 2014).



Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/alfredo%20vilchis> (15 de febrero de 2014).

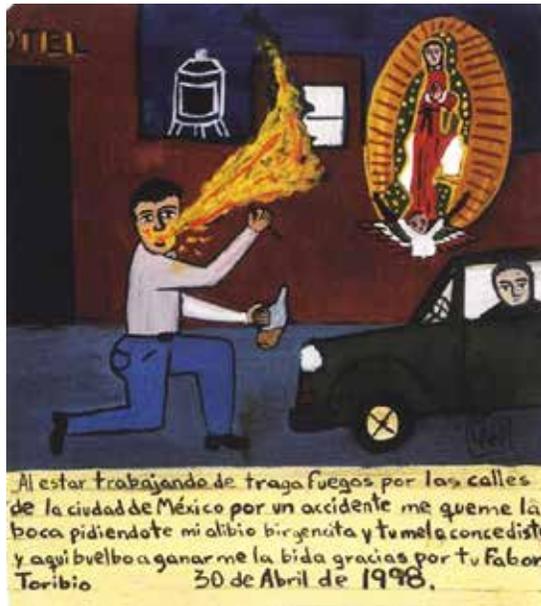


Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/luis%20vilchis> (15 de febrero de 2014).



Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/virgen%20de%20guadalupe> (15 de febrero de 2014).



Imagen tomada de: <https://retablos.livejournal.com/tag/santiago> (15 de febrero de 2014).

La posibilidad de una razón pastoral urbana posmoderna del gobierno a la gobernanza en la Iglesia

Jesús Serrano Sánchez
Universidad Católica Lumen Gentium

Me han invitado a exponer como conferencista en este evento conmemorativo de un documento muy significativo en su momento, la Encíclica *Fides et Ratio* (sept 1998). (Después del 11 de septiembre de 2001, se debatían los riesgos de la intolerancia religiosa. Ahorita no.) Sin embargo, mi experiencia está en el orden de la pastoral, por lo que orientaré mi exposición por ese camino, atendiendo al título que se ha dado a esta ponencia: *La posibilidad de una razón pastoral urbana posmoderna del gobierno a la gobernanza en la Iglesia*. Valdría la pena detenerse a explicar cada uno de los términos. Varios muy resonantes, que están en el título de mi participación, pero prefiero avanzar y que sean las conclusiones las que expliquen el qué y por qué.

§ I

El poder es la categoría fundamental que nos interesa aquí. Poder y religión, nos remite, por ejemplo, a Marx y aquella tesis que considera a la religión como un mecanismo de alienación en favor de los patrones de poder. En el estudio de la religiosidad popular, nos salió al paso la interpretación de Félix Báez-Jorge como la tensión dialéctica que se da entre religión hegemónica y religión popular: “Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder”¹.

1 Citado por Gómez Arzápalo en *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, Artificio, México, 2016, p. 10.

Este autor considera que la religiosidad popular es una reacción de resistencia de los sectores populares a la imposición de una religiosidad por parte del clero. Pero esta descripción, que tiene sentido pensando en la forma en que los pueblos indígenas hicieron suyo el cristianismo tras la conquista, parece una interpretación desgastada e impropia en el contexto urbano actual. Lo que hace la diferencia es que el habitante urbano es un sujeto empoderado y ello supone una gran capacidad de autogestión (o sea, poder), sin que se tenga el poder en el sentido que se le daba a este concepto.

El paradigma de la gobernanza (*governance*) viene, en el siglo XXI, a describir esta nueva realidad tras el colapso del estado moderno y el agotamiento de las ideologías². Recordemos aquella frase resonante de Luis XIV, “El Estado soy yo”, en efecto, la cúspide del poder absoluto era la convergencia entre poder y gobierno. Eso es impensable actualmente. La gobernanza sostiene que no existe un gobierno como unidad que defina objetivos y articule los medios para conseguirlos, en particular, sustentado en el derecho; el gobierno como organización es aparente, toda vez que existen diferentes factores de poder lo que supone la necesidad de llegar a acuerdos permanentemente e involucrar en el logro de objetivos a dichos actores. Este escenario es claro resultado de años de reformas de corte neoliberal y globalizador.

En todo caso, gobernanza es el conjunto de factores de poder sometidos a un sistema mucho más ubicuo que opera de forma imperceptible, obvia y sin posibilidad para que los electores o la democracia incidan en una alteración en las tendencias de funcionamiento del Sistema. La gobernanza es, al mismo tiempo, una causa y un efecto del empoderamiento del individuo. El poder se ha atomizado y cada vez los individuos se sienten más libres para decidir por sí mismos acerca de los más diversos asuntos, una de estas dimensiones es la de los roles de género, como sabemos, pero también atañe a las preferencias políticas, al empleo y hasta las obligaciones familiares. Este contexto, por ejemplo, es el opuesto a aquella conocida consigna “yo voy a seguir la religión que me dejaron mis padres”.

Es en este contexto que puede hablarse, en un sentido renovado, de hegemonía y contrahegemonía, puesto que se trata de este nuevo Sistema de capitalismo ubicuo, descorporativizado y abstracto que se impone, por igual, a los estados nacionales, a los partidos políticos, a las iglesias, a los colectivos artísticos, a la educación, etcétera.

Los creyentes actuales son autogestivos. Asumen la prerrogativa de determinar por sí mismos sus creencias, sus prácticas rituales y morales. Contamos con reiteradas evidencias que nos dicen que no se está perdiendo la religiosidad o la espiritualidad, lo que está pasando es que se están desincorporando, se están asumiendo de forma privada con independencia de las iglesias como instituciones oficiales. El ejemplo más extremo y fascinante es la iglesia para no creyentes, que se reúne para una celebración dominical a la que asisten familias en pleno, donde

2 Kooiman J. (1993), *Modern governance. New government-society interactions*. SAGE, London.

la prédica es una motivacional y se cantan canciones populares³. Otro ejemplo, es el caso del profesor de ciencias Alom Shaha, un musulmán de Bangladés radicado en Inglaterra, quien escribió el *Manual del joven ateo* porque, aunque creció en esa comunidad religiosa, “notó que sus valores no se ajustaban exactamente a lo que comenzaban a dictar sus propios principios”, fue entonces que se definió como ateo y se ha unido a un movimiento que promueve esta opción en las escuelas⁴.

Existe un proceso de empoderamiento individual. Entre otras características el individuo se sabe dotado de derechos que puede ejercer. La ley y diversas instancias gubernamentales son garantes del ejercicio de estos derechos, los cuales se amplían constantemente.

El creciente empoderamiento religioso del individuo se expresa al seno del catolicismo en la autodeterminación que, concedida o tomada por la fuerza, aplican los fieles en materias como el uso de anticonceptivos, asistir a misa y hacerlo a una parroquia diferente de la que les corresponde, buscando una celebración que “les guste”. Muchos otros toman prestados y adoptan rituales y creencias de otras tradiciones, religiones o culturas. El eclecticismo no riñe con la autodefinición “católico”. Desde luego, están aquellos que se consideran libres para dejar “la religión que me heredaron mis padres”, en otras palabras, se debilita el sentido de obligación y de autoridad intergeneracional.

La religiosidad se impone a la religión. Por ejemplo, el reciente estudio que elaboramos sobre juventud y religión en la Ciudad de México mostró -en síntesis- que las creencias de los jóvenes están por encima de su adhesión religiosa, aun los que se declaran como no creyentes⁵. Tomando los datos de la Encuesta Mexicana de la Juventud de los años 2005 al 2012, encontramos que el 58% de los jóvenes encuestados creen en el alma y casi un 30% en el infierno. Los que se consideran indiferentes a la religión 40% creen en el pecado. De tal modo, estas cifras hacen patente la validez del alejamiento de la(s) iglesia(s), pero no necesariamente la pérdida de creencias. Por último, este empoderamiento también se aplica en el caso de aquellos creyentes que afirman sus convicciones en medio de una sociedad secular que no favorece la adhesión religiosa de sus integrantes.

Estos ejemplos son constantemente expuestos en los foros de reflexión y planeación pastoral. El diagnóstico frecuentemente recae en que los creyentes, “no saben” o “no entienden” cuáles son las formas correctas de práctica religiosa, a veces se reconoce que “no quieren” sujetarse a las prácticas prescritas. Y, al respecto, se proponen acciones de corte teórico que evidencian una concepción de un creyente pasivo o aturdido, por ejemplo, en una asesoría ofrecida por el autor a una Vicaría se proponía como estrategias para contrarrestar estos fenómenos,

3 Ver “¿Cómo es una «iglesia atea»?”, *BBCmundo*, 13 febrero 2013, http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/02/130210_cultura_iglesia_atea_jrg.

4 “Distribuirán una ‘biblia para ateos’ en Inglaterra y Gales” en *NoticiaCristiana.com* <http://www.noticiacristiana.com/educacion/educacion-publica/2014/05/distribuiran-un-biblia-para-ateos-en-inglesa-y-gales.html>

5 Serrano J., Gómez-Arzápaló R. y Emiliano G., “Popular Religiosity and Value Changes in Mexico City Youth” en *Annual Review of the Sociology of Religion*, Brill, Netherlands, 2018.

entre otras, el “dar cursos” o “hacer que regresen”, es decir, desconociendo, entre otros factores, la capacidad autogestiva de creyentes.

El fenómeno del empoderamiento religioso es crucial para abordar la nueva religiosidad urbana, que no podría explicarse sin el margen de autodeterminación de las creencias, rituales y asociaciones que está a disposición de los actuales sujetos urbanos. Pero, al reconocer este hecho, también podemos identificar que este empoderamiento ya estaba ahí, de algún modo, pues la religiosidad popular existía desde hace mucho, aun en los márgenes de la religiosidad tradicional.

Al iniciar su pontificado, el Papa San Juan Pablo II pronunció una frase resonante “no tengáis miedo”. Y, sin embargo, en los últimos años se multiplican señales de una Iglesia que tiene el miedo hasta el tuétano.

- No nos atrevemos siquiera a franquearnos sobre la situación prevaleciente, ni mucho menos debatir la necesidad de cambiar. Por ejemplo, el tema de los divorciados en segundas nupcias, el uso de anticonceptivos, entre otros.
- No se quiere salir de las rutinas conocidas por no perder lo que se tiene, por no exponerse a perder identidad o, peor, a perder la fe.
- Se ha tenido miedo de ventilar el hecho de que algunos ministros hayan cometido crímenes de pederastia.

Todas señales del siervo necio que prefirió enterrar su talento antes que arriesgarlo (Mateo 25, 24-25). En este sentido, como expuso Thomas von Mitschke-Collande⁶, la crisis de la Iglesia se despliega en cinco planos:

- Crisis de fe.
- Crisis de confianza.
- Crisis de autoridad.
- Crisis de liderazgo.
- Crisis de comunicación.

Nos situamos en una época nueva, nos dice Aparecida 33. El cambio de época ha ocurrido, pero las fronteras del tiempo no son como las fronteras internacionales que se pueden establecer fehacientemente o, como la mayoría de edad, que se acredita el día de tu cumpleaños número 18.

El cambio de época ha ocurrido, está ocurriendo. Hace no mucho tiempo conmemoramos el aniversario 50 del Concilio Vaticano II, pero medio siglo en este tiempo es demasiado y está partido por el cambio de época que separa lo moderno de lo posmoderno, lo mecánico de lo digital, lo biológico, de lo cuántico, por usar sólo algunas expresiones. Muchos miran ese tiempo y el proceso postconciliar con nostalgia. Otros más, como me tocó ver hace poco, piden un

6 Citado por Küng Hans, ¿Tiene salvación la Iglesia? Trotta, Madrid, 2013, p. 24.

segundo Concilio Tridentino. Es la nostalgia más desbordada. La historia no tiene vuelta atrás, sólo podemos ver para adelante y enamorarnos del futuro.

Los integrantes de la Iglesia, sean agentes de pastoral, fieles y hasta los alejados, experimentan y son conscientes de que la Iglesia atraviesa una crisis, pero, citando a Wittgenstein, “de lo que no se puede hablar es mejor callar”. Muchos viven en la negación, otros en la desesperación, y los más en la contención. Y es que si las palabras del Señor fueron categóricas, Mateo 16, 18 y 24, 35 (“Yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella”), y si la Iglesia es una institución sobrenatural investida, entre otras de la privilegiada posición de infalibilidad Papal, es impensable e impresentable que ella atraviese una crisis.

Sin embargo, me parece que son pocos los que evitan estos tres polos y están abiertos a una crítica franca, emprenden el cambio y mantienen serenidad en la tormenta. Cada vez es más difícil evadir el tema y muchas de las estrategias discursivas para suavizar el tema van siendo rebasadas por lo inocultable, pero cómo definir esa crisis, dónde se encuentra, en qué consiste, cuál es su origen, todas estas son preguntas muy debatidas que realmente me parece que no vamos a responder. Somos ciegos ante un elefante del que no podemos decir su nombre.

Considero pertinente detenernos a reflexionar si las medidas implementadas hasta ahora, por ejemplo, la misión permanente, la sectorización parroquial o la integración de unidades pastorales, han sido eficaces para revertir los procesos expuestos anteriormente o, por lo menos, si podrán estabilizar y frenar la tendencia.

Recientemente se ha optado por transformar la actual estructuración pastoral de la Arquidiócesis de México a Unidades Parroquiales de Pastoral UPAP. Esta figura, ya asentada en Europa desde hace unos 20 años, responde, como han explicado sin eufemismos las autoridades eclesiásticas españolas, al hecho de que la población ha envejecido, las vocaciones han disminuido y las poblaciones han emigrado. El desafío fundamental de estas Iglesias particulares es mantener una cobertura suficiente o mínima de los servicios pastorales: la catequesis, el catecumenado, la celebración de la eucaristía, la celebración de todos los sacramentos y la caridad. Para decirlo sin eufemismos, lo que observamos es la reducción de parroquias y el agotamiento de la pastoral centrada en el sacerdote.

Así, lo que parece ser una afirmación generosa de reconocer el imprescindible aporte de los laicos puede ser visto, más bien, como un recurso de urgencia a las reservas que permitan sostener los servicios mencionados, ya que, en no pocos casos, en Europa, las Unidades Pastorales están a cargo de laicos.

Lo que sostengo es que frecuentemente se invierten las argumentaciones y se manejan asuntos prácticos con criterios doctrinales y asuntos doctrinales con criterios prácticos. Hay que respetar los ámbitos de cada cosa. Una forma en que ejemplifico esta idea es la de los “sujetos imaginarios”, se trata de

estereotipos que se aplican a los interlocutores de la evangelización, pero que están cargados de prejuicios y de generalizaciones fáciles⁷.

Diciendo esto me siento un poco como Siger de Bravante (1240-1285). Como recordarán la doctrina de la doble verdad establecía que existían discrepancias entre las conclusiones que podían obtener la razón y las que exige la fe. Este conflicto, debería resolverse en favor de la fe.

En aquella época no existía la noción de multidisciplinariedad, sino que se asumía la unicidad de las ciencias y de los métodos. Actualmente, la pastoral tiene que ser muy cuidadosa en ese sentido y no partir de aprioris donde lo que debe pesar es una sensibilidad a la realidad que tocamos. El evangelio nos impone principios. Cuento la anécdota, estando en un corrillo de la Asamblea Diocesana anual con uno de nuestros obispos auxiliares y alguno de sus colaboradores presbíteros, compartía la reflexión de que el enorme esfuerzo destinado al visito domiciliario de la misión permanente no logra elevar la asistencia a Misa dominical, que es aproximadamente del 10%. La reacción, desde luego, fue de incomodidad, pero hubo una elocuente respuesta: “esa es la línea de trabajo que nos ha pedido el Cardenal”. Podemos decir, fehacientemente, que existe una absoluta lealtad en la línea jerárquica, pero poca sensibilidad ante la realidad.

Entre los muchos que se preguntan qué estamos haciendo mal, aparecen dos grandes versiones: la progresista y la conservadora. No entraré a detallarlas. El problema de ambas versiones es que son tan buena la una como la otra. No existe un contrafáctico que permita determinar cuál es la buena. ¿Qué es un contrafáctico? Un mundo regido bajo uno de estos paradigmas, con lo que pudiéramos, siguiendo una línea paralela del tiempo, decir si la una o la otra eran mejores.

No existen, ni existirán mundos contrafácticos, pero tampoco existe el golpe de timón magistral que altere las tendencias. Existe lo que se llama Path Dependency, la dependencia del camino, un proceso que no es reversible sino acumulativo. Lo que haya que hacer, tiene que honrar nuestra trayectoria. Hay que abordar este embrollo con cierta heurística:

1° El mundo no va a cambiar o adaptarse a nuestras expectativas. Sólo cuenta la posición que la Iglesia adopte frente al mundo. Ello supone una interpretación sobre su propia posición y sobre el mundo; sus potencialidades, pero lo más importante, las apuestas que decide hacer.

Me parece que hay una disyuntiva incontestable para la Iglesia: si su apuesta es para ser socialmente relevante o si su apuesta es la integridad de su doctrina para quien acepte creerla y practicarla, hasta el último hombre.

⁷ Por ejemplo, se ha perdido el sentido de lo sagrado: falso.
Los jóvenes han perdido la sensibilidad hacia otros y hacia Dios: falso.
Hay una des cristianización en el mundo: falso.
La gente no se compromete: falso.
No se acepta la moral y sus exigencias: falso.

- 2° La apuesta progresista tiene un alto costo: secularizar tanto a la Iglesia, hasta el punto en que se vuelva indistinguible del entorno en que se encuentra, usando una expresión del Papa Francisco, convertirse en una bella ONG.
- 3° Una religión socialmente relevante es una en la que se preserve nítida su identidad con lo espiritual y lo sagrado. Ello supone también una moral firme en muchos máximos.
- 4° Pero, una religión socialmente relevante tampoco puede ser un castillo de pureza si presenta pretensiones incomprensibles para los creyentes y no creyentes, con una liturgia hierática y hermética, se requiere que sea adoptada y adaptada por el creyente, deviniendo en una religiosidad popular.

§ II

Mi postura es que la razón de una pastoral urbana posmoderna exige optar por un enfoque pastoral que pone al creyente en el centro, como explicaré a continuación.

Desde el Concilio se ha hablado tanto de una pastoral cristocéntrica⁸ como de una pastoral eclesiocéntrica⁹. Ambas opciones tienen sus críticos. También se propone una pastoral reinocéntrica, esta es la que se centra en el hecho de que Cristo no viene a anunciarse a sí mismo, sino que viene a transmitir una buena noticia, el deseo del Padre Dios que llama a la conversión y la reconciliación de toda la creación.

La alternativa más conservadora, sin duda, es la que todavía está afincada en el paradigma de cristiandad, renueva la tesis de que, fuera de la Iglesia, no hay salvación y refuerza el propósito de adherir las personas a la Iglesia, a su doctrina y a sus prácticas. En cambio, una opción cristocéntrica privilegia los gestos, las palabras y las acciones de Jesús de Nazaret en su encuentro con las personas. Cito al P. Eduardo Mercado:

Una de las grandes ganancias del Concilio Vaticano II y que nos haría salir mucho de nuestra visión eclesiocéntrica es, precisamente, que la Iglesia está al servicio del Reino, entonces todo eso de sacramento, semilla, germen del Reino, ahora sí que

8 El Papa Juan Pablo II se refirió a este enfoque en Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a un grupo de rectores de santuarios de Francia, Bélgica y Portugal, Jueves 22 de enero de 1981: "Ayudad a los cristianos a llegar de verdad a Cristo, a unirse a Él, a comprender 'las relaciones concretas y permanentes existentes entre el Evangelio y la vida personal y social del hombre.'" https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1981/january/documents/hf_jp-ii_spe_19810122_rettori-santuari.pdf.

9 El Padre Ricardo Lombardi lo explica en estos términos: "Somos Iglesia al servicio del Reino de Dios; y esto es fundamentalmente la reforma introducida por el Vaticano II. Creo que ha existido una tradición demasiado 'eclesiocéntrica', centrada en pensar sólo en la Iglesia y preocupada fundamentalmente en "hacer a todo el mundo iglesia" ...Hoy, mediante el Vaticano II, tenemos una mentalidad más 'reinocéntrica': instaurar el Reino de Dios en el mundo, hacer que el mundo sea Reino de Dios: para esto existe la Iglesia, a esto sirve la Iglesia... Una Iglesia 'más preocupada del Reino que de sí misma'; no una Iglesia que se preocupa solamente de multiplicar bautismos, comuniones u otros sacramentos, sino preocupada también de multiplicar gente que se ame de verdad, y que ame al prójimo, porque es así como se salvarán..."(Charla en México, "La Iglesia al servicio del Reino de Dios", Noviembre 1976). <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2012/07/02/pasar-de-la-mentalidad-eclesiocentrica-a-la-actitud-reinocentrica-diaros-obra-padre-lombardi-por-un-mundo-mejor-iglesia-religion.shtml>.

la Iglesia no es el Reino; eso es muy importante, porque nos hará salir de nuestro castillo de la pureza, de nuestra esferita, eso significa salir.¹⁰

La claridad con la que se define este proyecto como una expresión del misterio del Reino de Dios pronto cae, a mi juicio, en una reiteración de la pretensión de temporalidad de la misión, por lo que a la hora de explicar cómo sería esta pastoral, terminamos reproduciendo un modelo eclesiocéntrico, que es la llamada pastoral orgánica y de conjunto. Me parece que en estos dos encuadres, se presenta la disyuntiva de una atención rigurosa de la doctrina, o bien, la emergencia del carisma:

EG 35. Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue a todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario. La propuesta se simplifica, sin perder por ello profundidad y verdad, y así se vuelve más contundente y radiante.

La premisa de un pastoral centrada en el creyente no pretende dar la espalda ni a la doctrina, ni al carisma, ni mucho menos a la necesidad de preservar la institución. Lo que sostengo es que la Misión de la Iglesia que es definida «Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20), consiste en el anuncio de la Buena Noticia, el llamado de Dios a los hombres. Si Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, lo esencial son los hombres como destinatarios. La misión de la Iglesia es para conectar a las personas con Dios, tocar a las personas con el mensaje de Cristo.

§III

La doble novedad del empoderamiento del individuo y la gobernanza son las claves para justificar una pastoral centrada en el creyente. Uno de los puntos más distintivos del Papa Francisco, y atacado por algunos, es el anteponer a la persona sobre las repetidas -no siempre probadas- posiciones morales oficiales. El caso más evidente es el de los divorciados vueltos a casar como se ha expuesto en la Exhortación Apostólica *PostSinodal Amoris Laetitia*. Claramente esta es una forma de proceder que encontramos documentada en el Evangelio, por ejemplo, con el episodio de la Mujer Adúltera (Jn. 7, 53 - 8, 11).

Hay que hacer un encadenamiento causal. La responsabilidad del pastor es hacer la voluntad del Padre y transmitir fidedignamente el anuncio del Reino. Ser

¹⁰ Mercado Eduardo, *Pastoral orgánica y de conjunto*, documento en internet: http://www.vicariadepastoral.org.mx/decanos/taller_02/hojas/organica.htm.

leal a este mandato requiere que el agente se asuma como transmisor, es decir, que dé un canal vivo que sale al encuentro de otro para comunicar lo que Dios ha querido decir, o por mejor decir, comunicar a Dios en el acto de comunicarse.

Una imagen encapsulada me parece que no corresponde a la idea que tenemos ni de Iglesia, ni de misión, pero, sobre todo, no es realista¹¹. La disyuntiva es la opción de ser una Iglesia que gira en torno a sí misma, su poder o su autopreservación o ser una Iglesia centrada en el Creyente. El asunto no es la posición del Padre o de Cristo en la Iglesia, sino la posición de la Iglesia ante el mundo contemporáneo.

El programa de una Iglesia que está centrada en el creyente es una en la que se da un proceso de salida. Desde luego, podríamos pensar en una Iglesia absolutamente centrada, en donde la distinción no tuviera lugar, o sea, donde la opción de estar centrados en Dios, en Cristo y en el creyente fueran una misma cosa y todo ocurriera puertas adentro de nuestras parroquias haciéndolas “comunidad de comunidades”. La Iglesia no puede ser eso, omniabarcante, sino un puente o un canal de encuentro de comunidades. En *Evangelii Gaudium* 24 tenemos un programa de lo que sería una pastoral centrada en el creyente:

La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan. «Primerear»: sepan disculpar este neologismo. La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cf. 1 Jn 4,10); y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos. Vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva. ¡Atrevámonos un poco más a primerear! Como consecuencia, la Iglesia sabe «involucrarse». Jesús lavó los pies a sus discípulos. El Señor se involucra e involucra a los suyos, poniéndose de rodillas ante los demás para lavarlos. Pero luego dice a los discípulos: «Seréis felices si hacéis esto» (Jn 13,17). La comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores tienen así «olor a oveja» y éstas escuchan su voz. Luego, la comunidad evangelizadora se dispone a «acompañar». Acompaña a la humanidad en todos sus procesos, por más duros y prolongados que sean.

Acepto la premisa, pero no quiero soslayar una crítica que me parece necesaria a la arrogancia del católico a verse como centro. Salir a la periferia es una acción de descentrarme, pero sí, puede entenderse narcisísticamente como hacerle favor al mundo de ir. Es una impostura de la kénosis. El Verbo de Dios hace kénosis, a nosotros no nos corresponde usurpar ese lugar, nosotros siempre hemos estado y estaremos abajo.

11 El obispo titular de Partenia, Jacques Gaillot, ha dicho: “Una iglesia que no sirve, no sirve para nada”.

Evangelii Gaudium nos presenta también una función de transformación y fermento que alguna persona puede interpretar ingenuamente y pensar que es posible correr sin primero caminar. Esa persona se puede imaginar llegando a uno de esos ambientes y ser recibida como si fuera el mesías esperado (Lc. 10, 17 y 10, 20). Por el contrario, hay que reconocer que por delante le espera un trabajo arduo e ingrato como fue el caso del profeta Jonás.

La fidelidad a la misión no se complementa de manera tan sencilla. La Iglesia autocentrada ha elaborado una estrategia de comodidad: *que vengan y participen* en estas actividades que les hemos preparado; *que se comprometan* con los movimientos que les proponemos (y que están pensados para nuestra comodidad, que no nos sacan de nuestra zona segura y de confort). Como dijo San Pablo: «El amor de Cristo nos apremia» (2 Co 5,14); «¡Ay de mí si no anunciara el Evangelio!» (1 Co 9,16).

Se requiere de un giro copernicano. ¿Qué es el giro copernicano? ¿No es evidente que la tierra está fija y que día tras día el sol gira a nuestro alrededor? ¿Por qué negar lo que es evidente? En el cosmos geocéntrico nosotros -la tierra- estamos en el centro y el sol es la periferia. ¡El sol en la periferia!, pero, cuando hacemos el giro copernicano, resulta que el sol está en el centro, pero nosotros somos la periferia. El giro copernicano de la pastoral concluye en una figura muy divertida: el heliocentrismo nos ubica en la periferia. Y la Iglesia en realidad tiene que ir al centro, al centro de la vida pública, al centro de la vitalidad social con sus inquietudes, preocupaciones, necesidades y contradicciones. El Papa Francisco capta genialmente la necesidad de este giro:

Salid fuera, ¡salid! Pensad en lo que dice el Apocalipsis. Dice algo bello: que Jesús está a la puerta y llama, llama para entrar a nuestro corazón (cf. Ap 3, 20). Este es el sentido del Apocalipsis. Pero haceos esta pregunta: ¿cuántas veces Jesús está dentro y llama a la puerta para salir, para salir fuera, y no le dejamos salir sólo por nuestras seguridades, porque muchas veces estamos encerrados en estructuras caducas, que sirven sólo para hacernos esclavos y no hijos de Dios libres? En esta «salida» es importante ir al encuentro; esta palabra para mí es muy importante: el encuentro con los demás. ¿Por qué? Porque la fe es un encuentro con Jesús, y nosotros debemos hacer lo mismo que hace Jesús: encontrar a los demás¹².

Concluyo presentando diez premisas de una pastoral centrada en el creyente:

1. La gran apuesta de la apologética cristiana es racionalizar la fe, con ello, en cierto sentido, socava la fe. Hoy vivimos en una época postracional, hay una veta generosa que busca creer sin requerir la prueba.

12 Vigilia de Pentecostés con los movimientos eclesiales, palabras del Santo Padre Francisco. Plaza de San Pedro, sábado 18 de mayo de 2013.

2. Otra gran apuesta en la Iglesia es la de hacer que toda pastoral, como proyecto y como producto, pase por la formación, el curso, la formalización; sin embargo, en la actualidad, el evento es más importante que el proceso.
3. La imagen se impone al argumento. El gesto aventaja al discurso; por ejemplo, la protesta nacional de estudiantes de escuelas primarias y secundarias en Estados Unidos que claman por cambiar la política de armas en ese país. ¡Son los mismos jóvenes en los que no tenemos fe y cuyas actitudes tanto criticamos!
4. La afectividad se impone a la objetividad. Se gobierna por emociones; por ejemplo, una de las causas del éxito de la Renovación Carismática es que se apoya en las emociones. Eso mismo es mal visto en ciertos círculos católicos.
5. Aunque la Iglesia institución se empeñe en ordenar, invitar o exhortar a los creyentes a sujetarse a las autorizadas formas de celebración y vivencia de la fe, los individuos autogestionan el ritual y la expresión de la fe. Hay que facilitarles que lo hagan en la medida en que se facilite el diálogo y, en vez de la pretensión colonizadora, propiciar una mayor vitalidad en las comunidades de fe.
Para decirlo de alguna manera, en el contexto actual, predomina o domina la religiosidad popular. Entiendo por religiosidad popular la forma autogestiva de vivencia de la religiosidad. Evangelización es eso, impregnar de evangelio la religiosidad popular, no pretender colonizarla.
6. Esto último desemboca en la discusión sobre la liturgia. *Evangelii Gaudium* da un gran peso a la Homilía, pero, por ejemplo, ese mismo interés estaba en la *Encíclica Humani Generis Redemptionem* (15 de junio de 1917) del Papa Benedicto XV: hacer de la homilía un instrumento de persuasión, pero ¿cómo persuadir en estos tiempos? Me parece que eso apunta a la centralidad de una liturgia explosiva. ¿Qué hace la diferencia? Una liturgia centrada en el creyente. Válidamente la liturgia es entendida por los teólogos como el supremo encuentro sacrificial en el que los amigos hacen memorial del sacrificio fundamental de Cristo al Padre. El reto es que el creyente se sepa “otro Cristo” y presente su propio sacrificio como ofrenda *in solidum* con la del Señor Jesús al Padre.
Esa es mi lectura de la controversia que hay con los conservadores que reclaman el viejo Canon. Ellos intentan hacer de la liturgia lo más alejado posible de lo temporal; abrir una puerta privilegiada al Reino de Dios. Pero no hay atajos, ni entradas VIP, la única entrada al Reino es temporal. Se intenta hacer de la liturgia magia y no celebración; una celebración personal, una en la que sean las propias vivencias, dudas, penas y esperanzas las que se ponen en la patena.

7. La religión actual no parte de las grandes dudas ontológicas. En la era de lo líquido y de lo inmediato, la incertidumbre y la inseguridad son los detonantes presentes en la conciencia de las personas y lo que gobierna sus decisiones, pasiones y sociedades.
Los creyentes buscan aquello que puede preservar armonía en sus vidas, que venga a acallar las angustias del miedo y la inseguridad.
En esta perspectiva, la religión reclama interiorizarse como bálsamo. Me refiero a esa expresión tan oportuna del Papa Francisco, que nos pide ver a la Iglesia como un hospital de campaña¹³. Creo que este papel dista de la asignación de ese consuelo resignado, ultraterreno. También, cuida de no confundir la llamada samaritanidad como ir a buscar fuera a tantos heridos y ultrajados... qué ironía, ¡cuando todos esos los tenemos adentro! Si éste fuera un hospital eficaz ellos llegarían por sí mismos y no como ahora sucede.
8. Una de mis críticas al discurso cómodo de algunos líderes de opinión es hacer algo normativo de lo que no es más que un fenómeno. Es cierto que la familia, como núcleo cohesionado y armonioso, es más bien un ideal que una realidad. Así lo ha sido siempre. Ello no soslaya el hecho de que aspiremos a ese tipo de familia. Pero las familias reales experimentan todo tipo de encrucijadas, de dudas, así como de aspiraciones y quebrantos. Hoy la excepción es ese tipo de familia ideal y lo más extendido son familias -cómo las definiremos- fracturadas. Asimismo, se observa cómo muchos jóvenes no aspiran a formar nuevas familias, e incluso, algunos hasta se apartan de la sexualidad.
En este sentido, la pastoral tiene que ser sensible a los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de las familias de nuestro tiempo, sobre todo, de las pobres y que sufren, para restituirles confianza y no juicio. Tocar sus realidades y no restregarles en la cara el ideal que no son.
9. El consumo se impone a la producción; el desecho, al tesoro. La cultura del descarte que depreda completamente nuestro planeta; por un lado, no es ajena a los hábitos de la propia Iglesia, pero sin duda se presenta como una de las más grandes consignas sobre las que se tiene que trabajar en consonancia con el mundo. Por ejemplo, la sensibilidad hacia el medio ambiente se le inculca a los niños en las escuelas, no puede estar fuera de la vida y el mensaje eclesial, como el enorme proyecto del cántico de las creaturas.
10. La recuperación y defensa de la autoestima de las personas: migrantes, desempleados, desplazados, mujeres, los jóvenes y otros sectores sociales que están siendo marginados por el sistema. No hay opciones,

13 Discurso a los participantes del Encuentro internacional "El proyecto pastoral de Evangelii Gaudium", 19 de septiembre de 2014.

no hay más que exclusión para ellos. Cuando pensamos en ir a la periferia, pensamos en ir a estas realidades, pero la Iglesia no es una ONG, no me parece que le corresponda incursionar en estos campos de manera directa, sí promoverlos indirectamente. Pero lo que es indiscutible es que a la Iglesia tienen que ir tanto con los que sufren como con los que buscan ayudar, porque es ahí donde pueden encontrarse.

Estas dimensiones requieren el cambio de paradigma en la pastoral. Reconozco que cambiar un modelo de pensamiento es lo más difícil, pero a final de cuentas los cambios se dan, sean aceptados o sean fruto del cambio de realidad. El cambio de época también impone un necesario cambio de paradigma pastoral. Como dije, se puede abordar eso con serenidad y determinación o no.

Las unidades pastorales parroquiales me emocionan mucho. Las veo como una herramienta neutra. ¿Cómo se les va a usar? Puede reproducir la misma lógica eclesiocéntrica o puede ser el paso revolucionario de una pastoral centrada en el creyente, personalizada, con un protagonismo de los laicos, lo que es fundamental, pues ése es el paso necesario para dejar espacios a la religiosidad popular y al empoderamiento de los fieles para autogestionar la pastoral.

Bibliografía

- “Distribuirán una ‘biblia para ateos’ en Inglaterra y Gales” en NoticiaCristiana.com, disponible en internet: <http://www.noticiacristiana.com/educacion/educacion-publica/2014/05/distribuiran-un-biblia-para-ateos-en-ingles-terra-y-gales.html>.
- Cubero J.P., “La Iglesia al servicio del Reino de Dios”, 2012, <https://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2012/07/02/pasar-de-la-mentalidad-eclesiocentrica-a-la-actitud-reinocentrica-diaros-obra-padre-lombardi-por-un-mundo-mejor-iglesia-religion.shtml>.
- Juan Pablo II PP, Discurso a un grupo de rectores de santuarios de Francia, Bélgica y Portugal Jueves 22 de enero de 1981. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1981/january/documents/hf_jp-ii_spe_19810122_rettori-santuari.pdf.
- Francisco PP., Discurso a los participantes del Encuentro internacional “El proyecto pastoral de Evangelii Gaudium”, 19 de septiembre de 2014.
- Gómez Arzápalo Dinámicas religiosas populares: poder, resisitencia e identidad, Artificio, México, 2016.
- Kooiman J., Modern governance. New government-society interactions. SAGE, London, 1993.
- Küng Hans, ¿Tiene salvación la Iglesia? Trotta, Madrid, 2013.

- Mercado Eduardo, Pastoral orgánica y de conjunto, documento en internet: http://www.vicariadepastoral.org.mx/decanos/taller_02/hojas/organica.htm.
- Serrano J., Gómez-Arzápaló R. y Emiliano G., "Popular Religiosity and Value Changes in Mexico City Youth" en *Annual Review of the Sociology of Religion*, Brill, Netherlands, 2018.
- Vigilia de Pentecostés con los movimientos eclesiales palabras del Santo Padre Francisco. Plaza de San Pedro, sábado 18 de mayo de 2013.
- Wittgentein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza , Madrid, 2012.
- "¿Cómo es una "iglesia atea"? BBCmundo, 13 febrero 2013, disponible en internet: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/02/130210_cultura_iglesia_atea_jrg.

Parte II

Investigaciones Lumen Gentium



500 Años de la Reforma (1517-2017): ¿celebrar juntos una fiesta de Cristo? Reflexiones sistemático-teológicas en perspectiva ecuménica e internacional¹

Margit Eckholt
Universidad de Osnabrück

1. “Contar la historia de otro modo” Una conmemoración de la Reforma en perspectiva ecuménica e internacional

En junio 17 de 2013, el Cardenal Kurt Koch, presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, y Martin Junge, Secretario General de la Federación Luterana Mundial, presentaron, en Génova, el Documento *Del Conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta, luterano-católica, de la Reforma 2017²*, elaborado por una comisión de diálogo luterano-católica, el cual marca aspectos importantes para el camino hacia la conmemoración del quinto centenario de la Reforma, en el año 2017. Ellos aclaran que hoy sólo es posible un recuerdo conjunto de la Reforma –una “conmemoración”, no un “jubileo”– y que tal recuerdo debe darse en un horizonte internacional.

Es la primera conmemoración que tiene lugar en una época ecuménica. Por lo tanto, la conmemoración conjunta es una oportunidad para profundizar la comunión entre católicos y luteranos. Es la primera conmemoración en una época de globalización. Por eso, la conmemoración conjunta debe incorporar las experiencias y perspectivas de creyentes del Sur y del Norte, del Este y del Oeste” (núm. 4, pág. 11).

1 Se trata de la publicación en castellano del artículo publicado en alemán en la Revista Teología y Vida 58 (2017) 61-86, bajo el título: Margit Eckholt, 500 Jahre Reformation (1517-2017) – gemeinsam ein Christusfest feiern? Systematisch-theologische Reflexionen in ökumenischer und internationaler Perspektive. Traducido por Federico Altbach Núñez, profesor de la Universidad Católica Lumen Gentium.

2 *Vom Konflikt zur Gemeinschaft: Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017: Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit* (Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig/Bonifatius, Paderborn 2013). El documento es citado según su versión en español.

Éstas son dos perspectivas para la memoria del acontecimiento de la Reforma, las cuales representan un reto, tanto para las Iglesias de la Reforma como para la Iglesia católica, y deben seguir siendo revaloradas desde una perspectiva teológica: el horizonte ecuménico de la conmemoración, por un lado, y el horizonte internacional, por el otro, y ambas están vinculadas en el dar, como cristianos y cristianas, un “testimonio de fe común” de una nueva forma, “en un tiempo marcado por la proliferación de nuevos movimientos religiosos y, a la vez, por el crecimiento de la secularización en muchos lugares” (núm. 4, pág. 11). El cristianismo ha crecido más en las últimas décadas; de los más o menos siete mil millones de seres humanos en la tierra cerca del 32% son cristianos y cristianas; en 2025, según la estimación, hecha en año 2003³, del historiador y experto en ciencias de la religión Philipp Jenkins, 50% de los cristianos vivirán en África y Latinoamérica y 17% más, en Asia. En los países africanos y asiáticos, en los que el cristianismo sigue creciendo, viven cristianos y cristianas en un entorno multirreligioso, y precisamente aquí el “testimonio de fe común” tiene un gran significado: la “enemistad de oposiciones confesionales”, según el Documento *Del Conflicto a la comunión*, ocasiona daños a la “credibilidad de los cristianos” (núm. 15, pág. 16). “La manera en que cristianos y cristianas traten las diferencias entre sí puede revelar algo de su fe a personas de otras religiones” (ibíd.). En un mundo globalizado, que, de acuerdo con el Cardenal Walter Casper, en sus reflexiones sobre Martín Lutero en perspectiva ecuménica, amenaza en convertirse en un “desorden mundial, en el que las diferencias religiosas y culturales son instrumentalizadas y llevan a brotes de violencia inauditos”,⁴ los cristianos y las cristianas deben “oponer el mensaje universal, cristiano del amor y el compromiso por la justicia, la paz y la libertad a la violencia brutal, que muchas veces es paliada religiosamente”⁵. De acuerdo con el Cardenal Casper, “la mejor idea ecuménica para el año 2017 es, por ello, celebrar conjuntamente una fiesta de Cristo”, y aquí se refiere al impulso del Presidente de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) Heinrich Bedford-Strohm y al Documento de la EKD y la Conferencia Episcopal Alemana *Sanar la memoria– dar testimonio de Jesucristo*⁶, que fue publicado el 16 de septiembre de 2016, en la antesala del año conmemorativo. De acuerdo con Casper, “Esto sería una catolicidad ecuménica realmente cercana a los seres humanos y en medio del mundo”⁷.

El fundamento de este recordar en común es “otra” mirada a la historia y con ella el “descubrimiento de los otros”, que son parte de esta historia, pero que han sido ocultados, marginalizados y “hechos herejes” como “no creyentes auténticos”. “Lo que sucedió en el pasado no puede ser cambiado”, así lo formula

3 P. JENKINS, *Das Christentum der Zukunft wird vom Süden bestimmt*, en <http://www.der-ueberblick.de/ueberblick.archiv/one.ueberblick.article/ueberblick28f1.html?entry=page.200303.080>.

4 W. KASPER, *Martin Luther: Eine ökumenische Perspektive* (Grünewald, Ostfildern ²2016), 55.

5 W. KASPER, *Martin Luther...*, 56.

6 *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen: Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 16.09.2016, editado por Evangelische Kirche in Deutschland y por el Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hannover/Bonn 2016).

7 W. KASPER, *Martin Luther...*, 56.

el Documento en el capítulo fundamental, hermenéutico-metódico, de las “Nuevas perspectivas sobre Martín Lutero y la Reforma”, y en seguida se dice:

Lo que sí puede cambiar con el paso del tiempo es lo que se recuerda del pasado y el modo en que se ha de recordar. El recuerdo hace presente el pasado. Aunque el pasado como tal es inalterable, la presencia del pasado en el presente sí es alterable. Con vistas al 2017, la clave no está en compartir una historia diferente, sino en contar esa historia de manera diferente (núm. 16, pag. 17).

Este “contar de otro modo” –en el que también se encuentran inscritas las consideraciones de este texto– se asienta en procesos de diálogo ecuménico desde los años ochenta del siglo pasado, en el “reconocimiento católico de la confesión de Augsburgo” (núm. 24), es decir: en la confesión de los estados imperiales luteranos, del 25 de junio de 1530, en Augsburgo, uno de los principales textos confesionales de las iglesias luteranas y reformadas, el cual también fue fundamento para la paz religiosa de Augsburgo (25 de septiembre de 1555), una unión que, a lo largo de la “época de la confesionalización”, no se pudo mantener; y se asienta en las investigaciones teológicas del círculo de trabajo ecuménico de teólogos luteranos y católicos *Condenaciones doctrinales: ¿causa de división en la Iglesia?*⁸, y, sobre todo, en la *Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación*⁹, suscrita por los representantes de la Federación Mundial Luterana y la Iglesia católica romana en 1999. Aquí, se esclarece la dimensión profunda de la fe cristiana –el acontecimiento de la justificación en Jesucristo, aquel representado por la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, la encarnación de Dios para la salvación, la redención y la liberación del ser humano y del mundo– como un fundamento “común”, en vista del cual ha sido formulado un consenso fundamental entre las iglesias cristianas. Precisamente por esto, es decisivo recordar el acontecimiento de la Reforma del año 1517 de manera conjunta y, al mismo tiempo, descubrir las facetas de la Reforma y de los movimientos de la Reforma de la edad moderna temprana, olvidadas, marginalizadas o reprimidas en el contexto de los procesos del desarrollo histórico, llenos de tensión e insertos en muchas historias de conflicto y de violencia¹⁰.

8 K. LEHMANN - W. PANNENBERG (dir.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988); K. LEHMANN - W. PANNENBERG (dir.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 2: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* (Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989); K. LEHMANN - W. PANNENBERG (dir.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990); K. LEHMANN - W. PANNENBERG (dir.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* (Herder, Freiburg i. Br./Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994); DIE DEUTSCHEN BISCHÖFEN, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, editado por el Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1994).

9 Cf. sobre todo: “Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche”, en H. MEYER - D. PAPANDREOU - H. J. URBAN - L. VISCHER (dir.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3: 1990–2001* (Bonifatius, Paderborn 2003) 419ff; *Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven: Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, editado por Dorothea Sattler und Volker Leppin (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014).

10 Cf. los importantes estudios para esta mirada ecuménica de Martín Lutero: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation:*

En las siguientes reflexiones, serán presentadas algunas afirmaciones centrales de ambos documentos, que son importantes para la conmemoración de la Reforma: *Del Conflicto a la comunión* y *Sanar la memoria – testimoniar a Jesucristo*. En seguida, se bosquejará un marco hermenéutico para la solicitada conmemoración internacional y ecuménica de la Reforma, el cual ha de ser desarrollado en el diálogo de las teologías del norte con las del sur. Éste se encuentra en el contexto de la “Iglesia en salida”, la cual es impulsada por el Papa Francisco “que viene del fin del mundo”, siendo esto de relevancia decisiva para una nueva consideración del servicio del papado para la unidad de las iglesias cristianas y para la paz en el mundo.

2. Del conflicto a la comunión y Sanar la memoria – testimoniar a Jesucristo: Dos documentos eclesiales en vistas a la conmemoración de los quinientos años de la Reforma

2.1 Del conflicto a la comunión: Esclarecer de una forma nueva el centro del anuncio de la justificación en el diálogo ecuménico

Las perspectivas ecuménicas en vistas a la conmemoración de la reforma que se hallan representadas en los dos documentos, *Del conflicto a la comunión* y *Sanar la memoria – testimoniar a Jesucristo*, se basan, desde la mirada católica, en los fundamentos teológicos y eclesiológicos para el ecumenismo, que el Concilio Vaticano II presentó con la *Constitución eclesial “Lumen Gentium”* (LG) y con el *Decreto sobre el ecumenismo “Unitatis redintegratio”* (UR)¹¹. Aquí se establecen los fundamentos decisivos para el respeto de las otras iglesias cristianas, así como de su reconocimiento: La palabra de Dios viva y vivificante puede también ser descubierta por muchos otros y, más aún: en los otros puede también ser encontrado precisamente lo que en la tradición de la propia iglesia ha quedado olvidado o ha pasado a segundo término. Este reconocimiento se basa en la libertad y en el amor, y con él se vincula una conversión siempre nueva a la palabra del Evangelio.

Ni hay que olvidar tampoco que todo lo que obra el Espíritu Santo en los corazones de los hermanos separados puede conducir también a nuestra edificación. Lo que de verdad es cristiano no puede oponerse en forma alguna a los auténticos bienes de la fe, antes, al contrario, siempre puede hacer que se alcance más perfectamente el misterio mismo de Cristo y de la Iglesia (UR 4).

Luthers mystische Wurzeln (C. H. Beck, München 2016); V. LEPPIN, *Martin Luther: Vom Mönch zum Feind des Papstes* (Lambert Schneider, Darmstadt 2015).

11 Cf. “Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»”, en *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1*, editado por P. HÜNERMANN y B.J. HILBERATH (Herder, Freiburg i.Br. 2004) 73-185; “Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio»”, en *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1*, editado por P. HÜNERMANN (Herder, Freiburg i.Br. 2004) 211-241; W. THÖNISSEN (dir.), „Unitatis redintegratio“: 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag (Bonifatius, Paderborn 2005).

Precisamente, por ello, es necesario pedir perdón y, de este modo, en relación con la conmemoración de la Reforma, pertenecen a la concreción de esta conmemoración actos penitenciales públicos en el marco de celebraciones litúrgicas. Ésta es la perspectiva orientadora central de la conmemoración de la Reforma por parte de la Iglesia luterana y de la católica en Alemania, tal y como es desarrollada en el Documento *Sanar la memoria– testimoniar a Jesucristo*.

Estas nuevas perspectivas ecuménicas y la relación de la Iglesia católica con otras iglesias cristianas no han sido incontrovertidas en los últimos años. El Documento *Dominus Jesus (2000)*¹² provocó una gran conmoción precisamente entre los cristianos y las cristianas luteranos, en vista de su posición eclesiológica católico-exclusivista; el ecumenismo fue puesto bajo tensión. Esto también fue retomado en el escrito de la Congregación para la Doctrina de la fe, del 29 de junio de 2007, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina de la Iglesia*. Según se formula aquí, las iglesias de la Reforma “no pueden ser llamadas, conforme a la doctrina católica, ‘Iglesias’ en sentido propio”¹³. También entre teólogos y teólogas católicos más jóvenes (por ejemplo, Andrea von Teuffenbach¹⁴) aumentan las interpretaciones del “subsistit”, interpretando ellos esta amplia fórmula en el sentido de una lógica de la identidad, equiparándola a un “est”. La Iglesia una y única, en la cual es transmitida la fe cristiana como la sola verdad, es la Iglesia católica. Por eso, algunos han hablado, después de *Dominus Jesus* –tras años provechosos de una perspectiva ecuménica de la “unidad en la diversidad” y del logro de un “consenso diferenciado” en cuestiones doctrinales–, hacia un ecumenismo en retroceso, esto quiere decir: el trabajo ecuménico es deseado, pero lo es en el sentido de un retorno de las otras iglesias cristianas al seno de la Iglesia católica¹⁵. De esta manera, son ignorados los fundamentos hermenéuticos de un diálogo con las otras iglesias y comunidades cristianas, tal y como fueron expuestos en el decreto sobre el ecumenismo, y han sido edificadas de nuevo las barreras hacia los “otros”.

Precisamente, por ello, es de gran importancia que una comisión de diálogo luterano-católica haya redactado el Documento *Del Conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta, luterano-católica, de la Reforma 2017*, como motivación a la preparación de la conmemoración de la Reforma. La comisión internacional luterana y católico-romana para la unidad fue establecida por el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos (El Vaticano) y por la Federación Mundial Luterana (Génova). El Secretario General Martin Junge y el Cardinal Kurt Koch, junto con el resto de la reunión del consejo de la Federación Mundial

12 M. J. RAINER, „*Dominus Jesus*“: *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (LIT, Münster 2001).

13 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*, 29. Juli 2007, en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html

14 A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8): Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche* (Utz Wiss., München 2002).

15 Una visión global sobre las perspectivas ecuménicas después del Concilio Vaticano II se hallan en “Ökumene im Wandel. Zum Zukunftspotential des Ökumenismuskrets *Unitatis redintegratio*”, en J.-H. Töck (dir.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil* (Herder, Freiburg/Basel/Wien 2012) 335-368.

Luterana de 2013, presentaron el documento en Génova. El documento señala que la conmemoración (¡no el jubileo!) de la Reforma tiene lugar en un mundo globalizado y en tiempos de ecumenismo, lo cual significa que es necesaria una “conmemoración conjunta” y que también es importante la visión de las Iglesias del sur para esta conmemoración. En los tiempos en los que acaecen procesos masivos de pluralización religiosa y, al mismo tiempo, más brotes de secularización, y en los que se fracturan tradiciones y saberes de fe no sólo en las iglesias del norte (en las que, de igual forma, tanto para los católicos como para los protestantes casi –o ya no– se conoce qué es lo que ha separado a las Iglesias), la conmemoración ecuménica de la Reforma debe recordar qué representó y qué representa Martín Lutero y su teología, cuál fue el punto de partida de la Reforma, así como qué preguntas teológicas planteó Lutero a la Iglesia católica. Esto es un asunto central del documento *Del Conflicto a la comunión*, pero precisamente en el sentido de un recuerdo común de la Reforma. Las preguntas formuladas por Lutero y por los otros reformadores son hoy una encomienda para todas las iglesias cristianas de confrontarse con el fundamento que sostiene las iglesias –la revelación de Dios en Jesucristo y la redención, justificación y liberación para los seres humanos que en ella acaecen– y con ello esclarecer nuevos horizontes para la búsqueda de la unidad. El cristianismo se ha acuñado en diversas confesiones, las cuales han surgido en procesos históricos complejos y difíciles. Tomar en serio el pluralismo de las confesiones, sin renunciar con ello a la perspectiva del camino hacia la unidad, conlleva la oportunidad de descubrir el pluralismo dentro de cada confesión. Esto iluminará con entusiasmo la tarea de definir, desde cada confesión y en el diálogo de muchos hacia afuera y hacia dentro, lo que significan la unidad, la apostolicidad, la santidad y la catolicidad de la Iglesia. Precisamente este análisis teológico plural y variado de las “notae ecclesiae”, es decir, las determinaciones esenciales, teológico-fundamentales de la Iglesia, constituirán una aportación decisiva para la unidad de la Iglesia.

El recuerdo de la Reforma de hace 500 años debe orientarse en los asuntos centrales de la Reforma y traducirlos a nuestro presente. Los redactores del informe *Del conflicto a la unidad* formulan lo siguiente:

La pregunta ¿cómo he de hallar a un Dios misericordioso? no dejó de acosarlo [es decir a Lutero, M.E.]. Encontró al Dios de gracia en el evangelio de Jesucristo. «La verdadera teología y el conocimiento de Dios se encuentran en Cristo crucificado» (Disputa de Heidelberg). Cuando, en 2017, cristianos tanto católicos como luteranos echen una mirada retrospectiva sobre los acontecimientos ocurridos hace quinientos años, harán bien en contemplarlos colocando el evangelio de Jesucristo en el centro. El evangelio debe celebrarse y comunicarse a la gente de nuestro tiempo, para que el mundo crea que Dios se da a sí mismo a los seres humanos y nos llama a estar en comunión con él mismo y con su iglesia. Es aquí donde se encuentra el fundamento de la alegría por nuestra fe común (Prólogo, pág. 7).

Precisamente ésta es la línea conductora de la “doctrina de la justificación”, “que expresa el mensaje del evangelio y que «nos sirve constantemente para orientar hacia Cristo toda la enseñanza y la práctica de nuestras iglesias»” (Prólogo, pág. 8), tal y como lo ha manifestado la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, aprobada en 1999.

El informe se ocupa en los capítulos centrales 2, 3 y 4, de manera sucinta, pero diferenciada, del desarrollo del conflicto en torno a Martín Lutero, sus 95 tesis sobre la práctica de las indulgencias y los debates sobre la teología de Lutero, tal y como fueron sostenidos en el Concilio de Trento (1545-1563). El informe deja en claro que las investigaciones medievales protestantes, por una parte, y los estudios católicos sobre Lutero, por otra parte, han ofrecido un aporte importante para superar las imágenes ideológicas de enemistad, para ubicar la Reforma en los movimientos reformatorios de la Edad Media tardía y para no ver en la doctrina de Lutero de la justificación un momento divisorio del movimiento de la Reforma, sino las discusiones en torno a la (necesaria) Reforma de la Iglesia. Lutero se había perturbado por la práctica de la Iglesia en torno a las indulgencias y había solicitado al Arzobispo Albrecht von Mainz y a su Obispo diocesano Hieronymus Schulze von Brandenburg algunas aclaraciones en las 95 tesis, en su escrito del 31 de octubre de 1517, intitulado *Disputa sobre la aclaración de la fuerza de las indulgencias* (núm. 40, pág. 28). Según el informe:

en opinión de Lutero, la práctica de las indulgencias perjudicaba a la espiritualidad cristiana. Cuestionó que las indulgencias pudieran liberar a los penitentes de los castigos impuestos por Dios; que cualquier penalidad impuesta por los sacerdotes pudiera ser transferida al purgatorio. Se preguntaba si el propósito medicinal y purificador de los castigos significaba que un penitente sincero podría preferir el castigo, en lugar de ser liberado de él; y si el dinero dado para las indulgencias no debería ser otorgado en su lugar a los pobres. También se preguntó por la naturaleza del tesoro de la iglesia, del cual el Papa ofrecía indulgencias (núm. 42, pág. 30).

La disputa sobre las indulgencias le permitió a Lutero entender el centro de la doctrina teológica de la gracia y de la redención de una nueva manera y lo llevó a la formulación del anuncio de la justificación. Los trabajos históricos y teológicos de las comisiones de diálogo han contribuido en los últimos años a que, precisamente, este asunto central de los reformadores ya no sea más causa de exclusiones¹⁶. También, a través de preparativos en los Estados Unidos (como es el caso de la publicación del Documento *Justificación por la fe*), fue firmada, en 1999, por parte de representantes de la Federación Mundial Luterana y el Secretariado Romano de la Unidad, la declaración conjunta sobre la justificación, la cual formula un consenso en las verdades fundamentales de la doctrina de la

16 Cf. Lutherisch/Römisch-Katholischer Dialog in den USA, „Rechtfertigung durch den Glauben (1983)“, en *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog: Dokumente und Einführung*, editado por H. MEYER - G. GASSMANN (Lembeck, Frankfurt a. M. 1987) 107-200; *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre...*, 419 ff.

justificación (núm. 25, pág. 21). Esto representa un momento decisivo para poder “narrar juntos” la historia de la Reforma hoy (núm. 35, pág. 27). El informe de la comisión de diálogo resume el acontecimiento de la justificación, “sola gratia”– “solus Christus”, de la siguiente manera:

La imagen muestra que algo externo, a saber, la justicia de Cristo, se convierte en algo interno. Se convierte en el atributo del alma, pero sólo en unión con Cristo, mediante la confianza en sus promesas, no separada de él. Lutero insiste que nuestra justicia es totalmente externa, porque es la justicia de Jesucristo, pero que tiene que llegar a ser totalmente interna por la fe en el mismo Cristo. Sólo si ambas partes se enfatizan en la misma medida, se puede entender cabalmente la realidad de la salvación. Lutero declara: «es precisamente en fe donde Cristo se hace presente»³⁷. Cristo es «para nosotros» (pro nobis) y «en nosotros» (in nobis), y nosotros estamos en Cristo (in Christo) (núm. 108, págs. 55-56).

En relación con la discusión teológica controversial sobre la relación con la ley, el informe formula que:

Por otro lado, Lutero percibió la realidad humana con respecto a la ley en su significado teológico y espiritual, desde la perspectiva de lo que Dios requiere de nosotros. Jesús expresa la voluntad de Dios al decir: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Mt 22,37). Lo cual significa que los mandamientos de Dios únicamente pueden ser cumplidos mediante la dedicación total a Dios. Esto incluye no sólo la voluntad y las correspondientes acciones externas, sino también todos los aspectos del alma y el corazón humanos, tales como emociones, anhelos y ambiciones, es decir, esos aspectos y movimientos del alma que no se encuentran bajo el control de la voluntad, o que se encuentran sólo indirecta y parcialmente bajo su control mediante las virtudes. (núm. 109, pág. 56).

Este acceso a la dimensión profunda de la fe cristiana es reconocido por ambas confesiones cristianas: “Católicos y luteranos confiesan juntos: «Sólo por gracia, mediante la fe en Cristo y su obra salvífica, y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras» (DCDJ 15). La expresión «sólo por gracia» se explica con más detalle de esta manera: «el mensaje de la justificación... nos dice que, en cuanto pecadores, nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe, y nunca por mérito propio, cualquiera que éste sea» (DCDJ 17)” (Núm. 124, pág. 61). En seguida, son mencionados los puntos teológicos divergentes –la relación entre gracia y libertad– y son iluminados desde una perspectiva luterana y católica, a fin de destacar lo que es común:

Ya que la fe se entiende no sólo como conocimiento afirmativo, sino también como la confianza del corazón que se fundamenta en la Palabra de Dios, también se puede decir conjuntamente: «La justificación tiene lugar “sólo por gracia” (DC núm. 15 y 16), sólo por la fe, la persona es justificada “aparte de las obras” (Rm 3,28; cf. DC 25)» (DCDJ, Anexo 2C) (Núm. 128, pág. 62).

Esto se fundamenta –y aquí se adhiere el informe, en principio, al axioma clásico de la teología de Tomás de Aquino– en que los cristianos “«hablando estricta y adecuadamente, nosotros no creemos ni en la justificación ni en la Iglesia, sino en el Padre, que tiene misericordia de nosotros y nos reúne en la Iglesia como su pueblo; y en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y mora en la Iglesia. Nuestra fe abarca la justificación y a la Iglesia como obras del Dios trino, las cuales tan sólo pueden ser aceptadas mediante la fe en él» (Iglesia y Justificación, 5)” (núm. 217, pág. 99). Aquí se refiere, el documento *Del conflicto a la comunión*, al informe de la Comisión conjunta romano-católica y evangélico-luterana *Iglesia y justificación. La comprensión de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación* (1993, núm. 5) y se adhiere a los deseos ahí formulados¹⁷.

El documento mantiene la posición de un “ecumenismo de consenso” y se adhiere a los avances en el ecumenismo del tiempo postconciliar. “En las conversaciones luterano-católico romanas ha surgido un claro consenso en que tanto la doctrina de la justificación como la doctrina de la iglesia van de la mano” (núm. 216, pág. 98). Sin duda, son necesarias más conversaciones ecuménicas para el futuro: sobre la relación entre la visibilidad y la invisibilidad de la Iglesia, la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, sobre la Iglesia como sacramento, sobre la necesidad de la ordenación sacramental en la vida de la Iglesia y sobre el carácter sacramental de la ordenación sacerdotal y episcopal (cf. núm. 218, pág. 99). Esto es importante precisamente porque “tanto católicos como luteranos nunca han cesado de confesar juntos la fe en la «una, santa iglesia católica y apostólica»” (núm. 218, pág. 99).

2.2. Sanar la memoria– dar testimonio de Jesucristo: en una memoria común de sanación celebrar una fiesta de Cristo

Los dos últimos capítulos del informe *Del conflicto a la comunión* formulan concreciones en relación con la preparación y realización de la conmemoración de la Reforma, que han sido retomados por los obispos católicos de Alemania en su documento *Sanar la memoria – testimoniar a Jesucristo*. Conmemorar juntos el 500 aniversario de la Reforma significa recordar lo que une y lo que separa. “Esta lucha tiene dos lados: el reconocimiento de lo que es común y les une, y el reconocimiento de lo que les divide. Lo primero es razón para gratitud y alegría;

17 Cf. también: *Rechtfertigung und Freiheit: 500 Jahre Reformation 2017: Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015); *Rechtfertigung heute – Warum die zentrale Einsicht Martin Luthers zeitlos aktuell ist*, editado por el Amt der VELKD (Lutherisches Kirchenamt, Hannover 2016).

lo segundo es motivo de dolor y lamento" (*Del conflicto a la comunión*, núm. 223, pág. 102). De esto forma parte, por un lado, el celebrar "una fiesta de Cristo", precisamente porque los reformadores, en su acercamiento a la Escritura, han puesto a Cristo en el centro y porque el bautismo une¹⁸. Por otro lado, es conveniente confesar juntos la culpa contraída, tanto de la parte católica como de la protestante. La Conferencia Episcopal Alemana (DBK) y la Iglesia Luterana en Alemania (EKD) han invitado a un acto litúrgico penitencial en Hildesheim, para el segundo domingo de cuaresma de 2017; asimismo, a nivel de las distintas diócesis en Alemania y a nivel de las parroquias, se han preparados festejos similares.

El Documento *Sanar la memoria – testimoniar a Jesucristo* ofrece el esbozo de un acto litúrgico penitencial ecuménico; los fundamentos teológicos, para ello, son expuestos en los cinco capítulos del documento. Es significativo el análisis del concepto de una "memoria sanante", que es iluminada en una doble perspectiva: como "sanación de la memoria" y como "sanación a través de la memoria". A fin de que la conmemoración de la Reforma, en 2017, se convierta en un acontecimiento ecuménico es necesario sanar heridas y motivar un proceso de sanación común. Con el lema *healing of memories*, se establece un lazo con los procesos de reconciliación en contextos políticos de violencia y paz, como en Sudáfrica o en otros países africanos y en los países balcánicos, donde, bajo este lema, se ha motivado un proceso complejo de reconciliación de los distintos pueblos. Sanación de la memoria y sanación a través de la memoria se relacionan mutuamente: El proceso de sanación

Puede conducir a que las heridas se cierren y las cicatrices no duelan más. Si uno subraya, en cambio, con más fuerza, el hecho de que los recuerdos mismos concientizados despliegan una fuerza sanadora, entonces, sale a la vista la sanación a través de los recuerdos. Esto sucede siempre que uno, recordando, se puede poner en la situación del respectivamente otro y aprende a ver, desde su perspectiva, las historias que se encuentran entre ellos y nosotros. La sanación de las memorias y la sanación a través de las memorias se condicionan mutuamente. Al final, se dará ciertamente un entendimiento recíproco más profundo, una empatía mutua y, por último, la reconciliación¹⁹.

Es importante hacer conscientes los 'lugares' de la Reforma y de la fractura de la Iglesia una de occidente y esclarecer juntos, de una nueva manera, los debates teológicos –aquí son mencionados, como en el Documento *Del conflicto a la comunión*, la doctrina de la justificación, cuestiones sobre la comunión eclesial,

18 "El Concilio Vaticano II enseña que quienes han sido bautizados y creen en Cristo, pero no pertenecen a la Iglesia Católica, «justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y son justamente reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica» (UR 1.3). Los cristianos luteranos dicen lo mismo de sus hermanas y hermanos católicos". (*Del conflicto a la comunión*, núm. 220, pág. 101).

19 *Erinnerung heilen ...*, 16.

la comunión eucarística-. A la Iglesia católica le toca la tarea de reconocer que Lutero quiso poner a la Iglesia frente a “la llamada liberadora del Evangelio” y “quiso renovarla completamente desde el espíritu del Evangelio”²⁰. Para la Iglesia luterana es importante comprender que para la Iglesia católica era igualmente importante la renovación en la comunión con el Papa y con los Obispos. Hoy es importante debatir en el diálogo ecuménico a cerca de los “lugares de la memoria”, es decir, los lugares que han provocado heridas y en los que se han cristalizado líneas de conflicto en los tiempos de la confesionalización. El documento menciona aquí: la figura de Lutero, la Dieta de Worms de 1521, la guerra de los campesinos y la guerra de los 30 años, el mapa confesional en Alemania, marcada hasta ahora por una de las diferencias centrales que se ha afianzado en la confrontación de Lutero con el Papa: Esto es, por una parte, el recuerdo de la censura sobre Lutero, pronunciada por el Papa el 3 de enero de 1521, y, por la otra, el rechazo de Lutero del papado, tal y como fue formulado por él en su escrito *De captivitate babilonica*²¹. Solamente, en tales procesos de sanación, se puede llegar a lo que para Lutero y la Iglesia católica, entonces como ahora, es de relevancia central, así como lo que hoy puede esclarecerse de modo común, en un contexto social y cultural cambiado: lo que significa “justificación”, y porque sigue siendo importante; lo que significa la penitencia, la experiencia del ser humano ante Dios; el fallarle al otro y así mismo y, sin embargo, experimentar siempre de nuevo la redención y la salvación desde la profundidad de un sanador estar ante Dios.

Lutero puso la penitencia en el centro, con las tesis sobre las indulgencias, que él publicó en 1517, y sostuvo siempre que los seres humanos pueden y deben confesar sus pecados con la confianza en la gracia de Dios; ellos obtienen el perdón mediante Jesucristo. La llamada a la conversión no ha perdido nada de su actualidad. El impulso fundamental reformador se dirige a la conversión de la Iglesia a Jesucristo. De este modo, nos descubrimos, como iglesias en el siglo XXI, llamados a la reforma y a la renovación; la sanación de la memoria se encuentra en este contexto. A través de nuestra iniciativa ecuménica, deseamos mostrar que no hay nada destructor en la fe en Dios, sino que ella sirve a la paz, pues supera la culpa, la indignidad y el sufrimiento, el odio y la enemistad. Con comprometemos con esto y nos dejamos examinar en el hecho de que la responsabilidad ante Dios no menoscabe la libertad de los seres humanos, sino que la promueva. Podemos mostrar en la confrontación con nuestra propia historia que la pluralidad y la unidad no tienen por qué ser opuestos, sino que se condicionan mutuamente, cuando la convivencia humana se halla inspirada por el Espíritu de Dios y se deja conducir por Jesucristo²².

20 *Erinnerung heilen...*, 60.

21 *Erinnerung heilen...*, 34-36.

22 *Erinnerung heilen ...*, 64.

El documento llama a ocuparse de las preguntas teológicas precisamente en el sentido de “buscar lo común” y formula un principio hermenéutico fundamental:

Se debe seguir luchando para conseguir el correcto entendimiento de la verdad del Evangelio, pero esto no puede suceder de tal manera que los unos se distingan a costa de los otros. La sanación de las memorias es un camino que abre aquí nuevos horizontes. Quien participa en ello se compromete a contemplar la propia historia con los ojos del otro y de ponerse en la historia del otro. De esta forma surgen libertad para el reconocimiento de la culpa y empatía. La sanación de las memorias está insertada en la historia del aprendizaje ecuménico y asume las experiencias productivas recíprocas en la diaconía y en la caridad. En el centro se trata de un proceso espiritual que abarca culpa y perdón, la donación litúrgica a Dios y el amor comprometido hacia el prójimo²³

El documento será importante también más allá de la conmemoración de la Reforma. La “sanación de las memorias” y la “sanación a través de la memoria” acompañarán a las iglesias cristianas en el futuro, en un proceso que será importante, más allá del contexto germano y europeo, en una perspectiva internacional. En una perspectiva teológico-liberadora, este proceso deberá formularse en un nuevo sentido, conforme al cual la conmemoración de la Reforma no es un acontecimiento intraeclesial, sino que debe ser puesta en relación con el servicio a la unidad de la Iglesia y con el servicio a la humanidad que crece conjuntamente, a la comunión en la justicia y la paz y al servicio de una “buena vida”²⁴. Esto es una fiesta de Cristo, sobre la que hablan los obispos católicos y luteranos en el Documento *Sanar la memoria – dar testimonio de Jesucristo*, lo cual es, según el Cardenal Walter Kasper, la “mejor idea ecuménica para el año 2017”²⁵: “La sanación de la memoria nos libera para un testimonio común de Jesucristo y por eso más creíble. Ella nos anima a celebrar el próximo jubileo de la Reforma como una fiesta de Cristo”²⁶.

3. “Leer juntos” la Reforma y la salida de la Iglesia mundial: nuevas perspectivas ecuménicas al servicio de la unidad de la Iglesia y de la paz en el mundo

El filósofo francés Paul Ricœur ha elaborado reflexiones hermenéutico-filosóficas acerca del proceso del recordar, según lo cual la identidad se constituye solamente en y por medio de procesos múltiples y continuos del recuerdo, además de encontrarse siempre inserta en formas de la alteridad; nosotros estamos

23 *Erinnerung heilen ...*, 61.

24 Las liturgias penitenciales y de reconciliación apuntan más allá de sí mismas: “Se encuentran en unión íntima tanto con las acciones caritativas y diaconías como con los propósitos catequéticos y teológicos que corresponden al espíritu del ecumenismo y de una comunión fraterna. Así puede llegar a ser la sanación de la memoria un movimiento amplio” (*Erinnerung heilen...*, 62).

25 W. KASPER, *Martin Luther...*, 56.

26 *Erinnerung heilen ...*, 64.

“enredados en historias” con muchos otros con los que nos encontramos²⁷. El “descubrimiento del o de los otros” es parte de la constitución de la identidad, lo cual es consenso en teorías filosóficas y pedagógicas de la identidad. Y un concepto así nos lleva a una consideración de la historia y de las historias de conquista, marginación y violencia que la marcan. Sólo al escuchar al extraño y al percibir las muchas “otras” –también desafiantes y desconcertantes– historias, puedo plantear la pregunta acerca de mi identidad cristiana “católica” o a otros, la pregunta acerca de su identidad cristiana “protestante”. La respuesta resulta de los encuentros diversos y del trasladarse hacia el otro, con lo cual, así lo formula Paul Ricoeur, en el intercambio de los recuerdos se muestra, por una parte, la culpa de la historia y las promesas no cumplidas; por otra parte, descubriendo y reactivando el fundamento de la “mémoire” –de la memoria–, las promesas existentes en la “mémoire” pueden desarrollar una nueva fuerza prospectiva²⁸. Esta amplitud de la memoria es el espacio común en el que puede intervenir el Evangelio con sus fuerzas sanadoras que abren el futuro; ese es el espacio en el que, desde una perspectiva teológica, es posible para la Iglesia católica y las iglesias de la Reforma hacer ecumenismo, pues aquí se muestra el horizonte de futuro, que crece desde la amplia perspectiva del Reino de Dios, el cual ha sido anunciado por Jesucristo, y que es descrito, por Juan, como amor y verdad (Jn 1,16ss.) y, por Pablo, como justicia y libertad (Rm 3,21; 2Cor 3,17). Quien cree en Cristo será “nueva creación”: Él vive en la libertad de los hijos de Dios, y precisamente en esto halla su cumplimiento la ley: “Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación” (2 Cor 5,17s.).

Ambos documentos, *Del conflicto a la comunión y Sanar la memoria –testimoniar a Jesucristo*, llevan a esclarecer en el contexto del aniversario de los 500 años de la Reforma, el horizonte común e internacional de esta conmemoración. Esto también significa, si se supone el amplio entendimiento de la historia mencionado por Paul Ricoeur, ampliar la mirada al tiempo de la Reforma con una perspectiva ecuménica. Desde la perspectiva católica, el tiempo de la Reforma fue también un tiempo de “descubrimientos” y “conquistas”: en 1492, Colón tocó tierra en Hispaniola (la actual República Dominicana); en 1487/88, navegó Bartolomeu Diaz alrededor de la punta de Sudáfrica; en 1497/98, se topó con este *Cabo de Buena Esperanza* en su camino por el mar hacia India; de 1541 hasta 1552, Francisco Xavier (1506-1552), uno de los primeros compañeros del fundador de la orden jesuita, Ignacio de Loyola, predicó el Evangelio en Asia y edificó en Goa el primer asentamiento de los Jesuitas, un colegio para la educación de jóvenes nativos. En sus reflexiones sobre la conquista española, las cuales fueron discutidas ampliamente en el contexto de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento y la conquista del continente

27 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Editions du Seuil, Paris 1990); id., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek/Heinz Jatho/Markus Sedlaczek (Fink, München 2004).

28 P. RICOEUR, *Gedächtnis...*, 760.

americano, el filósofo del lenguaje e histórico francés Tzvetan Todorov destacó el proceso complejo del “descubrimiento de los otros”, el sufrimiento, que los pueblos nativos padecieron y que llevó al establecimiento de un sistema colonial europeo, y que sigue teniendo efectos hasta nuestro tiempo y ha marcado los movimientos indígenas actuales y su oposición contra un sistema mundial capitalista global. Las teorías poscoloniales, que han sido recibidas por las ciencias de la cultura en el ámbito alemán²⁹, se enlazan con esto. Este “encubrimiento” de los nuevos mundos no dejó de ser controvertido en las décadas de los descubrimientos y de las conquistas. Con las impresionantes predicaciones del dominico Antonio de Montesinos (1475-1545) en el adviento de 1511, en la Hispaniola, y con el proceso de conversión, por el que su hermano religioso Bartolomé de las Casas (1484-1566) pasó de ser encomendero a ser defensor de la dignidad humana de los indígenas, hicieron aparición movimientos reformadores, los cuales se alimentaron, como la Reforma, del espíritu libertador del Evangelio. La Reforma de Lutero y los procesos de descubrimiento y conquista de los “nuevos mundos”, y junto con ello los esfuerzos misioneros realizados por la Iglesia católica –sobre todo por las órdenes religiosas como los dominicos, los franciscanos y los jesuitas–, trascurrieron de forma paralela, sin influirse, con todo, el uno al otro. Hoy será importante “leer juntos”, justamente desde la perspectiva de las teologías del sur, la dinámica de ambos movimientos; precisamente esto será de ayuda para “contar de otro modo” la Reforma de Lutero³⁰.

En algunas exposiciones de la historia de la Iglesia se vincula el despertar de la Iglesia a nivel mundial en el catolicismo de la temprana edad nueva con un fuerte acento antirreformador. Se habla de una “teoría de la compensación”³¹: mediante la conquista de los pueblos indígenas de Latinoamérica y con las acciones misioneras del “nuevo mundo” que trajo consigo, se compensó la pérdida territorial y la pérdida de creyentes. Frente a esto, la Reforma de Lutero no estuvo vinculada con una perspectiva de misión, la cual también estuvo condicionada por el surgimiento de iglesias nacionales y territoriales, así como por el proceso de confesionalización³². Ambos desarrollos, sin embargo, están vinculados más de cerca de lo que se había pensado. Teorías científicas actuales – tanto en historia,

29 T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*, Aus dem Französischen von Wilfried Böhringer (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985); cf. en relación a las hermenéuticas del reconocimiento: J. B. METZ, Für eine neue hermeneutische Kultur: Zu Ehren von Edward Schillebeeckx, en *Orientierung* 53 (1989) 256-259; id., „Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Brückenkategorie zwischen Theologie und Ethik, zwischen Religion und Moral“, en *Katechetische Blätter* 122 (1997) 78-87.

30 Este fue el objetivo de un simposio realizado del 30 de junio al 2 de julio de 2016, en Magdeburg, con el Tema: “El tiempo de la Reforma desde otro punto de vista: una perspectiva ecuménico-latinoamericana”, por la Prof. Dra. Margit Eckholt (Universität Osnabrück) y el Prof. Dr. Johannes Meier (Universität Mainz) en cooperación con ICALA – Intercambio cultural alemán-latinoamericano. Johannes Meier va a publicar esa tesis en el libro: Johannes Meier, *Bis an die Ränder der Welt. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock*, Münster 2017.

31 Cf. J. MEIER (dir.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock* (Harrassowitz, Wiesbaden 2005); H. J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978), 64.

32 Cf. acerca de la historia de la misión luterana: MARTIN SCHLUNK, *Die Weltmission der Kirche Christi. Ein Gang durch neunzehn Jahrhunderte* (Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1951), 106-108. Schlunk afirma que es posible escribir una historia de la Reforma sin tomar en cuenta la palabra de la misión”.

historia de la Iglesia y teología sistemática– incluyen tesis de la globalización y destacan vínculos transculturales e interculturales, y en el trasfondo de estas teorías orientadas ecuménicamente, que también recurren a hermenéuticas de la teología de la liberación, se puede llegar a una nueva lectura de la historia y, en la “conmemoración” de la Reforma, se descubren huellas de la tradición que habían sido ignoradas o se habían perdido.

Recordar juntos la Reforma y contarla de un nuevo modo, como exige el Documento *Del conflicto a la comunión*, tendrá que ver, por eso, con esta nueva –amplia– mirada a la historia y con un “sanar de la memoria”, como lo han pedido los obispos luteranos y católicos en Alemania. Ello tendrá como consecuencia, en una perspectiva dogmático-teológica, el iluminar las preguntas fundamentales de la teología reformadora (es decir: el significado de la justificación del ser humano a través de Jesús y la reconexión con la palabra del Evangelio, tal como está testimoniado en los textos escriturísticos; la “libertad del ser humano cristiano” y el significado que le corresponde al “sacerdocio común de todos los fieles” y, consecuentemente, las preguntas dirigidas a las figuras de mediación eclesial, sacramental y ministerial) en una perspectiva ecuménica, tomando en consideración los desafíos de la comunidad mundial global y los diversos conflictos, la violencia creciente y la paz amenazada, y también los procesos religiosos de exclusión. Una teología sistemática intercultural, una misionología y una historia de la Iglesia con perspectiva global, que tomen en serio los desarrollos en el cristianismo fuera de Europa y se dejen “cuestionar” por ellos, señalarán qué tan estrechamente relacionados están el movimiento reformador de la Europa del siglo XVI y la simultánea expansión mundial de la Iglesia católica. El panorama ecuménico actual está caracterizado por estos dos movimientos: la diversidad confesional como resultado del movimiento reformador, por un lado, y su diversidad contextual, resultado de la expansión del cristianismo en distintas regiones geográficas y espacios culturales, por el otro. Ambos procesos inician entre el siglo XV y el XVI y son indispensables para el entendimiento del ecumenismo actual. El movimiento ecuménico inició al comienzo del siglo XX; dentro del protestantismo tiene que ver con el movimiento misionero que está vinculado, en el siglo XIX, con las aspiraciones coloniales de las potencias europeas; dentro del catolicismo, con una discusión en torno a la catolicidad y al desarrollo de nuevas iniciativas eclesiológicas, las cuales comenzaron a abrir la eclesiología de la *societas perfecta* de los tiempos de la Contra-Reforma, se orientaron en las imágenes bíblicas y patrísticas de la Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo y prepararon el camino a una reforma de la Iglesia, en el que el Concilio Vaticano II es un momento crucial decisivo.

“Contar de otro modo” la Reforma: es la praxis viva en las redes ecuménicas de hombres y mujeres que ya durante más de 100 años se han puesto en marcha en el nivel de las instituciones (como el Consejo Mundial de las Iglesias) y en foros de diálogo teológico (como, por ejemplo, el círculo de trabajo ecuménico de teólogos luteranos y católicos o revistas con orientación ecuménica, como *Una Sancta*),

“desde la base” (en comunidades de base y redes intereclesiales, y en círculos de trabajo ecuménico de comunidades parroquiales) y en el marco del surgimiento de nuevas formas de ser iglesia en los países del sur, también en el contexto de agrupaciones teológico-liberadoras como EATWOT, la Unión Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. Mantener vivas las perspectivas teológico-liberadoras, que han sido desarrolladas desde el Concilio Vaticano II, así como continuar escribiéndolas, es algo necesario en un mundo marcado por una creciente “fundamentalización” de la religión. También los cristianos y las cristianas tienen la experiencia de que las fronteras confesionales son instauradas de nuevo; desde la perspectiva católica, el documento *Dominus Jesus*, publicado por el Prefecto de la Congregación para la Doctrina y la Fe, el Cardenal Joseph Ratzinger, “sobre la unicidad y la universalidad de la salvación de Jesucristo y de la Iglesia”, contribuyó a esto; además de frenar los diversos procesos de “descubrimiento de los otros”, no sólo en relación con el ecumenismo, sino también en relación con el diálogo de las religiones y a la formación de nuevas formas de teología contextual e inculturada. Los tiempos presentes no son, sin embargo, tiempos para marcar fronteras; esto se lo hacen ver a las iglesias de la Reforma y a la Iglesia católica, precisamente, las Iglesias pentecostales que han crecido rápidamente en los países del sur. Por lo pronto, se dice que pertenecen a los movimientos pentecostales aproximadamente 600 millones de personas; en Latinoamérica, tradicionalmente católica, son ya en muchos países más del 20 por ciento de la población. El “pentecostalismo” es un fenómeno que rebasa fronteras, una nueva “forma fundamental” del cristianismo que ha contribuido a la conformación de un nuevo “estilo” de la fe cristiana³³. El peligro de una “fundamentalización” de la fe está dado cuando se establecen fronteras, los seres humanos son excluidos, cuando las verdades de fe les son negadas a otros y la fe se “ex-carna”, ya no está unida con la realidad de vida cotidiana, ambivalente, contradictoria, conflictiva de los seres humanos. Éste es un riesgo que corren algunas iglesias pentecostales, pero también es algo que los movimientos pentecostales hacen ver a las iglesias cristianas establecidas, a saber: tener el valor para las reformas, cuando las instituciones no responden más y no ayudan a los seres humanos hoy a construir formas vivas de fe. El “descubrimiento de los otros”, representado, desde una perspectiva católica, por el Concilio Vaticano II, en cuya línea se desarrollaron nuevas hermenéuticas en las teologías de la liberación de los países del sur, no ha sido concluido y sigue siendo, precisamente, en virtud del nuevo fenómeno del “pentecostalismo”, un reto para las iglesias cristianas³⁴.

33 Cf. M. ECKHOLT, “Eine neue «charismatische Dimension» der Evangelisierung?”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98 (2014) 76-90; M. ECKHOLT, “Pfingstkirchen als Herausforderung für den Katholizismus”, en *MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 65 (2014) 56-59; M. ECKHOLT, “Pentekostalismus: Eine neue «Grundform» des Christseins”, en T. KESSLER/A.-P. RETHMANN (dir.), *Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche* (Pustet, Regensburg 2012) 202-225; M. ECKHOLT, “Pentekostalisierung des Christentums? Zur «Rekonfiguration» der religiösen Landkarte in Lateinamerika”, en *Stimmen der Zeit* 138 (2013) 507-520. –Acerca de este nuevo “estilo” de cristianismo se habla también en la teología de la misión luterana: cf. TH. SUNDERMEIER, *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission* (Verlag Otto Lembeck/ Frankfurt a.M. 2005), 150-153.

34 También el documento *Del conflicto a la comunión* hace alusión al pentecostalismo: Es propio de esta relectura de la tradición retomar las perspectivas de los nuevos movimientos pentecostales y carismáticos e impulsar

Para la Iglesia católica, esto significa crecer, desde la fuerza reconciliadora del Evangelio y en el recuerdo de las tradiciones liberadores de la fe cristiana, en una nueva amplitud del ser-Iglesia, a partir de la sanación de la memoria y el perdón a causa de los procesos fallidos del “reconocimiento de los otros” y las exclusiones mutuas en la historia. Con el pontificado de Francisco, el papa argentino “del fin del mundo”, se tiene la esperanza de que la Iglesia católica, 50 años después del proceso de reforma y de renovación representado por el Concilio Vaticano II (1962-1965), sea “llevada a cabo” esta reforma. El Papa Francisco ha puesto en el centro de sus alocuciones y homilías, desde el inicio de su pontificado, el movimiento de reforma que significa el Concilio Vaticano II para la Iglesia³⁵. Esto es una Iglesia “en salida” (cf. EG 20-23), “semper reformanda”³⁶, un “hospital de campaña”³⁷ y no una “fortaleza”, una Iglesia preocupada por la “confessio”, pero no como exclusión del otro, sino en el sentido de una fe viva y de un testimonio de fe común “en el servicio a la unidad y a la paz del mundo”³⁸. Esto es una Iglesia que sea “misionera” en el sentido exacto de que ella misma

también, en el sentido de un recuerdo vivo de la Reforma, los procesos de reforma necesarios en las iglesias cristianas. Así, se dice en el informe: “Durante más de cien años, tanto el pentecostalismo como otros movimientos carismáticos han logrado extenderse significativamente alrededor del mundo. Estos poderosos movimientos han presentado énfasis nuevos que hacen obsoletas muchas de las antiguas controversias confesionales. El movimiento pentecostal se hace presente en muchas otras iglesias en forma de movimientos carismáticos, creando nuevos elementos en común y estableciendo comunidades que cruzan fronteras confesionales. De esta forma, este movimiento abre nuevas oportunidades ecuménicas, mientras que, al mismo tiempo, crea desafíos adicionales que habrán de jugar un papel significativo en la celebración de la Reforma en 2017” (núm. 14, pág. 15).

35 Cf. M. ECKHOLT, “Ein Papst des Volkes: Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus”, en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 163 (2015) 4-19; Papst Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, editado por el Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 2013).

36 El teólogo argentino Carlos Galli hace referencia al múltiple uso de este concepto por el Papa Francisco: “Pablo VI y Francisco: La alegría de Cristo”, en *Istituto Paolo VI Notiziario* 72 (2016) 43-71, 70: “En 2015 Francisco empleó dos veces la frase *Ecclesia semper reformanda*, a la que se han dedicado varios estudios en una obra colectiva reciente⁷⁸. En una ocasión se refirió a la reforma de la Iglesia y en otra a la de la Curia romana. En el V Congreso de la Iglesia italiana en Florencia explicó que «la reforma de la Iglesia – y la Iglesia es *semper reformanda* – es ajena al pelagianismo. Ella no se agota en el enésimo proyecto para cambiar las estructuras. Significa en cambio injertarse y radicarse en Cristo, dejándose conducir por el Espíritu. Entonces todo será posible con ingenio y creatividad». Allí puso el acento en la obra renovadora del Espíritu. Luego, en su saludo de Navidad a los miembros de la Curia, afirmó que «la reforma seguirá adelante con determinación, lucidez y resolución, porque *Ecclesia semper reformanda*». Esa consigna expresa la necesidad de la renovación permanente y el cambio en cada momento histórico. Implica dar un paso hacia adelante en el camino de la conversión personal, comunitaria y estructural hacia la plena comunión con Cristo en el amor: «En la historia de la Iglesia católica los verdaderos renovadores son los santos. Ellos son los verdaderos reformadores, los que cambian, transforman, llevan adelante y resucitan el camino espiritual”. Y: “Francisco invita a todo el Pueblo de Dios y a todos en el Pueblo de Dios a continuar «la reforma misionera todavía pendiente» (LS 3). Su proyecto se cifra en la «conversión misionera» (EG 30) o «la reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17). *Evangelii gaudium* emplea la frase «pastoral en conversión» (EG 25-33), la que recrea la propuesta de *Aparecida* sobre la conversión pastoral y la renovación misionera (DA 365-372). Un «estado permanente de misión» (EG 25) exige reformar las estructuras «para que se vuelvan más misioneras» (EG 27), incluyendo la conversión del Papado con las estructuras centrales de la Iglesia (EG 32). La *Ecclesia semper reformanda* es una *Ecclesia in statu conversionis e in statu missionis*”.

37 PAPA FRANCISCO, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit: Ein Gespräch mit Andrea Tornielli* (Kösel, München 2016); cf.: http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/franziskus-die-kirche-ist-ein-feldlazarett;http://de.radiovaticana.va/news/2015/02/05/fr%3C%3BChmesse_die_kirche_ist_ein_feldlazarett/1121657: “Ésta es la misión de la Iglesia: la Iglesia que sana, que cura. Algunas veces, he hablado de la Iglesia como hospital de campo. Es verdad: ¡cuántos heridos hay, cuántos heridos! ¡Cuánta gente necesita que sus heridas sean curadas! Ésta es la misión de la Iglesia: curar las heridas del corazón, abrir puertas, liberar, decir que Dios es bueno, que Dios perdona todo, que Dios es Padre, que Dios es tierno, que Dios nos espera siempre”.

38 W. KASPER, *Martin Luther ...*, 51.

se “convierta” una y otra vez a Jesús en el “descubrimiento de los otros”. El Papa argentino del “fin del mundo” impulsa, 50 años después del Concilio Vaticano II, un proceso del recuerdo, que vuelve a conjuntar los horizontes conductores actuales de la conmemoración de la Reforma –la memoria común y la perspectiva internacional–, los cuales fueron vinculados en los tiempos de la Reforma, pero que en la era de la “confesionalización” se desintegraron. La “eclesiogénesis” a la que el Papa convoca atañe a varios de los momentos representados por la Reforma: la liturgia con participación del pueblo de Dios, el retorno siempre renovado a los textos bíblicos, el sacerdocio común, y con él el que los fieles se conviertan en sujetos eclesiales, momentos que fueron vivificados en los distintos esbozos teológico-liberadores y en nuevas formas del ser-Iglesia en los últimos 50 años. El Papa Francisco incluye en el proceso de la eclesiogénesis, y, junto con él en el proceso del “healing of memories”, la simbolización de la unidad visible de las iglesias cristianas en el ministerio del Papa, que es Obispo de Roma y en este sentido “hermano”, cuyo ministerio está al servicio de la paz y del “humanismo universal”, “que está fundado en Jesucristo como el nuevo y último Adán” (cf. 1Cor 15,45)³⁹. De este modo, hace recuerdo del Papa Adriano VI (pontificado de 1522 hasta 1523), así como de su petición de perdón, que él expresó ante el rechazo de Lutero en su mensaje a la Dieta en Núremberg, el 25 de noviembre de 1522, y que fue leída el 3 de enero de 1523 en Núremberg⁴⁰. Esto es un signo fuerte y lleno de simbolismo del ecumenismo en el año de la conmemoración de la Reforma, expresión de que la era confesional “irreversiblemente ha pasado y cada intento de revivirla de las ruinas del pasado está condenado al fracaso”⁴¹, de acuerdo al Cardenal Walter Kasper en sus reflexiones sobre Martín Lutero en perspectiva ecuménica.

Éstos son caminos hacia el fundamento del origen del cristianismo, el Evangelio de la paz: de la gracia, de la justificación y de la liberación, en cuya hondura se encuentra fundamentado el “descubrimiento de los otros”: el liberarme en virtud de Cristo una y otra vez de mi autorreferencialidad, en dirección al otro, el otro aquí, al servicio de la vida: uno con el otro. Ésta es entonces la “fiesta de Cristo”, que no sólo ha de celebrarse en 2017, sino todos los días, en lo inesperado de la irrupción del “otro” –Jesucristo– en mi vida.

39 W. KASPER, *Martin Luther ...*, 51.

40 El Documento *Del conflicto a la comunión* se refiere a la petición de perdón del Papa Adriano VI, que expresó en su mensaje a la Dieta de Núremberg, el 25 de noviembre de 1522, y con el cual apenas los papas del siglo XX se han vinculado de nuevo. Pablo VI les pedirá en el discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II “perdón a los hermanos separados de oriente” (núm. 234, pág. 106), y Juan Pablo II pedirá perdón en ocasión de las fiestas del año santo de 2000. Sobre todo en su encíclica *Ut unum sint* (1995) ha señalado que precisamente el ministerio del Obispo de Roma ha sido causa de conflicto y de marginación. Y él dice: «Por aquello de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI, imploro perdón» (núm. 235, pág. 93). – Cf. en relación a esto: V. LEPPIN, *Die fremde Reformation...*, 166.

41 W. KASPER, *Martin Luther ...*, 38.

La pastoral urbana imaginada. Homenaje a Benjamín Bravo

Federico Altbach Núñez
Universidad Católica Lumen Gentium

Introducción

En esta exposición deseo presentar algunos presupuestos epistemológicos de la propuesta pastoral de Benjamín Bravo. Con ello no pretendo describir una epistemología teológica como tal, con toda su sistematicidad, la cual sería el fundamento de la obra de este pensador, sino solamente presentar ciertas claves de comprensión con algunas valoraciones críticas. Tomo en cuenta diversos escritos de Benjamín Bravo publicados a través de una editorial o en ediciones privadas. Especialmente me baso en su tesis doctoral, que es una obra en la que recoge y reelabora muchos de los conceptos que había utilizado en escritos anteriores. También tomo en cuenta mi experiencia de haber trabajado con él y aprendido de él el fascinante arte de la pastoral.

Bernard Lonergan, en su reflexión sobre el método teológico, habla de niveles de conciencia y de intencionalidad. Él distingue el nivel empírico, el intelectual, el racional y el responsable. Según sus propias palabras:

Nuestra conciencia se amplía a una nueva dimensión cuando del mero experimentar pasamos al esfuerzo de entender lo que hemos experimentado. Una tercera dimensión de racionalidad surge cuando consideramos el contenido de nuestros actos de entender simplemente como una idea brillante, y nos esforzamos por establecer si realmente es así. Viene luego una cuarta dimensión, cuando a los juicios sobre hechos sigue la deliberación acerca de lo que hay que hacer a propósito de tales hechos¹.

1 B. Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: 2001), 17.

Benjamín Bravo ha seguido este derrotero. Él es primeramente alguien que ha trabajado pastoralmente en comunidades eclesiales. Asimismo, ha hecho el esfuerzo de entender la realidad de los seres humanos a los que ha servido y los retos que esta realidad presenta a la pastoral. En esta labor, ha buscado herramientas de interpretación. De entre ellas destacan el concepto Reino de Dios, por un lado, y el concepto de imaginario y la hermenéutica de la cultura, por otro lado. Igualmente ha comprobado tanto la eficacia como las limitaciones de su análisis hermenéutico para la actividad pastoral. Su acción incluye métodos para la predicación del Evangelio en la gran ciudad, así como una respuesta ante la pobreza y la miseria de mucha gente.

En el primer punto de este breve estudio, explico que Benjamín Bravo parte de un problema teológico fundamental: el ser humano busca el sentido profundo y total de su existencia. Esta búsqueda se expresa hermenéuticamente en la cultura y sus simbólicas. Especialmente descuelga la simbólica urbana, la cual es considerada por el teólogo pastoralista, no sin tonos hiperbólicos, la obra cultural por excelencia. Esta búsqueda de sentido no es sólo humana, sino también teológica. Dios actúa en el ser humano, se manifiesta en sus obras culturales, especialmente en la ciudad.

En un siguiente punto, abordaré la temática del imaginario, el cual es un concepto clave en su análisis de la realidad y en su diseño de estrategias pastorales. En un tercer apartado, ilustro su estudio de imaginarios urbanos. Posteriormente, hablaré de los criterios pastorales para la construcción del Reino urbano de Dios. Con ello, se ofrecen puntos de acción que están en la línea del nivel metodológico de la responsabilidad, es decir, de la respuesta ante la comprensión de la realidad. Aunado a esto, expongo su propuesta de pedagogía pastoral urbana, así como sus implicaciones metodológicas y eclesiológicas. En estos dos últimos puntos, se reflejan líneas concretas de acción que ha ido desarrollando a lo largo de varios años de experiencia y estudio.

1. Semiótica cultural urbana existencial

Benjamín Bravo ha sido uno de los pioneros y promotores de la pastoral urbana en México. En su pensamiento, la pastoral urbana no es únicamente un modo específico de hacer pastoral en una región determinada, a diferencia de la pastoral de tipo rural; la pastoral urbana, más bien, plantea un estilo, un modo de concebir y de llevar a cabo la acción evangelizadora de la Iglesia². En su tesis doctoral, *Simbólica urbana y simbólica cristiana. Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe de hoy*, expone principios importantes a este respecto. Él ve la urbe como un fenómeno que puede ser analizado desde el

2 Benjamín Bravo toma la definición de Mons. Sérgio Conrado, del Secretariado de Pastoral de la Arquidiócesis de São Paulo, de pastoral urbana: "La acción global de la iglesia particular que trata de influir por la fuerza del evangelio no sólo en territorios geográficos, sino en los criterios, valores, centros de decisión y modelos de vida de la ciudad, que se oponen al plan de Dios". B. Bravo, "Pastoral urbana", en *Diccionario de Pastoral Urbana*, compilador Bravo Benjamín, s/e (México: 1994), 158.

punto de vista hermenéutico. El ser humano está siempre en búsqueda de sentido, sin contar con “una matriz interpretativa adecuada”³. En esta frase, se entreoje la teología fundamental de Karl Rahner, quien fuese su maestro en Innsbruck. Todo ser humano busca sentido a su vida sin poder hallar en sí o en la realidad inmediata que lo rodea la plenitud de su existencia y la satisfacción a sus anhelos más profundos. La actividad hermenéutica de todo hombre y toda mujer es manifestación de esta búsqueda constante de sentido, de la transformación creativa de la realidad, por medio de la cual persigue, de algún modo, apropiársela, imprimir su marca en ella. Según Benjamín Bravo, “de ahí la necesidad de la hermenéutica simbólica. Desde esta perspectiva, se debe considerar la urbe como el signo con más significados, en consecuencia más dador de sentido, ya que es donde el ser humano es más él mismo, cultura”⁴. En esta frase, se exalta el fenómeno urbano como la realidad hermenéutica por excelencia. Sin duda, en la urbe, se da un universo magnífico de signos y de lenguajes en el que los seres urbanos buscan narrar con sentido su existencia. Si la urbe es el fenómeno simbólico por excelencia, entonces, la pastoral deberá tener rasgos delineados desde la reflexión y la práctica urbanas. Para Benjamín Bravo, la urbe es un *lugar teológico*, es decir, una fuente de sentido y de configuración para la teología y la pastoral eclesial. La pastoral no puede prescindir de la realidad humana en su facticidad como venero de criterios de acción. Ella no sólo es objeto de evangelización, sino que es lugar en el que se manifiesta la presencia de Dios.

Karl Rahner, en efecto, concibe la realidad humana como ya tocada por la gracia. No hay ser humano abandonado por el amor de Dios. El existencial sobrenatural consiste en la presencia santificadora de Dios que actúa en todo ser humano, aun desde antes de la conversión, la confesión de fe en Jesucristo y la pertenencia a la Iglesia. La iniciativa siempre parte de Dios. El Espíritu de Dios es eficaz en la realidad urbana, previamente a la predicación explícita del Evangelio. En este sentido, se puede hablar de una pneumatología urbana. La búsqueda de sentido del ser humano no es meramente antropológica, sino sobrenatural. En el fondo de su corazón, late un llamado. El ser humano, en su vida histórica y cultural cotidiana, puede ser elevado y vivir una libertad absoluta, una libertad de las esclavitudes del mundo y de sí mismo⁵. Por supuesto que la plenitud de la gracia acontece en la escucha y aceptación de la palabra del Evangelio, en el bautismo y, especialmente, en la celebración de la Eucaristía, pero a esta plenitud le antecede un camino que no parte de cero, sino que parte de la acción eficaz de Dios.

3 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana. Puntos de convergencia para la inculturación del Evangelio en la urbe de hoy*, tesis doctoral, Universidad Pontificia de México, s/f, 12. “Nadie desea el caos existencial como una manera normal de vivir. El ser humano busca por todos los medios salir de angustias caóticas y asirse de un orden: encontrar no sólo una explicación armónica que le permita encontrar sentido de vivir, sino un hogar –“un cielo”– lleno de significados, a fin de disminuir lo angustiante de la existencia. Imaginarse de otra manera en su ser y en su vivir, es decir, vivir de un imaginario”. B. Bravo, “sentido, búsqueda de”, en *Cien palabras para evangelizar la ciudad*, Espacio de pastoral urbana, ed. (México: 2004), 90.

4 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 12.

5 K. Rahner, “Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht”, en *Schriften zur Theologie*, volumen XIII (Zürich/Einsiedeln/Köln: 1978), 307-323.

En la actividad hermenéutica cultural, es posible constatar la acción de Dios que impulsa al ser humano a encontrar el sentido de su existencia. Benjamín Bravo opina que la cultura es clave para una hermenéutica de la urbe de hoy. La cultura es una realidad tan amplia, empero, que resulta difícil enfocar su análisis. El pensador de la pastoral urbana propone tomar en cuenta lo que él denomina paradigmas. Un paradigma es una matriz interpretativa, un modo de organizar una comprensión global de la realidad. Puede haber un paradigma religioso o uno político. Benjamín Bravo destaca la existencia de un macroparadigma cultural⁶, en el que se toma en cuenta la aportación de la semiótica. Según esto, “la cultura, al hablar en signos, [...] es un acto humano por el que el hombre cultiva las cosas y a sí mismo, autorrealizándose. Acto que es producción de sentido”.⁷ De este modo, la urbe puede ser analizada como una de las máximas creaciones humanas. “La ciudad es como tal el ente comunicacional por excelencia en su triple forma: conceptual-lingüística, mítico-simbólica, científico-técnica”⁸. La búsqueda de sentido del ser humano tiene además ciertas características propias de una época y de un lugar determinados. En América Latina, los individuos buscan sentido no tanto en la sociedad, en el Estado o en la Iglesia, sino más bien ellos se han vuelto hipernarcisistas e hiperconsumistas. Se puede afirmar que “la autoconstitución del sujeto depende del mismo sujeto”⁹. Esta forma de ser, generada por procesos de la cultura actual, va de la mano del caos que ha marcado el modo de ser de las sociedades latinoamericanas. “Caos vial; caos político: en la traza de la urbe, en sus servicios, en sus órganos de gobierno; caos en la economía informal, en la legislación, en la corrupción”¹⁰. A esto se añade el caos laboral, el caos social, el caos sexual, el caos familiar, etc. Ante el caos, el ser humano busca el sentido. Las fuentes de sentido ahora son de todo tipo: lúdicas, hedonistas, estéticas, religiosas, etc. La Iglesia institucional, sin embargo, ha perdido terreno como fuente de sentido para los habitantes de la urbe. Ellos han encontrado más bien otros santuarios. Benjamín Bravo habla de las catedrales culturales como las plazas públicas, las plazas comerciales; templos culturales, como los clubes nocturnos, las arenas de lucha libre, etc.; capillas culturales, como los antros, los spas, los salones de baile, entre otros¹¹. En la ciudad, pues, hay una búsqueda constante y compleja de sentido con una infinidad de discursos y simbologías. En estas búsquedas de sentido, se halla presente la acción de Dios. Este hecho fundamental justifica el diálogo entre la pastoral eclesial y la cultura urbana.

2. Lo imaginario y lo simbólico como principios de análisis pastoral

Según Benjamín Bravo, “la urbe es la expresión más significativa del ser simbólico del hombre”. En la gran ciudad, el ser humano genera simbólicas urbanas. En ella

6 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 44.

7 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 57.

8 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 58.

9 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 67.

10 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 68.

11 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 74.

se forja el mundo del trabajo, del poder, de lo imaginario y de lo interpretativo¹². Estos cuatro puntos son muy importantes en la construcción de la cultura. Epistemológicamente, Benjamín Bravo no los fundamenta ni define su alcance en el análisis de la realidad social. ¿Por qué estos cuatro elementos y no otros? ¿Está a la base del trabajo, del poder y de lo imaginario lo interpretativo como categoría fundamental? ¿Cuál es la relación entre lo imaginario y lo interpretativo? El concepto de imaginario tiene una función matriz fundamental. De acuerdo con Benjamín Bravo, el imaginario está relacionado con “la posibilidad humana de re-ordenar lo que ha llegado a des-ordenarse en la persona, en la sociedad y en la misma humanidad”¹³. Los imaginarios responden, sobre todo, a los anhelos de ser más, de poder más, de ser feliz. Básicamente alude con el concepto de imaginario a esquemas interpretativos de la realidad. Por ejemplo, un imaginario social es el modo en que se dan las relaciones entre los individuos y sus expectativas. “En la urbe se concentran imágenes heredadas, cargadas de emociones, que los ciudadanos llevan sin darse cuenta, pero que los empujan a ir más allá de lo que son y tienen”¹⁴. Benjamín Bravo discurre sobre la idea del mundo de lo interpretativo o del sentido. La distinción que él hace entre lo imaginario y lo interpretativo no queda del todo clara¹⁵. Lo imaginario, en todo caso, parece ser la matriz ordenadora de la actividad hermenéutica plasmada en diversos signos. Él explica lo siguiente: “En cada objeto o representación simbólica late un imaginario”¹⁶. Aunque la definición de imaginario no es nítida¹⁷, para Benjamín Bravo este concepto es muy importante en el desarrollo de su pensamiento y de sus estrategias de trabajo pastoral. Su reflexión, en gran medida, se vincula con la descripción de diversos imaginarios urbanos. Conviene profundizar más en esta noción, lo cual permitirá captar mejor el marco conceptual de su teología pastoral. Para ello, tomo como punto de referencia a Cornelius Castoriadis, quien es citado por él de modo marginal.

Cornelius Castoriadis lleva a cabo un análisis de tinte marxista sobre el imaginario social. Este filósofo griego diferencia tres tipos de significado: en primer lugar, el significado que se refiere a lo percibido; en segundo lugar, el significado que apunta a lo racional y, en tercer lugar, el que hace referencia a lo imaginario¹⁸. Lo real de la naturaleza no puede ser conocido independientemente de principios

12 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 12.

13 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 83.

14 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 87.

15 Según el autor los mundos del trabajo, el poder, lo imaginario y lo interpretativo tienen una cierta secuencia. Lo imaginario y lo interpretativo son anteriores. El mundo del trabajo y del poder “pertenecen más al momento posterior a la cogitativa”. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 96. Esta relación no queda demostrada. Cuando trata de la precedencia del mundo de lo imaginario, desarrolla en realidad el tema de la realidad simbólica del ser humano sin delimitar ambas esferas. Cf. *Ibíd.*, 97-99

16 B. Bravo, “Imaginarios urbanos”, en *10 palabras clava sobre pastoral urbana en América Latina*, J. Legorreta, ed. (Navarra: 2007), 51.

17 La distinción entre imaginación, es decir, “la facultad de la sensibilidad interna (o sentido interno)”, e imaginario, “que es el mundo subjetivo de las imágenes producidas y ordenadas por la imaginación”, adolece de claridad y de sustentación epistemológica. Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 85.

18 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* (Frankfurt am Main: 1990), 241.

de organización. Castoriadis explica esto de la siguiente manera: “En lo que atañe a lo ‘real’ del mundo humano, esto no es conocido primero como un objeto de un posible conocimiento, sino que es ya inmanentemente esquematizado en su en-sí y para-sí por la estructura social y su imaginario”¹⁹. Lo real es de manera esencial cognoscible gracias a su estructura social e imaginaria. Más adelante precisa este filósofo: “Sin tal imaginario las relaciones entre individuos y grupos, así como sus modos de comportamiento y motivaciones, serían para nosotros no sólo *ininteligibles*, sino *en sí imposibles*”²⁰. Lo imaginario tiene varias acepciones. Se dice de él que es algo inventado, que no corresponde a la realidad, como es el caso de una mentira o una novela fantasiosa. La capacidad de representarse una idea o una relación de algo no presente es llamada *imaginario radical*, que es la raíz común del imaginario actual y de lo simbólico. Lo imaginario no puede existir sin lo simbólico, pero, al mismo tiempo, lo simbólico supone lo imaginario. Lo imaginario radical es lo que organiza el sentido de la realidad, determina lo que es valioso de lo que no es valioso, la estructura de la sociedad, etc.; es, en suma, un modo de interpretar el mundo²¹. Un ruido es algo que no ofrece información relevante. Que algo sea meramente ruido o no, que tenga un significado o no, depende de su sentido social imaginario²². Que un ser humano mate a alguien más por robarle oro, no depende de la composición química del oro, sino de un imaginario social²³. Se puede distinguir también entre un imaginario central y un cinturón de imaginarios secundarios²⁴. Por ejemplo, una lámpara de aceite junto al sagrario es el objeto de un imaginario, pero se le pueden agregar otros imaginarios, como sucede cuando los fieles beben de ese aceite como un remedio de sanación²⁵. El imaginario se conforma a través de diversos elementos, entre los cuales se hallan factores inconscientes y míticos. Castoriadis habla de magma, e incluso de magma de magmas, para describir elementos no organizados en conjuntos definidos, sino de manera fluida²⁶. Tal es el caso, para él, del inconsciente²⁷. No todo es definición (en griego, *peras*), también hay indefinición, (*apeiron*), lo cual no equivale a caos o sinsentido. El imaginario es un esquema organizador y organizado, un sistema de relaciones que describe las posibilidades del actuar y del percibir, además es fuente de todo significado simbólico. En un individuo existe como imaginario radical o imaginación radical; “pero al mismo tiempo existe también como ‘imaginario actual’ (como imaginado); es el primer significado y el núcleo de todos los significados posteriores”²⁸. El imaginario permite distinguir lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, lo importante de lo

19 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 276.

20 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 277.

21 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 220, 304.

22 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 394.

23 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 304.

24 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 221.

25 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 224.

26 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 310.

27 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 467.

28 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 245.

que no lo es. “Esencial es que el mundo, tal y como es dado en su totalidad a una sociedad, es *captado* práctica, afectiva y espiritualmente en una forma determinada, que le es impuesto un *sentido articulable*”²⁹. Esto quiere decir que todo es percibido según el marco de organización de la realidad del imaginario. En el actuar de una sociedad, se encarna el sentido y su identidad. Una sociedad o un grupo social se constituye sobre la base de un imaginario, el cual le adjudica a cada individuo su lugar. Quiénes somos nosotros, lo define un imaginario. Si somos leopardos, aras, hijos de Abraham, latinoamericanos, darketos, etc.; si un ser humano es cosificado o visto como sujeto, esto depende de un imaginario³⁰. Benjamín Bravo habla de la relación entre imaginario y realidad simbólica. Castoriadis asevera que “el imaginario social es en primera línea creación de significados y creación de imágenes y figuras que los portan”³¹. Todo lo que aparece en el mundo sociohistórico está enlazado con lo simbólico³². La sociedad se forma a sí misma mediante el habla y la técnica, mediante el decirse y el producirse en un proceso histórico social³³. Una urbe es un instrumento gigante, una técnica de organización de los seres humanos y de sus símbolos y discursos³⁴.

Esta teoría resulta útil en el análisis cultural urbano. No obstante, hay cuestiones epistemológicas importantes no resueltas satisfactoriamente. El papel de la realidad dada frente a la configuración sociohistórica del conocimiento no queda bien definido. La relación entre imaginarios e ideología y la desarticulación liberadora de ciertos imaginarios con base en la realidad o en ciertos principios fundamentales no son sopesadas de modo adecuado. Asimismo, la idea de magma y de magma de magmas resulta un tanto nebulosa. El papel creativo y transformador del individuo frente a la sociedad no es destacado suficientemente. La pastoral imaginada por Benjamín Bravo es una que reconoce los imaginarios urbanos como matrices generadoras de simbólicas, las cuales, por su parte, desvelan la búsqueda profunda de sentido. Para evangelizar hay que entender los imaginarios, dialogar con ellos, aprender de ellos.

3. Imaginarios urbanos

El imaginario es como un esquema interpretativo que se manifiesta en la producción simbólica. “La urbe es un pequeño reflejo de la idea e imagen que sus habitantes tienen de ella”³⁵. Benjamín Bravo busca analizar símbolos urbanos y sus respectivos imaginarios como parte fundamental de su propuesta de pastoral urbana. Del mundo de lo interpretativo se interesa particularmente por lo que él denomina “mitos y ritos urbanos”, los cuales generan una especie de liturgia propia. A través de ellos, los habitantes de la gran ciudad buscan darle sentido

29 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 250.

30 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 271.

31 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 399.

32 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 199.

33 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 449-450.

34 Cf. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 452.

35 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 101.

pleno a su vida. Para Rahner, lo religioso es el fruto más sublime de la cultura humana, la cual se haya motivada, no sólo por impulsos antropológicos, sino también por la gracia divina³⁶. Esta búsqueda de sentido se manifiesta en la urbe, en diversos modos de religiosidad, sea trascendente o inmanente. Puede tratarse de religiones orientales, de rituales de corte religioso de exaltación de los héroes nacionales, de la veneración desmedida de la cibernética, de la adhesión a rituales deportivos, de la pertenencia a grupos esotéricos, etc.³⁷ Hay múltiples formas de religiosidad no institucionalizada o difusa. “El hombre, desde su imaginario, esta [sic] apostando al símbolo, que es lo mismo que decir que está apostando no sólo por la felicidad de sí mismo, sino por lo que es él mismo”³⁸. La pastoral debe tomar en cuenta los imaginarios y sus expresiones simbólicas. Es importante preguntarse si existe un modo de comprensión y una simbólica pastoral urbana que permitan el encuentro y la evangelización de las simbólicas urbanas.

Benjamín Bravo estudia algunos complejos simbólicos en los que se muestra la búsqueda de sentido para la vida. Entre ellos se halla la simbólica de la ciudad de los migrantes. Esto se refiere a personas que migran a la gran ciudad o que han migrado a otro país. Para ellos la fiesta religiosa y la celebración del santo patrón, en su lugar de origen, son formas simbólicas que les ayudan a encontrar un punto de referencia para la construcción de su identidad. En el trasfondo de este complejo, está el imaginario del recuerdo. Durante estas fiestas, los migrantes pueden afirmar su identidad y su dignidad personal al ser reconocidos en sus propios pueblos³⁹. La celebración de la Virgen de Guadalupe, entre migrantes y personas nativas del lugar, ocupa un lugar especial en la simbólica religiosa. Para Benjamín Bravo, el acontecimiento guadalupano es un ejemplo de una reconstrucción de imaginarios. Ante el caos de la conquista, el pueblo indígena redescubre en la Virgen de Guadalupe símbolos que le permiten recomponer su identidad y afianzar su dignidad. Benjamín Bravo le presta mucho valor a la religiosidad popular en general. Con ayuda de ella, numerosas personas del mundo urbano (y fuera de él) celebran fiestas y rituales para otorgarle sentido a su existencia; de hecho, aquí encuentran espacios que les son vedados en la liturgia oficial de la Iglesia. En la visión de este teólogo pastoralista, una limitación de la liturgia oficial es su intelectualismo y su poca flexibilidad para abrirse a nuevas simbólicas que sean más elocuentes en el universo de los imaginarios urbanos. Por ello, la religiosidad popular es un espacio muy importante de comunicación.

Otra simbólica más es la de la ciudad de los creyentes sin Iglesia. Ella comprende personas que no se interesan por las enseñanzas ni la moral ni los ritos litúrgicos de la Iglesia católica; no obstante, visitan ciertos templos católicos en algunas ocasiones y generan algunos rituales festivos propios. Un ejemplo de

36 K. Rahner, “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, en *Schriften zur Theologie*, volumen V (Einsiedeln/Zürich/Köln: 1962), 127.

37 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 126-127.

38 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 129.

39 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 137.

esto es la celebración de XV años para jóvenes mujeres. La celebración religiosa es parte de un ritual mucho más amplio, que incluye bailes con coreografía, vestuario y toda una serie de actividades celebrativas. A este ejemplo se pueden agregar la veneración a la santa Muerte, así como la veneración a diversos santos como san Martín Caballero y san Judas Tadeo. También es posible mencionar “el recurso a ‘síquicos’ que la televisión convierte en santones”, los cuales ofrecen liberar a hombres y mujeres de situaciones límite como la falta de dinero y el fracaso en el amor⁴⁰.

La vinculación de imaginarios y complejos simbólicos resulta muy interesante y muy útil para estudiar formaciones de identidad urbana y expresiones de búsqueda de sentido. Además de las simbólicas que se han mencionado, Benjamín Bravo distingue la simbólica de la ciudad de la religión del cuerpo, la simbólica de la religión secular, la simbólica de la ciudad posmoderna, entre otras. Los criterios para esta categorización de simbólicas no son justificados del todo⁴¹. Una de las características de estas simbólicas es que los habitantes de la urbe han generado mitos con símbolos y ritos propios que ofrecen experiencias de afirmación de la identidad y de sentido. Un hecho patente y de gran relevancia para la pastoral urbana es que estos individuos no descubren en la Iglesia católica, ni tampoco en su simbólica, una fuente para darle coherencia y significado a su existencia. Al lado de estas variadas simbólicas, existe la simbólica de la ciudad cristiana. Ésta corresponde a los católicos practicantes que, en realidad, existen como una subcultura en el universo de la gran ciudad. El problema de muchos de ellos es que viven a menudo como un gueto que excluye o descalifica otros modos de búsqueda de sentido distintos al suyo. Desde la perspectiva de la pastoral urbana, el pluralismo cultural de índole religioso tiene que ser valorado y también criticado. Las personas encuentran en las simbólicas urbanas algunos elementos que les ayudan a vivir su individualidad, a cultivar su emotividad, a establecer vínculos interpersonales, etc. En estos elementos positivos se pueden descubrir signos de la presencia eficaz de Dios, semillas del Verbo. Pero, a la par, hay aspectos enajenantes que discernir, tales como la exacerbación del individualismo, el consumismo, la falta de compromiso social, la anulación del pensamiento crítico, entre otros.

De este modo, partiendo de la experiencia, Benjamín Bravo ha recorrido el nivel intelectual y racional, es decir, ha buscado entender su experiencia pastoral y corroborar sus hipótesis de comprensión. En un siguiente momento, pasa a la respuesta, a la responsabilidad de cara a la realidad.

40 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 149.

41 Un punto de indefinición sería el concepto de postmoderno: ¿por qué relacionarlo con las sensaciones? Ya de por sí el término postmoderno es difícil de acotar. Benjamín Bravo enumera las siguientes ciudades: 1) ciudad de la cristiandad, 2) ciudad religioso-popular, 3) ciudad de los bautizados sin Iglesia (ciudad holística, religiones inventadas por la ciudad), 4) ciudad de la curación del cuerpo y de la psique, 5) ciudad de la razón moderna (científica y técnica), ciudad posmoderna o de las sensaciones corporales, habitada sobre todo por los jóvenes, 7) ciudad de los guetos. Cf. “El tejido eclesial y los tejidos urbanos (sociales, económicos, culturales, religiosos)”, en *La pastoral de las grandes ciudades*, Lluís Martínez Sistach, ed. (Madrid: 2015), 125.

4. Criterios pastorales para la construcción del Reino urbano de Dios

El teólogo pastoralista de la gran ciudad propone criterios pastorales para una evangelización inculturada en la ciudad. Conforme a lo que él señala, “la actitud primera de parte de aquel cristiano o estructura eclesial que pretenda misionar a las restantes ‘ciudades’ es valorarlas objetivamente, que no es otra cosa que acoger lo que el Espíritu Santo ha realizado en la cultura y en su culmen que es la religión”⁴². De acuerdo con esto, Dios ya está presente y actúa eficazmente en muchas de las expresiones simbólico-religiosas de la ciudad. Esto está en sintonía con la sentencia de Karl Rahner de que la “historia de la salvación acontece en la historia profana”⁴³. La *polis* es el lugar donde habita y se manifiesta Dios, la ciudad es teofánica⁴⁴.

En segundo lugar, es necesario que la Iglesia reconozca que no ha podido ofrecer lenguajes que produzcan el eco esperado en las personas de la gran ciudad. El contenido evangélico tiene que expresarse con elementos del mundo de la cultura urbana. Los cristianos deben tender a construir la ciudad celeste, la Jerusalén celestial, de la que habla el libro del Apocalipsis, en la ciudad terrena. “En la cultura en que se escribe el Apocalipsis, la *polis* es un mito. Sin embargo, hay que evitar que la narración escrita del mito debilite o haga desaparecer la fuerza del imaginario que hay en él y de sus correspondientes símbolos, y así se llegue a una tal desmitologización racionalista, que a la larga no quede casi nada para comprender la vida presente, sino sólo para la vida escatológica”⁴⁵. Esta postura busca un diálogo entre el análisis exegético y las personas de la ciudad con sus propios lenguajes, así como una transformación de la urbe. Para Benjamín Bravo el Reino de Dios es, entre otras cosas, la acción de Dios que conduce al ser humano a su verdadera liberación de todo mal, tanto a nivel personal como social; lo cual no sucede únicamente dentro de los límites visibles de la Iglesia católica, sino se manifiesta en las luchas legítimas de los seres humanos por una vida digna⁴⁶. “El Reino de Dios se acerca cuando alguien hace efectivo y eficaz el amor que busca transformar este mundo”⁴⁷. Es el Reino que Dios da en la historia, pero que es mucho más que ella⁴⁸. La urbe debe ser una ciudad en la que se entrelacen la divinidad y el esfuerzo por construir una ciudad más humana y justa, una ciudad de Cristo y de los hombres. Benjamín Bravo emplea la expresión “el Reino urbano de Dios”⁴⁹. Citando Ap 1,5b-6, recuerda la proclamación de que Cristo ha hecho de los creyentes reino para Dios. El Apocalipsis califica a la comunidad cristiana de sacerdotal. El verdadero sacerdocio de Cristo no es poder, “sino diaconía a la ciudad; no es simple sacrificio de ofrendas, sino entrega de la

42 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 186.

43 K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 119.

44 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 224.

45 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 201.

46 Cf. B. Bravo, *Reino de Dios*, edición propia, distribuida en la Parroquia del Inmaculado Corazón, col. Guerrero (México: 1996), 6-7.

47 B. Bravo, *Reino de Dios*, 28.

48 Cf. B. Bravo, *Reino de Dios*, 20.

49 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 209.

propia persona que asume la suerte de otros y la hace propia⁵⁰. Los creyentes, unidos a las causas justas de los habitantes de la urbe en general, deben hacer suyo el mensaje esperanzador y liberador del evangelio. Los cristianos son reino realizado en Cristo, presencia del reino en la urbe. Benjamín Bravo tiene una especial sensibilidad por los pobres. Muchos pobres, sean cristianos o no, reproducen a Cristo en sus vidas, quien se hizo pobre por nosotros. El pobre es presencia de Dios entre nosotros. La opción por los pobres, por su progreso en todos los sentidos, hace de la pastoral urbana una pastoral auténticamente liberadora.

Echando un vistazo a los documentos magisteriales latinoamericanos, se puede constatar que el interés por la ciudad ha sido inicialmente raquítrico, como sucedió en el *Documento de Medellín*. Paulatinamente, el magisterio eclesial ha tomado conciencia de la importancia del fenómeno urbano como un lugar privilegiado para la misión de la Iglesia. Benjamín Bravo subraya la necesidad de una hermenéutica creativa. La pastoral de la Iglesia debe evitar ser demasiado abstracta y racionalista y debe considerar la riqueza de las simbólicas urbanas, con su lenguaje específico, con sus imaginarios, con sus signos y rituales⁵¹.

La pastoral debe, pues, adquirir un talante urbano, un modo de comprensión y de acción particular que aprecie convenientemente la simbólica urbana, de tal modo que se establezca un intercambio entre ésta y la simbólica específicamente cristiana. “Jesucristo es el criterio para discernir en las culturas lo que es compatible o incompatible con la fe cristiana”⁵². Existen diversos puntos de contacto entre la ciudad cristiana y las ciudades urbanas. La religiosidad popular, en general, tiene una gran potencialidad para producir simbólicas de sentido entre los habitantes de la urbe. Otros puntos de contacto son los diversos rituales del mundo urbano que pueden ser retomados en la acción evangelizadora. Estos rituales implican el uso de la luz, del agua, de la imposición de manos, etc. Llama la atención, por ejemplo, el gran éxito que han tenido las “limpias” como rituales de sanación. En fin, existe la oportunidad de incorporar signos urbanos en la narrativa cristiana.

Descubrir la presencia eficaz de Dios en el mundo urbano, el cual es una teofanía, es un gran acierto teológico y pastoral⁵³. Junto con esto, es necesario definir aún más los diversos criterios de evaluación de la simbólica urbana a la luz del Evangelio. Benjamín Bravo acentúa que Cristo es el punto de discernimiento fundamental, pero falta proponer cómo puede distinguirse lo que pertenece a Cristo de lo que no. La historia de la salvación acontece en la historia profana de la humanidad y también reluce en sus creaciones culturales urbanas, pero, en la

50 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 215.

51 Cf. B. Bravo, *Imaginarios urbanos*, 69.

52 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 255.

53 Ciertamente la gracia actúa ya en los habitantes de la urbe en general, pues muchos de ellos viven en el horizonte de un movimiento hacia la infinitud de un misterio que sostiene su vida, aun cuando, por alguna razón, no han podido reconocer explícitamente a Cristo como su salvador. A todos los seres humanos, mientras no se cierren culposamente a la revelación de Dios en Cristo, se les ofrece la gracia, la vida divina. Los evangelizadores deben reconocer este don. Ellos predicán a individuos cuyos corazones ya han sido iluminados por la acción de Dios y pueden llegar a una mayor plenitud si siguen un proceso de conversión y de fe.

historia y en los desarrollos humanos, hay ambigüedades y contradicciones. La simbólica urbana no se identifica con la presencia salvadora de Dios y con la presencia del Reino de Dios. En el discernimiento de la acción salvadora de Dios en la urbe, hace falta considerar explícitamente la función magisterial de la Iglesia. La historia de la salvación es el sentido profundo que subyace en la historia de la humanidad, pero aquélla sale verdaderamente a la luz, como el mismo Rahner lo anota, en la predicación oficial de la Iglesia⁵⁴, la cual, por supuesto, debe incluir el ejercicio profético y magisterial de todos los fieles, según su función específica.

5. Pedagogía pastoral urbana

Tomando en cuenta la pluralidad de la simbólica urbana, Benjamín Bravo propone destacar tres momentos retomados de la pedagogía de Jesús. El pastoralista urbano habla de itinerarios probables. La pastoral urbana es una pastoral que no se funda en planteamientos de acción rígidos. Es necesario realizar constantemente ensayos, experimentar con nuevos métodos, pues sólo así se le puede hacer justicia a la complejidad de la urbe, la cual es dinámica y cambiante. El primer momento tiene tres pasos: la presencia testimonial o de empatía, la relación dialógica o de simpatía y la identificación y reconocimiento de los valores de la cultura como semillas del Verbo. Es importante reconocer la acción transformadora de Dios en los otros. La simpatía es un criterio pastoral de gran importancia. El compromiso, la alegría, el buen testimonio de los cristianos deben atraer la atención de las personas de la gran ciudad. Se trata de fomentar el encuentro y el diálogo respetuoso.

El segundo momento de esta pedagogía consta de los siguientes pasos: el anuncio de lo positivo del cristianismo, la mutua evangelización explícita o reflexión crítica y la apropiación o asimilación sintética. El primer momento constituye una evangelización implícita, mientras que el segundo es ya una evangelización explícita. El tercer y último momento es “el surgimiento o la renovación de una Iglesia con rostro propio culturalmente nueva”⁵⁵. Esto encaja con un modelo de evangelización inculturada.

Algunas características de estos pasos son las siguientes: en el primer paso, se debe dar testimonio, dar una buena noticia, suscitar admiración. Un ejemplo es el que una comunidad parroquial organice proyectos de desarrollo sustentable en una comunidad pobre. La idea es que esto puede causar admiración e interés por el evangelio. El segundo paso tiene que ver con salir del templo a la calle para entablar diálogos. La visita domiciliaria, así como la celebración de actos religiosos

54 “La historia de la salvación explica la historia profana. [...] Con esta frase se quiere decir tanto que la historia de la salvación es explicación de la historia profana, porque ella (como general) es su esencia más profunda y su sustrato, porque ella (como ministerial y especial) en realidad saca a la luz esta última esencia de la historia, en la que acontece la salvación y se muestra históricamente, como también que la historia de la salvación ofrece mediante su palabra una comprensión de la historia profana”. K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 129. La historia de la salvación desmitologiza la historia profana, desvela sus limitaciones y falsedades. “La historia del mundo es depotenciada cristianamente, porque en todas sus formas contradictorias puede suceder la salvación, y ella es al mismo tiempo valorada, porque en ella puede suceder verdaderamente la salvación sin límites, la salvación eterna y permanente que es Dios mismo”. *Ibid.*, 134.

55 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 275.

cerca de donde la gente vive permiten motivar el encuentro con otras personas. También se puede buscar el contacto con alguna ciudad simbólica específica, como la ciudad de los migrantes en medio de la gran urbe. Benjamín Bravo ha construido un proyecto pastoral asentado sobre criterios que están en consonancia con los lineamientos del Papa Francisco. El pastoralista mexicano tuvo la oportunidad de encontrarse en varias ocasiones con el Cardenal Bergoglio y otros miembros cercanos a él para participar en congresos sobre pastoral urbana, organizados en Buenos Aires. Tiempo después ha mantenido contacto y sostenido encuentros con el Papa Francisco. El teólogo pastoralista urbano ha postulado desde siempre una pastoral esencialmente misionera. Este espíritu lo ha plasmado en el concepto de una pastoral descentralizada y de salida⁵⁶.

En el tercer paso, el proceso pastoral lleva al evangelizador a dejarse interpelar por los valores de la otra cultura, a fin de descubrir, en ella, los destellos de la presencia de Dios. El aprecio de lo bueno en esas culturas permite no sólo conservarlo, sino también perfeccionarlo con los valores y criterios del Evangelio⁵⁷. El cuarto paso es el anuncio amoroso y respetuoso del mensaje evangélico. “El *plus* que ofrece el evangelizador a sus interlocutores, en el diálogo hermenéutico, es a Jesucristo, Mensaje viviente”⁵⁸. En el quinto paso, se considera la tensión que existe en la evangelización, por un lado, al afirmar los elementos culturales valiosos de la urbe y, por el otro, al buscar su purificación críticamente mediante el evangelio. Es importante mantener el diálogo y la apertura para no desvanecer ninguno de estos elementos. El sexto paso es la asimilación del Evangelio por parte de las personas que conforman los distintos grupos urbanos. Esto es la evangelización de la cultura, fruto de lo que Benjamín Bravo llama el ‘triángulo dialéctico’, “a saber, el texto o dato de fe [...], el contexto histórico [...] y los intérpretes”⁵⁹. En este proceso, el evangelio ilumina las distintas culturas urbanas, sin anular lo valioso que hay en ellas. De todo esto, en un séptimo paso, deben surgir comunidades eclesiales con una fisonomía propia, tal y como está previsto en *Evangelii nuntiandi*⁶⁰: una forma de ser iglesia enraizada en la cultura de sus miembros.

Como puede colegirse de la descripción anterior, Benjamín Bravo, en plena concordancia con el magisterio del Papa Francisco, insiste en la generación de procesos de evangelización⁶¹. Ya en su manual *Cómo revitalizar la parroquia*, dice que “conversión es ir logrando una progresiva identificación al proyecto, a los sentimientos y a la persona de Jesucristo”⁶². Este proyecto de pastoral tiene implicaciones metodológicas y eclesiológicas que a continuación expongo de manera sucinta.

56 Cf. Papa Francisco, *Evangelii gaudium* (EG), 16 y 20-24.

57 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 287.

58 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 291.

59 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 295.

60 Paulo VI, *Evangelii nuntiandi*, 63.

61 EG 223.

62 B. Bravo, *Cómo revitalizar la parroquia*, edición propia, distribuida en la Parroquia Sta. Ma. Magdalena (México: 1985), 69. Hay una versión editada por Buena Prensa en la que no aparece este párrafo, puesto que se trata de una edición acortada. Cf. B. Bravo, *Cómo revitalizar la parroquia*, (México: 2005).

6. Implicaciones metodológicas y eclesiológicas

Primeramente, la evangelización tiene que ser plurilingüística. Este principio va de la mano de su opción por un estudio semiótico de la cultura urbana como clave de comprensión de la ciudad. Ésta es un complejo de mundos heterogéneos y poliatmosféricos, de espacios caleidoscópicos, de pluralidad de modos de vivir, de fractalizaciones e hibridaciones, de síntesis fugaces, de procesos autopoieticos caóticos. Jürgen Hasse explica que la ciudad es un espacio que posibilita la vida en mundos imaginarios⁶³. Siguiendo a Benjamín Bravo, es necesario conocer los distintos lenguajes y símbolos de la urbe, descubriendo en ellos elementos de gracia y verdad. La urbe desafía a la ciudad cristiana a valorar más la praxis que la teoría, a apreciar lo local y contextualizado, a tener una ministerialidad enfocada más en el anuncio misionero del Reino de Dios que en la conservación de las propias estructuras, a desarrollar ritos con lenguajes urbanos, etc.⁶⁴ La urbe es una realidad simbólica por excelencia. Es necesario identificar estructuras de comunicación simbólica en la gran ciudad para enriquecer el lenguaje eclesial. Benjamín Bravo ofrece algunas características del lenguaje urbano, que quizá requerirían una mejor definición. Sin embargo, su interés por entender y analizar la diversidad lingüística del mundo de la gran ciudad como un elemento nodal para la pastoral urbana es claramente valioso.

Una segunda implicación para la pastoral es una nueva comprensión de la ministerialidad eclesial. La pastoral urbana requiere una mayor promoción de los laicos. Aunado a esto está la insistencia en la desclericalización en la Iglesia, la valoración de la mujer y el cultivo de ministerios de talante misionero. Todos estos aspectos se hallan confirmados en el magisterio del Papa Francisco⁶⁵. Los ministros deben buscar anunciar el Evangelio más allá de los límites del mundo eclesial y aventurarse a la multiplicidad de grupos urbanos. Todo ministerio *ad intra* debe ser al mismo tiempo un ministerio misionero, *ad extra*.

Una tercera implicación de la pastoral urbana es la transformación de estructuras eclesiales. La parroquia tiene que favorecer el nacimiento y desarrollo de pequeñas comunidades. Estas comunidades deben ser misioneras y deben manifestar interés por la realidad, empeñándose por atender las necesidades de los más pobres. La evangelización debe, en este último sentido, ser siempre *liberadora*. Esta visión tiene consecuencias en la definición de parroquia, la cual debe evitar esquemas sacramentalistas y culturalistas, centrados en el templo, para devenir un organismo vivo, misionero, generador de pequeñas comunidades y no sujeto únicamente a la definición territorial⁶⁶. De hecho, en las parroquias urbanas, debe contemplarse el tema de la movilidad y la flexibilidad del tiempo como factor determinante⁶⁷.

63 Cf. J. Hasse, *Der Leib der Stadt. Phänomenographische Annäherungen* (Freiburg/München: 2015), 17.

64 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 303.

65 Cf. EG.

66 "En la urbe, la parroquia territorial no sobra, pero no es respuesta suficiente". B. Bravo, "La parroquia urbana", en *La iglesia en la ciudad*, J. B. Libanio/B. Bravo/J. Comblin, ed. (México: 1999), 107.

67 Cf. B. Bravo, "La parroquia en la urbe", en *La urbe reta a la Iglesia*, Espacio de Pastoral Urbana, ed. (México: 1998), 68-70.

Especialmente destaca el concepto de “Iglesia en la casa”, que describe a comunidades de fe, que buscan madurar en su proceso de evangelización y en su compromiso social, reuniéndose en alguna vivienda urbana, convocando a vecinos de ese lugar. Laicos y laicas deben convertirse en misioneros, buscar “granos de oro” con quienes iniciar una Iglesia de casa. Lo que se pretende con esto es que los misioneros “reúnan a sus vecinos en su casa o en una casa del mismo vecindario. Esta casa será la iglesia de brazos abiertos que sabe acoger y valorar a cada uno de sus vecinos para llegar a ser casa de comunión”⁶⁸. Benjamín Bravo identifica la Iglesia doméstica, de la que se habla en el Vaticano II (LG 11; AA 11) con la Iglesia de casa. Esta identificación es discutible. De la misma manera, habla, en ocasiones, de iglesia local de modo poco exacto. Lo importante es que la iglesia de casa es una propuesta dinámica y, en diversas circunstancias, eficaz para detonar procesos comunitarios de evangelización. A este propósito, el teólogo pastoralista de la urbe asevera lo siguiente: “Hoy día existen grupos que, si no tienen todas las características de la ‘Iglesia de casa’ paulina, poseen al menos las fundamentales: a) reunirse en comunidad, b) en una vivienda del vecindario, c) son miembros de distintas ‘ciudades cultura-religiosas’, d) coordinada por laicos y laicas, d) que escuchan la Palabra, f) que tratan de formar una hermandad de iguales, g) que no excluyen la Eucaristía como el momento más importante. No son, pues, comunidades aisladas porque están insertas en un territorio; su carácter es público: están abiertas al que quiera unirse; el hecho de congregarse en un lugar no sagrado permite mayor espontaneidad en el diálogo”⁶⁹. Benjamín Bravo distingue varios tipos de iglesia de casa: 1. La Iglesia de casa como comunidad eclesial de base. Este tipo de comunidad se distingue por la opción preferencia por los pobres. Buscan la promoción de la justicia. 2. La Iglesia de casa en un sector humano, la cual es la reunión de personas pertenecientes a grupos sociales específicos, por ejemplo, obreros, grafiteros, universitarios, etc. 3. La Iglesia de casa de papás y mamás catequistas. Por ésta se entiende la formación de comunidades de familias que se reúnen para la formación catequética, siendo los padres los principales evangelizadores y catequistas de sus hijos. 4. La Iglesia de casa en la que se da la celebración dominical en ausencia del presbítero. Este tipo de comunidad busca celebrar la palabra de Dios en diversos lugares como unidades habitacionales, condóminos horizontales, etc. A estos tipos de iglesia de casa se agregan otros más⁷⁰.

Estos son algunos modelos eclesiales relacionados con la propuesta pastoral de Benjamín Bravo. En este texto, no pretendo agotar todos los temas que ha desarrollado

68 B. Bravo, “La Iglesia de casa desde la pastoral”, en *La Iglesia de casa. De la conservación a la misión*, editado por Benjamín Bravo Pérez, David A. Díaz Corrales, et. al. (Navarra: 2010), 121. “Para esto, y es nuestro planteamiento, necesitamos llegar a ser una Iglesia de pequeñas iglesias de casa ubicadas en calles, condominios, multifamiliares, unidades habitacionales, ciudades perdidas; de agentes, clérigos y laicos y laicas comprometidos en ellas; en donde se comparte la vida diaria; en donde la Iglesia muestra un rostro interesado en lo que le sucede al hombre común, una cara humana y servicial; cuyo Mensaje primero, más que verbal, es sensible, corporal, tangible, en una palabra, samaritano; y si se le pide razón de este actuar, con sencillez responderá que es porque cree en Jesucristo resucitado”. *Ibíd.*, 130.

69 B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 327.

70 Cf. B. Bravo, *Simbólica urbana y simbólica cristiana*, 321-340.

en su reflexión teológica y en su práctica evangelizadora. Aquí habría que considerar su gran interés por la pastoral juvenil, la centralidad de la Escritura en los procesos evangelizadores, el diálogo con círculos académicos, la generación de estructuras intermedias para la promoción de la justicia social⁷¹, la organización de proyectos de apoyo a comunidades parroquiales pobres, etc.

Conclusión

El pensamiento y la propuesta evangelizadora de Benjamín Bravo es admirable y es un ejemplo de creatividad. La pastoral urbana que él imagina sigue el camino que parte de la experiencia, pasando por la interpretación razonada, con ayuda de instrumentos hermenéuticos específicos, y acaba en propuestas concretas de acción. Este camino no es cerrado, sino que se abre a nuevos cuestionamientos e impulsa una creatividad constante. En su artículo, *La parroquia en una sociedad secular*, describe su búsqueda imaginativa de posibilidades de encuentro con seres humanos pertenecientes a mundos urbanos diversos, disímiles a la ciudad cristiana, con imaginarios propios. Aunque él narra haber logrado encontrarse con grupos específicos, suscitando simpatía y trabajo en común, concluye diciendo: “Termino sin responderme todavía la manera como debería de ser una parroquia domiciliada en una ciudad secular”⁷². Para él, la pastoral es un ejercicio de inventiva permanente, de búsqueda de modos de comprender la realidad, de entender el lenguaje de los otros y de estrategias para encontrarse verdaderamente con ellos, en orden a anunciarles el Reino de Dios urbano.

71 Por ellas entiende grupos civilmente constituidos, nacidos por la iniciativa de cristianos evangelizados y de personas con alto compromiso social, que hacen suyas diversas causas en favor de la promoción de la justicia. Estos grupos intermedios no están directamente vinculados a una estructura eclesial, lo cual les da más libertad y campo de acción en los ámbitos social y político.

72 B. Bravo, “La Parroquia en una sociedad secular”, en *¿Cómo hacer pastoral urbana?* (México: 2013), 200.

El papel de las emociones en el proceso de aprendizaje¹

Luz Paola Acosta Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México

La socioafectividad y las emociones: conceptualización

La escuela es un espacio en el que los estudiantes comparten diversas experiencias con sus compañeros y docentes, principalmente. En este contexto, en el que las interacciones personales tienen lugar a través de la comunicación oral y escrita, se puede desencadenar un nivel de estrés que muchos estudiantes no saben cómo manejarlo. Es por ello que, en un primer momento, se pretende reflexionar sobre la importancia que tienen los factores socioafectivos en el aprendizaje.

La socioafectividad hace referencia a poner en el centro de atención al componente social y emocional que forma parte de todo ser humano y, por ende, de todo proceso educativo; es decir, no es posible hablar del estudiante sin reconocer que es un ser social por naturaleza y que las interacciones que establece con los otros le generan diversas emociones. Es por ello que, al hablar del conocimiento que todo estudiante adquiere en la escuela, también es preciso identificar las emociones que se producen al interactuar con los elementos que componen el proceso de aprendizaje, entre los que se destacan los contenidos, las actividades y los materiales de apoyo (videos, audios, entre otros recursos), así como también de las emociones que se producen de las interacciones sociales con los docentes y compañeros.

Las relaciones interpersonales que se gestan en un escenario educativo, particularmente en una modalidad presencial, pueden favorecer el avance académico o, por el contrario, coadyuvar para que el estudiante se rezague; por

¹ Este artículo es el resultado de un curso dirigido a los estudiantes de la Universidad Abierta y a Distancia de México (UnADM), mi más profundo agradecimiento a quienes estuvieron involucrados en las observaciones y sugerencias para mejorar este trabajo; particularmente a mis colegas del área de Educación Continua.

ello, es necesario identificar y luego trabajar con las emociones que producen dichas interacciones.

La emoción se puede definir como un proceso inherente al ser humano cuyo fin es ayudar a valorar diversas situaciones, acontecimientos o personas. Mediante la emoción se generan cambios en distintos niveles, ya sea cognitivos, fisiológicos o motivacionales, (subjetivos) para lidiar con dichas situaciones (SEMS, 2018; Zazo, 2016; Elices, s. f.). A diferencia del estado de ánimo, por ejemplo, la emoción tiene una duración más corta y una intensidad mayor; aspecto que define, en gran medida, la forma en cómo reacciona el estudiante ante diversos acontecimientos en su trayectoria académica.

Es por ello que, cuando el estudiante debe resolver una situación problemática, debe contemplar siempre tres elementos: pensar, sentir y actuar. Si, por ejemplo, se omitiera el *pensar*, sólo le restaría *sentir* y *actuar*, lo que te traería como consecuencia un sinnúmero de reacciones que pudiesen ser motivadas únicamente por la emoción y no por el pensamiento. Es por ello que la tríada pensar, sentir y actuar implica reflexionar y analizar la situación desde una perspectiva más racional y objetiva.

Si un estudiante evitara reflexionar ante un acontecimiento o una tarea escolar y tan sólo se limitara al reaccionar, las consecuencias serían poco favorecedoras. Las consecuencias, por ejemplo, al reaccionar únicamente tomando en cuenta la emoción que un maestro o un compañero le produjo, serían poco adaptativas y, por ende, poco eficaces para él y los demás. A partir de esta premisa, se puede decir que sentirse bien o mal depende de la interpretación que el sujeto les otorgue a dos factores que contribuyen al desarrollo de las emociones de todo ser humano, ya sea positiva o negativamente, y que puede estar determinada por experiencias pasadas: los acontecimientos y las personas.

Lo anterior quiere decir que, ante algunas situaciones o determinadas personas, el ser humano tiende a desencadenar diversas emociones, mismas que pueden hacerlo sentir positiva o negativamente. Esto depende, en gran medida, de la interpretación que el sujeto dé a estos dos factores. Entonces, para que las emociones sean percibidas de manera más real y objetiva, se sugieren tres aspectos, principalmente:

1. Aclarar qué siente en función de lo que piensa.
2. Identificar si el pensamiento es falso o real, o bien, qué determina dicho pensamiento.
3. Reaccionar de tal manera que no se dañe a sí mismo ni a los demás.

Por tanto, el papel de la reflexión, en todos los actos que un sujeto lleve a cabo, es sumamente importante, ya que, gracias a ella, éste puede aprender y avanzar al conjugar experiencias pasadas para entender no solamente lo que hace, sino lo que es. Ahora bien, si los seres humanos focalizaran la reflexión en su persona y en su entorno más próximo, podrían identificar los actos que lo dañan, así como el efecto que tienen en los demás (Domingo y Gómez, 2014).

En efecto, las emociones son importantes para el ejercicio de la razón, pero se debe trabajar en su regulación para que éstas no asuman las funciones del pensamiento. Lo anterior permitirá que el estudiante se sobreponga a las diversas problemáticas que enfrenta diariamente y mantenga relaciones interpersonales sanas, particularmente en el aula.

A lo largo de varias décadas, se ha tratado de explicar cómo surgen las emociones, al igual que se ha tratado de definir las, identificar si las emociones son de índole social o cultural, o bien, innatas; el tema ha sido debatible entre los especialistas.

Para los fines presentes, nos concentraremos en la perspectiva que concibe a las emociones como innatas, es decir, que el sujeto nace con ellas (Primiciero, 2014) y cuya función se vincula con la supervivencia. Las emociones innatas también son conocidas como primarias o básicas y son las siguientes:

EMOCIÓN	EFECTO
IRA	Puede generar rabia o irritabilidad.
ALEGRÍA	Causa euforia, gratificación y felicidad; como consecuencia, ganas de volver a sentir este tipo de situaciones.
TRISTEZA	Genera soledad o pena.
MIEDO	Nos prepara ante una amenaza, se anticipa a ella y produce nerviosismo, inseguridad o ansiedad, entre otros estados.
AVERSIÓN	Tiende a alejarnos de aquello que rechazamos.
SORPRESA	El sujeto se siente sobresaltado, desubicado, asombrado y con cierto desconcierto.

Las emociones cumplen con tres funciones principales: adaptativas, sociales y motivacionales (Elices, s. f.).

FUNCIÓN	CARACTERÍSTICAS	EJEMPLO EN EL AULA
ADAPTATIVA	Permite que las personas se adapten a su entorno a partir de diversas solicitudes contextuales.	<p>a) En el aula podemos ejemplificar esta función cuando el docente provoca en el estudiante miedo; ante esta emoción básica, tiende a huir y a no realizar las actividades marcadas en el programa, no ingresar a las clases, o bien, evitar todo tipo de contacto con él docente.</p> <p>b) Otra tendencia, que también sería adaptativa, es luchar ante dicha emoción y que el estudiante decida acercarse a los contenidos, al docente y por ende, establecer contacto con él a través de las diversas herramientas establecidas para lograr el aprendizaje; esta tendencia, a largo plazo, es más funcional que la primera.</p>

SOCIAL	<p>Permite al sujeto comunicarse con los demás; gracias a esta función, los seres humanos expresan de manera efectiva cómo se sienten.</p> <p>La segunda función que tiene es de contagio.</p>	<p>a) Si el estudiante está alegre porque acreditó una asignatura complicada, los demás lo perciben como competente y amigable, por lo que éste tiende, a su vez, a lograr las cosas que se ha propuesto.</p> <p>b) Si la función es de contagio, cuando una persona no conoce a otra y ofrece una sonrisa cordial, se facilita dicha interacción y el interlocutor responde de la misma manera.</p>
--------	--	--

En la escuela se puede identificar cuando un docente y alumno se saludan entre sí; si la comunicación es cordial y empática, entonces, ambos responderán con la misma calidez y cordialidad.

MOTIVACIONAL	<p>Permite que, a través de las emociones, las personas guarden ciertas conductas y logren sus metas.</p>	<p>a) Si un estudiante se siente alegre porque acreditó satisfactoriamente un examen, esto tiende a motivarle y por ende, a continuar las acciones necesarias para alcanzar el objetivo que se ha fijado, lo que repercutirá en concluir satisfactoriamente el semestre y, después, el nivel educativo que está cursando. Por el contrario, si no aprueba la asignatura, puede sentir tristeza al notar que se aleja de su meta; en este sentido, debería trabajar con ese sentimiento para encauzar el objetivo que se propuso.</p>
--------------	---	--

Si bien es cierto que las emociones son comunes entre los seres humanos de diversas culturas, mismas que se pueden corroborar con el lenguaje no verbal (como el significado universal que tiene un saludo y un gesto de enojo, por tan sólo mencionar un ejemplo), también lo es que las reacciones de los sujetos ante esas conductas no son las mismas. El tipo de asociación, ya sea positiva o negativa, depende totalmente de cada sujeto ante un suceso o persona que le **evoca** una determinada emoción y, por tanto, una reacción. Ésta puede ser aprendida, en gran medida, del contexto más próximo que les rodea, por ejemplo, de sus padres, tíos, hermanos, amigos, maestros y todos aquellos modelos, incluso, los ficticios, que han sido importantes para ellos.

Según Albert Bandura (Shunck, 1997), los sujetos aprenden por imitación a través de diversos modelos, ya sean reales (las personas que los rodean y consideran como un patrón a seguir); o ficticios, como las caricaturas, mismos que tienden a ejercer una gran influencia en los seres humanos. En este sentido, las reacciones que los estudiantes tengan sobre las emociones que le evoca un docente, compañero o el mismo contenido, dependerá, en gran medida, de las

respuestas aprendidas por dichos modelos a través de la imitación. De aquí surge la importancia de pensar, sentir y actuar de manera adaptativa, ya que cualquier sujeto puede fungir como un modelo; como consecuencia, las reacciones que emita pueden tener impacto en los demás (Rodríguez, 2018).

Dicho en otras palabras, las reacciones que un estudiante emite ante diversas situaciones de estrés, en un contexto escolar, pueden ser el resultado de las conductas aprendidas socialmente —y como consecuencia de las personas que le rodean—, por ello la importancia de reflexionar si dichas conductas son adaptativas y, como resultado, a tener una relación sana con él mismo y con los demás. De no ser así, es importante buscar ayuda.

El papel de la socioafectividad y las emociones en el proceso de aprendizaje

Toda actividad que se relaciona con los procesos de aprendizaje provoca una reacción emotiva (Cano-Vindel, 1989); por lo tanto, tratar de separar la cognición de la emoción es casi imposible. En el aula, el pensamiento y los procesos cognitivos que tienen lugar en ella están guiados por las emociones, es decir, por procesos socioafectivos.

El estudiante se enfrenta a un sinnúmero de situaciones y personas que pueden desencadenarle diversas emociones: un profesor, un compañero, una materia o un contenido en particular. Al respecto, se ha identificado que el estrés escolar es uno de los factores que contribuyen al bajo rendimiento de los estudiantes desde edades tempranas (Maturana y Vargas, 2015), como consecuencia, su estudio ha cobrado importancia para diversas disciplinas relacionadas con la educación. Presento, algunos de los factores que se han identificado como detonadores en el estrés escolar (Maturana & Vargas, 2015):

- Exceso de responsabilidades.
- Alta carga de trabajo (dentro y fuera de la escuela).
- Las evaluaciones del colegio.
- La competitividad.
- Miedo al fracaso.
- No alcanzar las metas estipuladas o autoimpuestas.
- Presión de los padres.
- Aceptación del grupo de pares.
- Rivalidad entre compañeros.
- Horarios de sueño.
- Cansancio cognitivo.

En el escenario educativo, el estrés se presenta de dos maneras; el primero, es el más normativo y corresponde a la respuesta adaptativa al medio, mismo que ayuda al sujeto a solucionar conflictos y lograr metas; el segundo, es aquel que

genera una sensación de pérdida de control e interfiere negativamente en la vida psicológica, cognitiva, emocional, relacional y escolar de las personas (Maturana y Vargas, 2015). En este sentido, tendríamos que optar y trabajar por una respuesta adaptativa ante el estrés que la escuela provoca, con el fin de que no interfiera con las metas académicas y profesionales a corto, mediano y largo plazo.

Comúnmente, las emociones que se relacionan con el estrés escolar se manifiestan a través de reacciones poco adaptativas ante profesores y compañeros, como el disgusto y la agresión, lo que genera un entorno de violencia en el aula, o bien, una mala comunicación (Maturana y Vargas, 2015).

En el aula se pueden observar dichas reacciones; por ejemplo, en la manera en que un estudiante responde ante un comentario de sus compañeros o a su docente; o bien, la forma en cómo responde por escrito un correo electrónico, un mensaje en diversas aplicaciones educativas, entre otras; afectando, ya sea positiva o negativamente, las relaciones interpersonales en el salón de clases. Las interacciones que se dan al interior del aula son un punto fundamental para lograr un aprendizaje significativo; en este sentido, el clima escolar² es un tema importante al hablar de la socioafectividad en el escenario educativo.

Las consecuencias que se pueden dar al manifestar las emociones de forma poco adaptativa pueden ocasionar desde deserción escolar o bajo rendimiento, hasta afectaciones de índole física —como morderse las uñas o los labios—, daños psicológicos —como la depresión o afectaciones del sueño— y de la salud en general. De igual manera también se ha detectado, en algunos lamentables casos, que el estrés escolar es un factor que impulsa a los estudiantes a consumir sustancias ilegales y generar en ellos una adicción.

En suma, la manera en la que el estudiante se acerque a los elementos que conforman el proceso de enseñanza —tales como el contenido, el docente y tus compañeros— impactan positiva o negativamente en su aprendizaje. Entre las ventajas, entonces, de trabajar en relación con la socioafectividad en el aula escolar se pueden enlistar las siguientes (Campillo, s.f):

1. Contar con mayor optimismo, pues las personas que ponen todo en su justa dimensión, son capaces de identificar de dónde proviene el problema y no adjudican explicaciones poco racionales a lo que viven. Como consecuencia, piensan, sienten y actúan adaptativamente.
2. Persistir frente a las frustraciones que una tarea, profesor o compañero generan; impactando positivamente en el autoconcepto y, por ende, en el autoestima.
3. Disminuir la agresión y violencia que actualmente persiste en las aulas.
4. Controlar los impulsos y canalizarlos al logro de metas académicas (a corto y largo plazo).

2 El clima escolar es un concepto referido al ambiente que se desarrolla en el salón de clases (González, 2015).

5. Evitar que las emociones controlen las habilidades relacionadas con la cognición: pensar, reflexionar, resolver problemas, memorizar, comprender y el desarrollo de la inteligencia en general.
6. Mejorar el rendimiento escolar.
7. Mejorar las relaciones interpersonales con compañeros, profesores y todas aquellas personas involucradas en el proceso educativo; ya que pensar, sentir y actuar adaptativamente permite desarrollar una comunicación asertiva con los demás.
8. Disminuir el porcentaje de adolescentes y jóvenes, y posteriormente el de adultos, con alguna adicción.
9. Motivarse a sí mismo, puesto que, si existe certeza de que podrá salir adelante ante diversos obstáculos en la vida, tales como los fracasos y frustraciones, tendrá mayor capacidad de resolver satisfactoriamente cualquier situación.
10. Resistir mejor ante el estrés que la escuela genera.
11. Resolver eficazmente los problemas escolares.
12. Tener mejor salud, tanto física como psicológica.

Actualmente, subrayar el papel que las emociones tienen en el aprendizaje ha sido tan importante que ha permitido implementar diversos métodos y estrategias para fortalecer aptitudes individuales relacionadas con su manejo. Con ello se pretende que impacten positivamente en cómo se perciben a sí mismos los estudiantes y cómo se relacionan con los demás, tanto en las modalidades de estudio presenciales como a distancia. Por ejemplo, en España, se trabaja desde la educación inicial diversas técnicas que ayudan a controlar las emociones, a través de diversas técnicas de relajación (Díaz, 2015), coadyuvando con el desarrollo de la inteligencia emocional³.

Así pues, los procesos educativos deberían contemplar en sus procesos y estrategias la regulación de la dimensión socioafectiva del ser humano con el fin de generar un nuevo paradigma en relación con el desarrollo integral, contemplando no sólo la función cognitiva, sino también la afectiva y social, aspecto que actualmente aqueja a nuestra sociedad.

Esta perspectiva integral debe evitar observar al ser humano fragmentado; las emociones deben jugar a favor no sólo de la vida personal del estudiante, sino también en las relaciones que caracterizan lo académico y profesional.

3 La inteligencia emocional fue un término que Daniel Goleman aportó en 1995 a través de su libro titulado *Inteligencia emocional*, con el cual explicaba que de nada servía memorizar datos en la escuela si no se desarrollaba la capacidad para dirigirse con efectividad a los demás, de conectar con las emociones, de gestionarlas, de automotivarse para lograr metas (incluidas las personales, laborales y académicas) y de frenar las frustraciones en todos los ámbitos (Sabater, 2017).

Reflexiones finales

Explorar la socioafectividad en el escenario académico no ha sido sencillo, pues, hasta hace pocas décadas, se consideraba que las emociones no tenían relación con el proceso de aprendizaje de los estudiantes. Sin embargo, gracias a diversas disciplinas, tales como la medicina, la pedagogía, la filosofía, antropología, sociología y la psicología, se ha puesto de manifiesto la necesidad de mirar al proceso educativo de una manera mucho más integral al tratar de identificar los diversos factores que forman parte del aprendizaje, destacando el factor social y emocional. De tal suerte que el papel de las emociones en el proceso de aprendizaje ha sido un tema poco explorado, lo que ha obligado al sector educativo a resaltar la complejidad del proceso de enseñanza y aprendizaje y, como consecuencia, los aspectos que lo integran inciden en él.

El tipo de relaciones interpersonales que se desarrollan al interior del aula, entre docentes y alumnos, así como entre los compañeros de grupo, por ejemplo, a través de las diversas estrategias de enseñanza y aprendizaje estipuladas para la adquisición de aprendizaje, sólo ponen de manifiesto la necesidad de centrar la atención en los procesos emocionales por los que transita el estudiante con el fin de coadyuvar en sus metas académicas, es decir, su rendimiento.

La escuela, siendo uno de los espacios por excelencia en los que se desenvuelve el ser humano a lo largo de su vida, es un lugar propicio para que se desencadenen situaciones de estrés. De modo que, al tratar de externar las emociones que provoca dicho ambiente, éstas pueden ser poco favorecedoras.

Se espera, entonces, que todas las personas involucradas en el acto académico, tengan las competencias necesarias para afrontar eficazmente los aspectos emocionales que conlleva toda interacción educativa. La propuesta es que el estudiante trabaje, en la medida de lo posible, con diversas estrategias que coadyuven en el control eficaz de sus emociones para que éstas jueguen a su favor a lo largo de su trayectoria académica. Aspecto que, por su importancia, será preciso dedicar otro capítulo.

Mientras tanto, si alguien ha podido identificar que sus reacciones pueden no ser tan eficaces y le ocasionan daño a él mismo o a los demás, o bien, le generan dificultades en su escenario cotidiano y académico, sugerimos que revise el siguiente directorio, pues a veces es preciso dar un tratamiento especializado a dichas respuestas.

Directorio de instituciones para solicitar ayuda en el control de emociones

Hospital de las emociones

Página del sitio: <http://www.cdmx.gob.mx/vive-cdmx/post/hospital-de-las-emociones>

Teléfono: 5342 7446

Unidades en la Ciudad de México:

- *Milpa Alta*. Consulado s/n, San Lorenzo Tlacoyucan, Milpa Alta.
- *Venustiano Carranza*. Ferretería s/n (a un costado del Deportivo Ing. Eduardo Molina), *Venustiano Carranza*. Informes: 5795 2054 y saludemocionalcdmx@gmail.com
- *Cuauhtémoc*. Santísima 10, Centro Histórico, Cuauhtémoc.
- *Tlalpan*. Calle 4 Oriente esq. Periférico Sur, Isidro Fabela.
- *Miguel Hidalgo*. México- Tacuba 235, Un Hogar para Nosotros, Miguel Hidalgo

Para preguntar sobre requisitos, horarios de atención y costos en cada una de las Unidades es necesario dirigirse a cada una de las páginas web, pues cada una de ellas opera de manera distinta.

SAPTEL. Cruz Roja Mexicana

Página del sitio: <http://www.saptel.org.mx>

Teléfonos: 52-59-81-21; 01-800-472-78-35

Este es un servicio de salud mental y Medicina a Distancia con 17 años de operar las 24 horas del día y en forma gratuita. SAPTEL está conformado por personal especializado que ofrecen servicios de orientación, referencia, apoyo psicológico, consejo psicoterapéutico e intervención en crisis emocional vía telefónica.

Call Center, UNAM. Fundación UNAM

Teléfono: 5622-2288

Este Call Center funciona las 24 horas al día, sin costo alguno. La atención es especializada por parte de estudiantes del último semestre de psicología, egresados y estudiantes de posgrado de la UNAM.

Apoyo Psicológico. Línea UAM. Universidad Autónoma Metropolitana

Página del sitio: <http://www.lineauam.uam.mx>

Teléfono: 58046444

Este Call Center es gratuito y atiende a la población en general.

Programa de Salud Mental, Secretaría de Salud. CDMX

Página del sitio: <http://data.salud.cdmx.gob.mx/portal/index.php/programas-y-acciones/309>

Teléfono: 51320909

Este es un programa que el gobierno de la Ciudad de México ha impulsado. En caso de presentar algún trastorno mental, puedes acudir al centro de salud más cercano o marcar al teléfono antes indicado donde te brindarán información. Las unidades médicas en donde se presta el servicio son los Centros de salud y Hospitales de su red.

INAPS, Clínica de las emociones

Página del sitio: <https://clinicadelasemociones.com.mx>

Tel: 75812179

Cel.: 5566739581

Clínica Mexicana de Neuropsiquiatría, Salud emocional y Neurociencias A. C.

Página del sitio: <https://psiquiatras.jimdo.com>

Tel.: 55-12-60-85-98

CAPI, Clínica de Atención Psicológica Integral

Página del sitio: <https://www.capi.com.mx>

Dirección: José Simón Bolívar 1016, Col. Niños Héroes de Chapultepec, Del. Benito Juárez, México, CDMX.

Tel.: 56 98 56 24

Locatel, Botón ayuda emocional

Página del sitio: <http://locatel.cdmx.gob.mx>

Para este servicio de Locatel, debes ingresar desde un teléfono celular a su página y pulsar sobre el botón que aparecerá, al hacerlo, se marcará de manera directa a la línea de ayuda emocional de LOCATEL, para que recibas orientación profesional.

Radio Abierta

Página del sitio: <https://www.radioabierta.net/>

Estación de radio: amradio 94.1 FM, miércoles 20:00 horas y sábados 21:00 horas.

Transmite en vivo todos los miércoles de 12:00 a 13:00 horas.

Esta radio presenta una programación emitida por personas que tienen experiencias psiquiátricas que expresan sus ideas y visión del mundo y dan voz a aquellas personas que han sido excluidas de la sociedad.

Lista de referencias

Campillo Ranea, J. E. (2005). *La importancia de la educación emocional en las aulas*.

Recuperado de: <http://www.juntadeandalucia.es/educacion/webportal/abaco-portlet/content/ab2f1d46-cd27-47f8-b849-e928a701df05>

Cano-Vindel, A. (1989). *Cognición, emoción y personalidad: un estudio centrado en la ansiedad*. Madrid: Universidad Complutense. Tesis Doctoral. Capítulo 3: La integración de cognición y emoción. Páginas 222-292.

Díaz, M. (2015). *Emoción, sentimiento y estado de ánimo*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=ebK_PGnH6pQ

- Domingo, A. y Gómez, M. (2014). *La Práctica Reflexiva. Bases, modelos e instrumentos*. Recuperado de <http://www.practicareflexiva.pro/wp-content/uploads/2014/05/Reseña-M.A.ZABALZA-.pdf>
- Elices, M. (s. f.). *Emoción y cognición*. Recuperado de file:///C:/Users/Luz%20Paola%20Acosta/Desktop/Respaldo/Documents/Documentos%20respaldo%20LP/UNADM_SEP/2018/OTROS%20CURSOS/Taller%20Factores%20socioafectivos%20en%20el%20aprendizaje/lecturas_factores%20socioafectivos%20en%20Apr/Capítulo%208_cognición%20y%20emoción.pdf
- Maturana, A. y Vargas, A. (2015). *El estrés escolar*. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0716864015000073>
- Primiciero, A. (2014). *Inteligencia Emocional - Entre el Sentir, Pensar y Actuar* – UNAD. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ldkMyWuvH7s>
- Rodríguez, C. (2018). *Las emociones aprendidas*. Recuperado de https://educayaprende.com/las-emociones-aprendidas/#Las_emociones_se_aprenden_o_son_innatas
- Sabater, V. (2017). *Daniel Goleman y su teoría sobre la inteligencia emocional*. Recuperado de <https://lamenteesmaravillosa.com/daniel-goleman-teoria-inteligencia-emocional/>
- SEMS (2018). *Construye T. ¿Qué son las emociones?* Recuperado de http://www.construye-t.org.mx/resources/pdf/lecciones/leccion6/6.1_E_Que_son_las_emociones_Generica.pdf
- Shunck, D. (1997), *Teorías del aprendizaje*. México: Prentice- Hall
- Zazo, R. (2016). *¿Qué es una emoción?* Recuperado de <https://www.psicoadapta.es/blog/que-es-una-emocion/>

Lectio brevis

La ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *el cuidado de sí mismo*, en el pensamiento de san Agustín: una lectura hermenéutica analógica

Francisco Javier Osorio Osorio
Universidad Católica Lumen Gentium

Estudiar a los Padres de Iglesia es volver la mirada de la fe y del pensamiento a los orígenes del cristianismo, es intentar comprender cómo, cuándo, dónde y, sobretudo, a través de quiénes se hizo posible el nacimiento del pensamiento cristiano de los primeros siglos en el transcurso de la historia humana en Oriente y Occidente. Nace como heredero del pensamiento clásico griego, se enriquece con el encuentro del pensamiento del período clásico latino y del cristianismo mismo y, con una forma nueva y distinta, sigue presente hasta nuestros días.

Dirigir nuestra atención al pensamiento clásico implica irremediablemente reconocer el desarrollo y la importancia del humanismo cristiano que interpreta al hombre en términos evangélicos siguiendo la formación humana entendida como *paideia*. Ya los griegos como Homero, Sócrates, Platón, Aristóteles y otros clásicos herederos de la *paideia* interpretaban la necesidad de “conocer al hombre” sobre los principios de “conocerse a sí mismo”, γνῶθι σεαυτὸν¹, para “cuidar de sí mismo”, ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ.

1 La enigmática sentencia γνῶθι σεαυτὸν “conócete a ti mismo” ha tenido desde su origen muchos cambios de significado y sentido a lo largo de su historia. Su mismo origen no es completamente claro, simplemente se le reconoce como la máxima según la cual los dioses han entregado al hombre el camino para su sentido en la vida. Giovanni Reale señala que Porfirio propone cuatro posibles orígenes: 1. Que haya sido creado por Femonoe o por Fenotea, que se considera el creador del hexámetro. 2. Que haya sido pronunciado por uno de los siete sabios: o Bías, o Tales, o Quilón. 3. Que fuese un responso del Oráculo de Delfos dado por Apolo mismo a la búsqueda hecha por Quilón acerca de cuál era el precepto más importante que el hombre debe aprender. 4. Además de estas hipótesis, Porfirio señala que Aristóteles, en su *Sobre la filosofía*, indica que se trataba de una moción inscrita en la fachada del templo de Delfos. En cuanto a la interpretación de su significado, éste ha tenido varios sentidos. Los estudiosos están de acuerdo en que en un principio la sentencia remite a recordar al hombre que antes de ingresar al Templo, lugar sagrado, debe recordar que es un simple hombre y no un Dios. Para Heráclito significó una búsqueda incesante cerrada en sí mismo a tal punto del desprecio de los demás. Opuesto a él la moción en Sócrates sólo encuentra respuesta en el conocerse a través de los demás. Platón, que sigue a Sócrates, e igual que Jenofonte, en el *Fedro*, lo exalta como aquel que más ha comprendido a la humanidad, que en el buscarse se reconoce ignorante. Pero Platón y los neoplatónicos, a partir de Sócrates como punto de referencia, propusieron toda una semiótica, que se dice es más cercana al sentido original

La *paideia* representaba para los griegos el culmen de la formación humana y, de ahí en adelante, se perpetuó por todo el occidente. Justamente la *paideia* del ciudadano griego ha sido el terreno donde se ha fecundado el *hombre clásico*, cuya cultura representa el alma misma del *clasicismo* que se difundirá en el Occidente a través de la Italia del sur y, por Roma y los romanos, en Europa. La comunidad de la *polis* fortifica los propios principios colectivos y democráticos. La *isonomía*, o igualdad de los ciudadanos frente a la ley entre el Estado y el ciudadano, describe la figura de identidad del hombre griego, que en sí mismo constituye la propia *paideia* a imagen de la polis en la que vive². De esta manera, la profunda relación entre el ciudadano y la polis también lo conducían a una actitud ética, pues había una estrecha conexión entre el ser del ciudadano y el ser de la ciudad, más aún, no se podía ser ciudadano sin respetar la ciudad porque, si no se le respetaba, simplemente se dañaba a uno mismo. Había, por tanto, una estrecha vinculación entre la política y la pedagogía, entre la vida y la cultura, entre el hombre y la educación que desde niños se les enseñaba³. Podemos ver en este desarrollo de la civilización griega la raíz de los elementos que han constituido el horizonte de interpretación humana en Occidente creando una cultura de relaciones, es decir, de pertenencia, como ha escrito Mario Gennari:

La cultura de la *poleis* determina el propio orden interno regulado por la lengua, por las tradiciones, por las costumbres y las divinidades según un sistema de valores fundados sobre la *pertenencia*. Esta fuerza unificadora encarnada por la *paideia* y por la *polis* pasa después al sujeto colectivo dado por la totalidad de los *poleis* y entendido como sigilo de la *grecidad*. La *areté*, la virtud, entonces es doble: está aquella subjetiva del hombre y aquella objetiva de la democracia y de la libertad en la comunidad⁴.

religioso de la sentencia. Platón, en el Primer Alcibíades, desarrolla la siguiente tesis: “para poder conocer adecuadamente a nosotros mismos, debemos ver lo divino que está en nosotros. En otros términos: el hombre se conoce sólo poniéndose cara a cara con lo divino que está en su alma y midiéndose con ello. Pero, para llegar a lo divino, hay que comenzar con lo que está a nuestro alrededor, con nuestros semejantes”. Se dice que Aristóteles siempre buscó remitirse al origen de la sentencia délfica. Cf. G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000, 47-65. Un estudio interesantísimo es el que nos ofrece la compilación de varios autores en su trabajo *Self-Knowledge* editado por Ursula Renz, donde se nos expone cómo se ha podido interpretar la máxima délfica en la historia. Inicia desde Homero con su figura mítica de Odiseo, pasando por Platón y las máximas socráticas que hicieron del oráculo todo un sistema. Menciona la crítica de Gilber Ryle sobre el marco referencial del conócete a ti mismo en Aristóteles, pasando por el Estoicismo, Plotino, Agustín y hasta llegar a nuestros días. Cf. *Self-Knowledge. A History*. (ed. U. Renz, Oxford 2017).

2 Henri Irénée Marrou define la educación como “la modalidad colectiva con la cual una sociedad inicia a sus jóvenes en los valores y las técnicas que caracterizan la vida de su civilidad. La educación es, entonces, un fenómeno secundario y subordinado respecto a este último, el cual normalmente representa una síntesis y una condensación (digo normalmente, porque existen algunas sociedades ilógicas que imponen a la juventud una educación absurda sin relación con la vida; la iniciación a la cultura real se les da, entonces, fuera de las instituciones oficialmente educativas). H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1981, 48.

3 Michel Foucault, por ejemplo, señala respecto a lo que Platón entiende por *paideia* cuando cita su obra las leyes, I, 643e, dice: “Y cuando, en las Leyes, el Ateniense quiere dar la definición de lo que entiende por *paideia*, la caracteriza como lo que forma “desde la infancia la virtud” e inspira “el deseo apasionado de volverse un ciudadano cumplido, que busca mandar y obedecer según la justicia”. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, México 2014, 75.

4 Cf. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 51.

Para los griegos, la pertenencia a la ciudad hacía referencia al marco conceptual y real de una ética que tenía claro el ideal del hombre y del mundo. La *paideia*, como ha escrito Wagner Jaeger:

no surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa⁵.

Con la *paideia*, los griegos lograron dar identidad, no sólo a los atenienses de esa época, sino también a la misma humanidad. El hombre griego y, más en particular, el hombre ateniense, más allá de la propia *paideia* y más allá de la propia *polis*, sabe y se siente parte del mundo⁶. A partir de ellos el mundo Occidental logró tener un claro horizonte para el desarrollo del ser humano.

En su forma de *paideia*, de ‘cultura’, consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la Antigüedad, de los cuales fueron herederos [...] No es para los griegos la *paideia* un ‘aspecto externo de la vida’ κατασκευὴ τοῦ βίου, inabarcable, fluyente y anárquico [...] es la acuñación de los individuos según la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente consciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen de hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo en la tierra⁷.

Ciertamente, el gran desarrollo del pensamiento griego en los mitos⁸, las tragedias, las historias y vidas de filósofos, los principios de formación jurídica y los demás modos de formación humana son muchísimos. Pero dentro de toda esta gama de pensamiento prevalecen, en la *paideia*, dos principios inherentes que ya hemos señalado, para una formación ética están de base: la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, el *cuidado de sí mismo*, que remite a su otro principio inmediato γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo, pues no se puede cuidar lo que no se conoce. El referente concreto de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ como principio ético lo encontramos en Sócrates, quien, como ha escrito Platón, en el diálogo con Alcibíades, le pregunta: “¿En qué consiste tener el cuidado de sí mismo y cuándo lo hace el hombre (ya que a menudo sin darnos cuenta no cuidamos de nosotros mismos, aunque creamos que lo estamos haciendo)?”⁹. Es decir, que el cuidado de sí se evidencia en la preocupación no

5 W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1967, 12.

6 Cf. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 51.

7 Cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1967, 6-12.

8 Por ejemplo, Hesíodo en *Los trabajos y los días* 248-273; 274-285. Exhortar a comportarse con justicia porque Júpiter siempre está viendo todo, hay una consciencia del bien moral. Cf. Hes., *Op.* (ed. P. Mazon, Paris 1972, 95-96).

9 Pl., Alc. I, 128a, (ed. J. Burnet, Oxford 1957). Τί ἐστιν τὸ ἐπιμελεῖσθαι ___μὴ πολλὰκις λάτουμεν οὐχ ἡμῶν ἐπιμελύμενοι, οἰόμενοι δὲ ___καὶ πότ’ ἄρα αὐτὸ ποιεῖ ἄνθρωπος;.

cerrada de uno mismo sino en la preocupación, en el cuidado de los demás, que implica también su conocimiento y una consecuente proyección ética. Como se ve, los principios de la *paideia* llevan en sí mismos una carga gnoseológica, antropológica, social, cultural, psicológica, metafísica, como lo expone Platón en labios de Sócrates en su *Apología* que “se debe tener cuidado de la propia alma hasta formarla lo mejor posible a través de la virtud”¹⁰. Y luego, más adelante, en el mismo diálogo dice en qué consiste la labor del educador sino en hacer ver al otro la necesidad de tener cuidado de sí como él mismo lo ha hecho¹¹.

Así, el cuidado de sí implica el conocerse a sí mismo, que no sólo es simplemente una norma de conducta que se dice o se aprende teóricamente, sino que conlleva la consciencia total de la persona para realizarse en el mundo, es un ideal de hombre que, podemos decir, es una exigencia existencial, un ejercicio continuo que no se cierra en sí mismo, al contrario, es abierta a los demás¹² por la misma fuerza del conocerse para cuidarse.

También Aristóteles fundamentaba su propuesta del cuidado de sí mismo en el quehacer político, como nos comenta Mario Gennari,

el *nomos* de la democracia que presenta Aristóteles en la *Política* que pasa de las costumbres del *oikos* a las de una villa para examinar después al conjunto en una *polis* y hacer ver que la ley es lo que da consistencia a la ciudad como un lugar para una vida civilizada, que lo que hace ciudadano a un hombre es su participación en el proceso constructivo de las mismas leyes¹³.

Se busca, en esta perfección, el dominio de sí para poder aplicar este dominio a los demás, se gobierna una casa como se gobierna una ciudad. Y, en ese sentido, se tiene el cuidado de sí mismo que va desde lo particular a lo general y desde lo general desciende nuevamente a lo particular. Otro ejemplo lo podemos encontrar en Jenofonte cuando habla de Ciro que, delante de la corte, dijo tener dominio de sus sentimientos, lo que produjo el respeto de sus inferiores¹⁴.

La *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, pues, se convirtió en uno de los principios básicos de la *paideia* que se tradujo en términos de educación para uno mismo y para la ciudad, que se aplicó en el desarrollo de las ciencias que se desprendieron de la filosofía como la política, la medicina, la retórica, la música, la literatura, etc.

Los latinos, por su parte, representados en gran medida por los estoicos, fundaron sobre estos dos principios paideicos, “el conocimiento de sí mismo” y “el cuidado de sí mismo”, la practicidad existencial de su pensamiento, que influyó fuertemente en algunos sectores del naciente cristianismo. La *paideia* griega no se limitó a la grandeza de Atenas, de Grecia, también impregnó al Imperio Romano

10 Cf. Pl., *Ap.*, 30b, (ed. J. Burnet, Oxford 1957).

11 Cf. *Ibid.*, 36c.

12 Cf. R. Sebastián, *Conocimiento de sí y paideia política en el Alcibiades I de Platón*, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 24, (2014) 111-129.

13 Cf. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 60-62.

14 Cf. X., *Cyr.*, 8, 1 (ed. E.C. Marchant, Oxford 1970, 30-34).

donde la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ también estaba presente. En el ambiente latino el vocablo pasó a la *cura sui* para indicar el principio regulador de la ética paideica. Como ha hecho ver Michel Foucault: “La *epimeleia heautou*, la *cura sui* es una conminación que se vuelve a ver en otras filosofías y nos propone el ejemplo del neoplatónico Albino (siglo II) que recomendaba el estudio del Alcibíades ‘con vistas a replegarse y volverse hacia uno mismo’.” Lo mismo sucede, señala Foucault, con la filosofía de Epicuro que en su *Carta a Meneceo*¹⁵ le recomienda el estudio de la filosofía como “ejercicio del cuidado de sí mismo”¹⁶.

Al modo de este epicureísmo, los estoicos hicieron de la *cura sui* un modo de expresar su pensamiento, su modo de interpretar el mundo. Herederos del mundo griego, ahora los filósofos romanos reinterpretan la máxima délfica, pero en su forma latina. La *cura sui* se ve reflejada en sus escritos como un principio de vida, como el ejemplo al que nos remite Foucault sobre Séneca, que en sus *Cartas morales a Lucilio*¹⁷ compara el cuidado de sí mismo con “la realidad del cielo que a pesar de los torrenciales queda vivo y claro, de la misma manera el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma se ha procurado la felicidad y no tiene agitación en el alma ni dolor en el cuerpo”¹⁸ debido al cuidado que ha tenido de sí.

Así, podemos entender “el cuidado de sí mismo” no sólo en su referente teórico del ideal del hombre abstracto, sino también como referente en la práctica de la consciencia de uno mismo, como nos comenta Michel Foucault: “la *epimeleia* es toda una labor, un conjunto de acciones, es designar actividades en la casa, velar por los súbditos, el cuidado y vela de los enfermos o heridos, el deber con los dioses o los muertos”¹⁹. En una palabra es toda una cultura que en su forma de pensamiento implica el cuidado de uno mismo en el otro, en la polis y en el sujeto.

En cuanto al naciente cristianismo, es evidente en pensadores como Clemente de Alejandría, los capadocios Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea, que interpretaron la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, es decir, el cuidado de sí mismo, con el criterio de la analogía aplicándolo en términos cristianos.

Clemente de Alejandría, quien se empeñó por presentar un modelo didáctico teniendo a Jesucristo como Maestro y paradigma en su obra *El pedagogo*, ha escrito Wagner Jaeger: “propone como modelo la cultura griega, la paideia helénica. En este libro Cristo es representado en su rol de divino educador, que está más alto que cualquier otro personaje del mismo género que jamás haya aparecido en la historia del hombre”²⁰.

Por otra parte, tanto la *paideia* como el principio del cuidado de sí mismo en su modo cristiano son totalmente evidentes en los Capadocios. Ellos abiertamente

15 Epicur., *ep.*, 3, 122 (ed. M. Isnardi, Milano 1993, 196).

16 Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, 52-53.

17 Cf. Sen, *epist.* 66, 45, (ed. O. Hense, Leipzig 1938, 223). *quemadmodum serenitas caeli non recipit maiorem adhuc claritatem in sincerissimum nitorem repurgata, sic hominis corpus animum que curantis et bonum suum ex utroque nequentis perfectus est status et summam voti sui invenit, si nec aestus animo est nec dolor corpori.*

18 Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, 53.

19 Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, 58.

20 Cf. W. Jaeger, *Cristianesimo Primitivo e Paideia Greca*, Milano 2013, 97.

escribieron sobre una *paideia cristiana*. Fue Gregorio Nacianceno quien recordó la gran utilidad de la filosofía y la literatura griega para un estudio verdadero. La cultura griega es valorada por él: por eso entiende y afirma que la educación, que se refiere a la cultura y filosofía, es el más importante de los bienes humanos y no es un mal, como algunos la consideran, porque dicen que los aleja de Dios²¹. Gregorio, en su persona, manifiesta el ideal de la *paideia cristiana* y, con su vida y sus escritos, exhorta a seguir este camino, como ha señalado Claudio Moreschini:

Teología, filosofía y retórica: estos tres valores son indisolubles en la producción de Gregorio Nacianceno. Sus oraciones son el ejemplo más esplendido; y son también la prueba que el cristiano puede y debe ser hombre de cultura, para la defensa de su fe, para la profundidad de la propia doctrina, para la enseñanza de los demás. En esta síntesis armoniosa de valores tenemos la verdadera *paideia cristiana*²².

Junto al Nacianceno, se encuentra Basilio de Cesarea que, en su *Oratio ad adolescentes*, da una enseñanza pedagógica y exhortativa proponiendo una apertura a la literatura pagana, pero con cautela: Basilio insiste en la búsqueda de la virtud sobre la conciencia de sí y sobre el buen uso de los bienes corporales, los psicológicos y los espirituales, que deben tender a la purificación del alma y la separación del mundo sensible²³. Basilio se mueve en esta perspectiva de la *paideia* clásica y es aquí donde se evidencia la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Basilio es quien muestra este principio de la *paideia*, que tiene como finalidad de una ética cristiana el bien y la salvación del alma, es decir, que como toda finalidad ética busca el bien y la felicidad, que para el cristiano no es otra cosa que la salvación²⁴. Por ello, Basilio recomienda usar en lo posible todos los medios que se tengan para el cuidado del alma, es decir, el cuidado de sí mismo.

Hasta aquí hemos visto la evidente y estudiada correlación entre las culturas griega, latina y cristiana. Sin embargo, es en san Agustín de Hipona donde encontramos el intento de una sistematización del pensamiento cristiano que incluye de un modo especial el concepto que hemos estudiado. La base humana del pensamiento filosófico griego y latino en la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ se conecta con el mandamiento cristiano del amor al prójimo. Con la síntesis agustiniana, el cristianismo alcanza la madurez que proporciona una visión global, un marco que resume el pensamiento y la práctica, que provoca la pertenencia y la responsabilidad por el cuidado de sí mismo y del otro, que ofrece una visión cosmológica, antropológica, ética, moral y espiritual de corte cristiano.

San Agustín no utiliza explícitamente el término cuidado de sí mismo (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ- *cura sui*); sin embargo, el concepto está presente a lo largo de sus escritos. Es aquí donde la propuesta de la hermenéutica analógica de Mauricio

21 Cf. Gr. Naz., *or.* 43, 11.

22 C. Moreschini, *I Padri Capadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, 87-88.

23 Cf. E. Dal Covolo- E. Vimercati, *Filosofía e Teologia tra il IV e il V secolo*, 32-33.

24 Cf. Bas., *leg. lib. gent.* 2, 1-3. (Ed. M. Naldini, Firenze 1984).

Beuchot nos ayudará como herramienta para explicitarlo. La propuesta actual del filósofo mexicano nos ayudará a ilustrar el esfuerzo agustiniano de sintetizar la antigüedad greco-latina en la perspectiva cristiana.

En la base de la *paideia* griega, el contenido y el sentido de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ asumieron un nuevo significado cuando se introdujo a Jesucristo como paradigma de interpretación. Tomando esto en cuenta, los Padres de la Iglesia tuvieron que esforzarse para lograr plantear el pensamiento cristiano en estos términos, manifestando una nueva forma de entender y de vivir el ser del cristiano. Agustín reinterpretó la *paideia* y la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ según las exigencias cristianas, aplicándolas a una realización humana universal, llevando así a cumplimiento el mandato misionero de reinterpretar el mensaje, el Evangelio dado por Jesucristo a sus discípulos.

La vida de Agustín se desarrolló en un momento muy particular de la historia, pues se trató de un cambio de época bien definido, entre el fin de la cultura antigua y el inicio del medioevo, como ha señalado Henri Marrou:

estudiar esta época no es una simple transmisión de la cultura antigua al medioevo, es decir, de los episodios por los que atravesó la crisis de la barbarie, una cierta actividad intelectual alcanza a mantenerse, a pesar de todo, la trasmisión de la cultura [...] muchos elementos de la cultura medieval estaban ya germinando en el último estadio de la cultura antigua y que sólo evolucionaron naturalmente [...] a finales del siglo V no hubo innovaciones en el campo intelectual, el fenómeno de la decadencia dominaba todo. Los dos primeros siglos han sido bien estudiados en su contenido y su evolución, el siglo III permaneció como un misterio, pero el siglo IV y los inicios del V florecieron desde el punto de vista cultural, bien documentado entre los latinos y griegos, entre los paganos y cristianos, el momento más favorable para tomar [...] la evolución que habría portado al nacimiento de una cultura cristiana del tipo medieval [...] Un nombre domina esta época: *San Agustín*²⁵.

Sea por su gran obra literaria o por su defensa de la fe, Agustín siempre es recordado por ser un signo de la gran cultura antigua, como ha escrito Robert Markus cuando recuerda la controversia con Pelagio sobre el bautismo: “la orientación de la respuesta de Agustín a Pelagio estaba ya establecida. Debía ser una reivindicación de la mediocridad cristiana”²⁶. Es decir, que la calidad intelectual de Agustín es la correspondiente a la de una alta cultura como la griega o la romana. La transmisión de los preceptos de la *paideia* griega como forma de educación del hombre en la Roma clásica son evidentes, por ejemplo, en la oratoria latina se insistía en ella como la virtud mediante la cual el hombre se va configurando con el ideal del ciudadano²⁷. Pues, como ha escrito Nello Ciprinani:

25 Cf. H. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 2016, 15-16.

26 R. Markus, *La fine della cristianità antica*, Roma 2010, 73.

27 Cf. Qvint., *inst.*, 2, 15-31, (ed. A. Ortega, Salamanca 1996, 46-50).

La retórica antigua, como es sabido, no pretendía sólo enseñar a hablar bien; deseaba también ser escuela de vida, miraba para dar una educación completa del hombre, intelectual y moral, así como literaria. En palabras de Cicerón, los libros de retórica no sólo enseñaban las ideas útiles para componer discursos, sino también los principios donde inspirar la vida moral [...] En otras palabras, los principios inspiradores de la formación oratoria eran los mismo sobre los cuales se apoyaba la educación moral²⁸.

Se trataba, pues, de una formación que contemplaba la totalidad del hombre, no era un sistema de escuela como lo pensamos hoy, como ha escrito Enrique Eguiarte acerca de la *paideia*:

La *paideia* era mucho más. Era un proceso interno de autoconsciencia en donde a la persona se le enseñaba a conocer sus fuerzas y sus debilidades, las capacidades y las limitaciones de todo ser humano, y a partir de un *diegesis* o relatos fundacionales que debían ser aprendidos de memoria, y una fuerte disciplina, se le preparaba para que buscara la sabiduría, y se pudiera convertir, de esta forma, en un ciudadano de la polis, es decir de la entidad colectiva que daba identidad y sentido a la vida de los individuos. Se trataba por ende, de un proceso que no sólo buscaba la trasmisión de contenidos intelectuales y de conceptos, sino que buscaba ante todo, una formación integral: del cuerpo, de la mente y del corazón de la persona²⁹.

Así, el propio Agustín, como ha señalado Enrique Eguiarte, retomó el vocablo *παιδεία*, por lo menos dos veces, cuando en la *enarratio al salmo 118*³⁰ expone que con este término se ha entendido la educación y disciplina para la formación humana, que en términos del pensamiento de Agustín, es decir, en sentido cristiano, propone que el camino de la formación cristiana y humana inicia desde la Sagrada Escritura. A este respecto, Eguiarte señala que podemos ver en Agustín dos vías para la *paideia cristiana*: la *via caritatis* y la *via disciplinae*, que configuran al hombre creyente para ser miembro de la *Civitas Dei*³¹. Es el hombre que en el amor a Dios y al prójimo configura su modo de ser y vivir en el mundo.

La *via caritatis*, según Eguiarte, la encontramos evidenciada precisamente en la *enarratio al salmo 118*³² cuando se recuerda que la Escritura afirma que Dios nos puede educar con dulzura y gracia, que por medio de esta ayuda hace capaz al hombre de soportar cualquier sufrimiento por amor a Dios y al prójimo, para

28 Cf. N. Cipriani, *La morale pelagiana e la retorica*, en *Augustinianum* 31 (1991), 310.

29 E. Eguiarte, *San Agustín y la paideia. Algunas consideraciones*, en *Mayéutica* 42 (2016), 375.

30 Cf. Aug. en. Ps. 118, 17, 2. (CCSL 40,1719). *addidit autem: et eruditionem [Ps 118,66]; uel, sicut plures codices habent, disciplinam [Ps 118,66]. sed disciplinam [Ps 118,66], quam Graeci appellant παιδείαν, ibi scripturae nostrae ponere consueuerunt, ubi intellegenda est per molestias eruditio.*

31 Cf. E. Eguiarte, *San Agustín y la paideia. Algunas consideraciones*, 376.

32 Cf. Aug. en. Ps. 118, 17, 2. (CCSL 40,1719). *cum quo ergo facit deus suauitatem, id est, cui propitius inspirat boni delectationem; atque, ut apertius id explicem, cui donatur a deo caritas dei, et propter deum caritas proximi: profecto instanter orare debet, quo tantum sibi augeatur hoc donum, ut non solum pro illo contemnat delectationes ceteras, sed etiam pro illo quaslibet perferat passiones.*

ser feliz. Sin embargo, este proceso de educación y forma de vida no es tan simple como pareciera, Eguiarte nos recuerda que en el pensamiento de Agustín la condición de pecado por parte del hombre está muy presente, por lo que es necesaria la disciplina para poder mantener, de algún modo, una cierta estabilidad y lograr así cumplir con esta formación paudeica, que contempla al hombre en su totalidad, cuerpo, alma, mente, sentimientos, etc. Así, vemos más adelante en la misma *enarratio al salmo 118*, nuevamente con base en la Sagrada Escritura, cómo Agustín apela a la disciplina a modo de los otros modelos de paideia, la griega y la latina, para que también el cristiano comprenda que debe tener una vida disciplinada a fin de alcanzar los frutos de la gracia que Dios le ha dado, aunque el ejercicio sea difícil. Citando Hbr 12, 6, Agustín recuerda: “Toda disciplina o enseñanza, al presente no parece ser de gozo, sino de tristeza; después, sin embargo, entrega fruto pacífico de justicia a los que combatieron por ella”³³.

Vemos, así, que con un nuevo paradigma, basado en la Sagrada Escritura, Agustín entiende una paideia cristiana que hace uso de elementos propios de su cultura greco-romana. Pero, además de la *caridad* y la *disciplina*, Eguiarte, señala que deben estar unidos a la *scientia*, “ya que la *scientia* se orienta hacia las cosas que hay que conocer, que hay que saber a un nivel intelectual, mientras que la *uia caritatis* nos señala las cosas que debemos hacer”³⁴ para vivir con *sapientia*, es decir, vivir con sabiduría cristiana entendida como proceso de cocimiento de Dios y del prójimo. De esta manera, podemos ver en el pensamiento de Agustín todo un desarrollo de un modelo de educación cristiana; en sus obras, se evidencia su deseo por enseñar lo que él mismo ha vivido y reflexionado, como lo señala en *De Trinitate* donde dice haber realizado la obra para “los frailes a los que se debe por la caridad y a los que quiere contemplen a Dios por las obras creadas”³⁵.

Jesucristo paradigma de interpretación: el ideal del hombre según el pensamiento agustiniano

La antropología cristiana evidentemente tiene como base la persona de Jesucristo, el Verbo encarnado quien ha llevado a culmen la revelación de las Escrituras³⁶. Ha sido Jesús de Nazaret quien también ha estado colocado como Maestro, Guía o el Pedagogo a seguir, el ideal del hombre, del creyente cristiano. El seguimiento de Cristo Jesús hizo que en el cristianismo sus modelos de paideia, de educación, tuvieran desde sus inicios un paradigma definido, lo que hizo nacer las ideas de santidad y del santo, ideas no extrañas en la cultura del naciente cristianismo.

Pensadores contemporáneos, como M. Foucault, consideran esta perspectiva del hombre. M. Foucault ha descrito al hombre ideal con la analogía del héroe virtuoso que es capaz de apartarse del placer como de una tentación en la que sabe que no caerá, figura que es familiar al cristianismo, al igual que ha sido

33 Cf. Aug., *en. Ps.* 118, 17, 2. (CCSL 40, 1719).

34 Cf. E. Eguiarte, *San Agustín y la paideia. Algunas consideraciones*, 380-381.

35 Cf. Aug. *trin.* 15,1. (CCSL 50A, 460).

36 Sabemos que “Génesis 1-3 es el texto fundamental para la doctrina cristiana bajo el aspecto cosmológico y antropológico, y por tanto, también soteriológico”. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 343.

común la idea de que esta renuncia es capaz de dar libre acceso a una experiencia espiritual de la verdad y del amor. Pero es igualmente conocida, en la Antigüedad pagana, la figura de esos atletas de la templanza que se dominan a sí mismos y dominan sus codicias para renunciar al placer³⁷.

Sin embargo, no es una simple renuncia al placer, como se pudiera llegar a pensar³⁸, más bien, tanto en el pensamiento antiguo como en el pensamiento cristiano esta renuncia al placer y otros modos de ascetismo implican un modo de ser y vivir, un modelo de vida.

Es aquí donde la hermenéutica analógica nos ayuda a ver cómo el pensamiento cristiano, del cual es parte importantísima Agustín, logró una reinterpretación del hombre en términos del acontecimiento Jesús de Nazaret. Pues, así como en los antiguos griegos y latinos existe el ideal del héroe o del ciudadano y de la perfección del hombre, de la misma manera, el cristianismo tiene un ideal de ciudadano y de hombre, pero en la novedad de Jesucristo. Allí encontramos la analogía, en parte igual y en parte distinta, como ha expresado Henri Marrou sobre Agustín y su *De Doctrina Christiana*:

Vemos por primera vez expuesto un programa de estudios superiores que constituirán una formación completa de la mente y que son conceptos únicamente en función del fin religioso que el cristianismo asigna a la vida intelectual. Hasta ahora la inteligencia cristiana estaba en un cierto modo injertada sobre el robusto organismo de la civilidad antigua, y participaba en la vida de esta; quizá se separe y construirá un organismo autónomo [...] Agustín designa así la figura ideal de una intelectualidad real y profundamente cristiana, cuya cultura, aun siendo nutrida de elementos extraídos de la cultura pagana, será todavía construida sobre un plano distinto³⁹.

Para Agustín, el acontecimiento Cristo es la guía, la clave hermenéutica para acceder al conocimiento de Dios, él es el pedagogo que nos desvela el rostro de Dios Padre y nos enseña a ser hijos en el Hijo, siguiendo sus pasos a través de sus mandamientos, como ha escrito Vittorino Grossi sobre Agustín: “La gracia del Nuevo Testamento es indicada por él en Cristo, aquel que desgarrar el velo de las Escrituras para que sean comprendidas”⁴⁰. La vivencia de la vida cristiana tomaba, así, fondo y forma de expresión en el mundo, pero siempre mirando hacia Jesucristo y sus mandamientos como modelo.

Así, tenemos que la base griega, el contenido o sentido de la *paideia*, del conocerse a sí mismo y del cuidado de sí mismo, asumen una nueva significación cuando se toma a Jesús como paradigma de interpretación, lo que lo transforma, lo hace novedoso, y nos exige plantear el pensamiento cristiano en estos términos.

37 Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 22.

38 Porque en el cristianismo el valor del matrimonio es también valorado como el del celibato, es conocida la controversia que el monje Joviniano tuvo con Ambrosio sobre el valor del celibato y el matrimonio. También sabemos que Agustín escribió sobre el valor del matrimonio como su obra *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*.

39 Cf. H. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, 331-332.

40 V. Grossi, *Leggere la Bibbia con S. Agostino*, Brescia 1999, 93.

Esto lo comprendió muy bien san Agustín y otros Padres de la Iglesia como ha escrito Basil Studer:

Teniendo en cuenta la necesidad de pasar de la fe histórica a la fe espiritual, es aún más importante si queremos entender bien en qué sentido los antiguos autores cristianos, junto con sus lectores y oyentes, experimentaron el encuentro con Cristo ante todo en la lectura de la Biblia. En celebraciones litúrgicas o en el contexto de la vida ascética. En el estudio de la historia sagrada, Cristo mismo establece en el creyente la *scientia* que en esta vida siempre será el fundamento de la *sapientia*. Finalmente, no sólo según Agustín, sino según todos los grandes autores de la Iglesia imperial, la experiencia de la presencia continua del Señor, prometida por él mismo, fue fomentada por la integración de los ideales de la cultura literaria y filosófica de la época. Como eran sensibles a la elocuencia divina manifestada tanto en la Biblia como en la liturgia y estaban abiertos a la *exercitatio animi* llevada a cabo en la *schola christiana*, cristianos, simples y cultos, fueron llevados más firmemente que nunca a reconocer en Cristo al único maestro de la verdad. Reconocían en el seno de la Iglesia Imperial la buena nueva de Jesucristo que es el rostro resplandeciente de su Padre⁴¹.

Como hemos visto, el influjo de la *paideia*, en el pensamiento de Agustín, es evidente, pero se muestra de manera total en el principio délfico “conócete a ti mismo” que Agustín retoma para interpretarlo, análogamente, en sentido cristiano, como ha escrito Étienne Gilson: “El precepto básico del socratismo es, por lo tanto, en cierto sentido, el punto de partida para san Agustín. Sin embargo, lo adopta haciéndolo sufrir una transformación cuya profundidad se verá mejor a medida que el significado de la doctrina se vuelva más claro”⁴². Agustín propone a la humildad como virtud y primer principio hermenéutico para el conocimiento de sí en la perspectiva cristiana. La humildad es lo que lo hace ser consciente de su ser en el cosmos, de sus virtudes y defectos para poder acercarse a conocer lo que lo rodea: el mundo, al prójimo (hombre) y a Dios según lo postulado por el propio Agustín⁴³. San Agustín pone la humildad como eje de su pensamiento, de su filosofía, todo a partir de la imagen icónica de Jesucristo, él es sacramento (signo) de encuentro con Dios para el hombre. Jesucristo, el Verbo eterno encarnado, es el ejemplo de la humildad por antonomasia para Agustín. Así, la humildad es una virtud específicamente cristiana, como asegura Nello Cipriani: “la humildad es una virtud propiamente cristiana; ningún filósofo pagano la había tenido nunca en cuenta, ni la había propuesto a sus seguidores. Sólo Jesús ha dicho: ‘aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón’ (Mt. 11, 29)”⁴⁴.

41 Cf. B. Studer, *L'esegesi patristica, un incontro con Cristo. Osservazioni sull'esegesi dei padri latini*, 344.

42 Cf. E. Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris 1949, 2.

43 Aug., *ep.* 118, 22.

44 Cf. N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 353.

Después de la humildad como virtud, encontramos en el proceso del conocimiento de sí, en el pensamiento de Agustín, *la relacionalidad*, pero en una perspectiva cristiana que nos abre a comprender el cuidado de sí mismo en estas categorías. Partiendo de la interpretación de la Sagrada Escritura, recuerda que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios y, por tanto, similar a Él, que en cuanto relación trinitaria el hombre también tiene esa similitud⁴⁵. De ahí que Agustín resalte la sociabilidad del hombre como lo escribe en el libro 19 de *La Ciudad de Dios*, donde coincide con las posturas filosóficas de los peripatéticos, quienes también consideraban la sociabilidad y la amistad como bienes para el hombre⁴⁶. Sin embargo, Agustín se aleja de esta postura en cuanto que parte desde las Escrituras afirmado que la capacidad de relación del hombre se da por la semejanza con la relacionalidad de la Trinidad divina. Que abre al hombre al cuidado de sí en el amor al prójimo.

La cura sui (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) como virtud en el mandamiento del amor al prójimo

El cuidado de sí mismo, a primera vista, se opone diametralmente al mandato de Jesucristo “renuncia a ti mismo y sígueme” (Mt. 16,24). Sin embargo, reflexionando un poco entendemos que nadie puede renunciar a sí mismo si no se posee, es decir, si no se conoce y no se procura por sí mismo, no puede tomar esta radical decisión. Entonces, visto desde esta perspectiva, renunciar a uno mismo en el fondo es afirmación de sí mismo que en el contexto cristiano lo mueven a renunciar al solipsismo, y lo conducen a salir de sí para ver en los otros su propia realidad, verse en los otros que son igual a él, es decir, en el hombre, en su prójimo que también es reflejo de Dios.

Agustín comprendió esto después de formular sus tesis sobre el conocimiento de sí, al reconocer dentro de él la capacidad de contemplar la Verdad sabe que no puede estar encerrado en sí mismo, sino que en razón de la justicia y el Bien debe llevar estos estados de meditación a la vida práctica, en amar a Dios y al prójimo como afirmación del cuidado de sí mismo. Según Cipriani, en el pensamiento de Agustín, después de la dimensión espiritual del hombre con Dios se sigue una dimensión social del hombre con sus semejantes⁴⁷. De la misma manera que no puede prescindir de Dios, el hombre, si quiere realizarse y ser feliz, tampoco puede prescindir de los demás hombres⁴⁸. Como se ve, tras la dimensión filosófico-teológica necesariamente continúa un modelo ético y moral que completan la visión antropológica del obispo de Hipona. Esta estructuración de su pensamiento

45 Cf. N. Cipriani, *La teología de sant'Agostino*, 199.

46 Cf. N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 51-52.

47 Una explicación de cómo Agustín reflexiona la relación de amor de la Trinidad como modelo que el ser humano puede seguir en una semejanza proporcional a su criaturalidad nos la proporciona Michael Camacho, donde afirma que Agustín ofrece una comprensión del yo como sustancialmente relación a Dios o a los demás. Cf. M. Camacho, *'Having Nothing yet possessing all Things': Worship as the Sacrifice of Being no our Own*, en *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*, Leuven-Paris-Bristol 2017, (SP 88) 3-19.

48 N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 51.

se evidencia en su obra *De ciuitate Dei* donde, asegura Cipriani, Agustín no duda en comparar la filosofía pagana con los preceptos cristianos que, en varios puntos, son compatibles y no se repelen entre sí⁴⁹. Por ejemplo, según la perspectiva de Agustín, la esencia de la doctrina platónica nos enseña a entender que las imágenes sensibles han colmado nuestra alma de errores o falsas opiniones y que necesitamos curarla de esta enfermedad, para descubrir la realidad divina. La física nos enseña que las cosas nacen, mueren, fluyen y no existen eternamente, que sólo alejándose de las cosas sensibles el alma puede llegar a fijar su mirada en su Forma inmutable que da forma a todas las cosas y a su Belleza siempre igual en sí misma⁵⁰.

Pero, Agustín no sólo contempla la filosofía como camino para buscar a Dios, más importante es para él la interpretación de la Sagrada Escritura según el principio del amor. En el corazón de Agustín, sabio y contemplativo, la agudeza de la inteligencia está totalmente penetrada por la flama de la caridad que se convierte en el origen, objeto y fin del ejercicio constante de interpretar las Escrituras⁵¹, que es el marco de interpretación de su reflexión cristiana.

Así, según el marco de interpretación, el mandamiento del amor al prójimo es la máxima que dirige su vida práctica evidenciando en ella la convergencia con los ideales de *la paideia* clásica, del conócete a ti mismo y el cuidado de sí, pero en términos cristianos. Según el pensamiento de Agustín lo vemos cuando escribe en *en. Ps. 57, 1*:

El que fue creado contigo es tu compañero. Y todos han sido hechos a imagen de Dios, a menos que por las concupiscencias terrenas echen a perder esto que formó. Por eso, lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a nadie⁵².

Recuerda la exhortación que Séneca le hizo a Lucilio cuando le pide pensar en la esclava como su semejante⁵³, la similitud muy grande, sin embargo, la afirmación de Agustín toma distancia e identidad en términos cristianos⁵⁴ con lo que podemos hablar de una nueva propuesta de formación humana, es decir, una *paideia* cristiana. De esta manera, el precepto del amor al prójimo, en sentido cristiano y no judío, es donde podemos vislumbrar análogamente el principio *paideico* del cuidado de sí. Ahora bien, para tratar de comprender la propuesta agustiniana hay que preguntarse: ¿Quién es el prójimo para Agustín? ¿Qué significado tiene?

49 *Ibíd.*

50 Cf. P. Hadot, *Che cos' è la filosofia antica?*, Torino 1998, 240.

51 Cf. B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse III. Saint Augustin*, Paris 2009, 33.

52 Aug., *en. Ps. 57, 1*, (CCSL 39,708). *qui tecum factus est, socius tuus est; et omnes facti ad imaginem dei, nisi terrenis cupiditatibus conterant quod ille formauit. quod ergo tibi non uis fieri, noli alteri facere.*

53 Sen. *epist.*, 1, 1 (ed. O. Hense, Leipzig 1938, 1). *Ita fac, mi Lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat, collige et serua.*

54 Albert Verwilghen, en su estudio sobre la cristología de Agustín, en la carta a los Filipenses, nos recuerda que uno de los efectos de la humildad de Jesucristo y su seguimiento siempre tendrá como resultado el amor al prójimo. Recuerda que Jesucristo es quien con su ejemplo, con su encarnación, se convierte en fuente y paradigma de interpretación para una nueva humanidad. Cf. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, 429.

Es decir ¿Cómo se puede interpretar este precepto en términos del cuidado de sí en relación con los otros? El prójimo para Agustín es ante todo quien sea sujeto de misericordia para dar o recibir, es decir, todo hombre. Comenzando con uno mismo, uno puede ser sujeto agente o pasivo de la acción por la cual se actualiza el cuidado de sí en el amor a sí mismo y en el otro⁵⁵, como lo ha expuesto el mismo Agustín cuando define al prójimo recordando la parábola del buen samaritano, una enseñanza de Jesús:

Para que entendiéramos que nuestro prójimo es aquel con quien hemos de ejercitar la misericordia, si la necesita, o con quien debiéramos ejercitarla si la necesitara. De donde se infiere que también es nuestro prójimo aquel que recíprocamente debe ejecutar esto con nosotros. El nombre de prójimo indica relación y nadie puede ser prójimo sino de su prójimo. Quién no puede ver esto, que ninguno puede ser excluido del precepto y a nadie se niega el deber que exige la misericordia, cuando el mandato se “extiende hasta los enemigos, según lo dijo el Señor: amen a sus enemigos y hagan bien a los que los aborrecen⁵⁶.”

La perspectiva agustiniana del amor al prójimo no sólo es parte del cumplimiento de la paideia cristiana en este mandato, su propuesta también nos sumerge en una profunda reflexión humana sobre la empatía como capacidad del hombre por no ser simplemente indiferente a los demás, y que lo conducen a la búsqueda de su origen en cuanto a su capacidad racional, que al final nos conducen por Jesucristo, por su gracia, al origen, es decir, al Padre. De tal manera que el prójimo, en ocasiones, es una oportunidad para ver la gracia de Dios en nuestras vidas⁵⁷, pero, en otras, es recuerdo⁵⁸ de nuestra condición pecadora⁵⁹.

55 Anthony Dupont nos proporciona un interesante estudio sobre el amor a uno mismo, al prójimo y a Dios. Estudiando el sermón 90A de Agustín, recuerda que los mandamientos del amor al prójimo y a Dios parecen no contradecirse sino complementarse. Cf. A. Dupont, *Self-love as the beginning of Love for Neighbour and God in Augustinian 57* (2007), 31-48.

56 Aug., *doctr. chr.* 1, 31, (ed. Simonetti, Milano 1994, 56). *ut uidelicet eum proximum esse intellegamus, cui uel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, uel exhibendum esset, si indigeret. ex quo iam est consequens ut etiam ille, a quo nobis hoc uicissim exhibendum est, proximus sit noster. proximi enim nomen ad aliquid est nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. nullum autem exceptum esse cui misericordiae denegetur officium, quis non uideat, quando usque ad inimicos etiam porrectum est, eodem domino dicente: diligite inimicos uestros, benefacite eis qui uos oderunt [Mt 5,44; Lc 6,27].*

57 Ambroise Kinhoum nos ofrece una explicación de cómo Hannah Arendt reflexiona sobre el pensamiento de Agustín, recordando que la dilectio proximi no es simplemente una parte o aspecto filantrópico, sino verdaderamente parte de nuestra humanidad más profunda que cuando es meditada a todos nos conduce a una verdadera crisis. Sin embargo, se debe tener cuidado porque este aspecto en los textos de Agustín no aparecen como Arendt lo propone, es verdad que la dilectio proximi es un principio importante en Agustín, pero no tan forzosamente interpretado al grado de llevarnos una crisis. Cf. A. Kinhoum, *La Regula Dilectionis chez sanit Augustin*, Roma 2016, 65-75.

58 Hannah Arendt recuerda que la memoria, en el pensamiento de Agustín, tiene un rol importantísimo porque nos actualiza nuestra realidad de pecadores, pero también nuestro origen antes del pecado. Éste es el proceso por el que ha recorrido la reflexión de Agustín que lo llevan a concluir que, mientras el hombre es atraído por el apetito de las cosas bellas, el hombre al reconocer a su Creador es atraído por el deseo infinito de estar con él, en ese momento, la memoria le recuerda su origen entrando en una experiencia intramundana más allá de él, fuera de él, porque su origen ya existía antes que él. Así, la beata vita solo puede estar en el hombre cuando reconoce a su Creador de quien recibe su amor. De esta manera, “el hombre se ama a sí mismo” cuando reconoce a su Creador. Cf. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano 1992, 61s.

59 Cf. *Ibid.*, 127-148.

El mandamiento del amor al prójimo como cuidado de sí mismo toma una forma distinta. La propuesta de una formación humana, en términos cristianos de ver a todos los hombres como iguales, tiene un alcance universal que el de los griegos o latinos, pues, ellos limitaban su propuesta a la de una alta cultura. La novedad del cristianismo es que su propuesta de hombre, que tiene como paradigma a Jesucristo, no se restringe a las altas esferas de educaciones accesible sólo para unos cuantos. La propuesta cristiana en Agustín llama a la contemplación de todos los hombres en Cristo quien es prójimo por excelencia, que con su vida nos ha enseñado el camino de regreso al Padre. Introduciendo, así, al cristiano a la dimensión social. El tema de la dimensión social del hombre nos conduce, según Cipriani, a la discusión acerca de la igualdad entre ellos. Por ejemplo, salta a la vista la igualdad que Agustín coloca entre el hombre y la mujer⁶⁰ como ha señalado Kari Elisabeth Børrense: “Agustín es el primer padre de la Iglesia que se empeña en hacer concordar Gen 1,27b y 1Cor 11,7ab, donde san Pablo parece negar que la mujer sea imagen de Dios, y parece que existe un privilegio del hombre sobre ella”⁶¹. Se ve, pues, un cambio de paradigma, incluso en los roles sociales⁶², hacia un cuidado de sí en términos cristianos.

Esto nos lleva, así, a una actitud ética cristiana muy concreta en donde el conocimiento de sí mismo y el cuidado de sí están presentes. El mandamiento del amor al prójimo se actualiza en el orden de la práctica y el amor a Dios en orden a los mandamientos, siendo así los dos mandamientos la Caritas concreta del cristianismo. Pues, como ha escrito Cipriani, si la fe es el fundamento de la vida cristiana, la esperanza es su apoyo durante la vida, la caridad es su misma esencia. En ella Agustín centra su teología trinitaria y su eclesiología, su moral y su espiritualidad. Pese a las críticas reduccionistas que consideran a Agustín como un maniqueo cristianizado por contraponer dos amores: el del amor al mundo frente al amor de Dios⁶³, Cipriani nos recuerda que en realidad existen diversos modos y grados de amor en la reflexión agustiniana, por lo que hay que tener en cuenta *el ordo amoris* que debemos comprender para que nos conduzca al supremo amor. Agustín evitó el dualismo ético distinguiendo la existencia de un amor natural que se ubica entre el amor al mundo y el amor a Dios. Este amor común lo experimentamos todos, amar a la esposa, a los hijos o a los amigos es algo muy bueno, pero sólo se queda en el plano humano, es decir, en lo efímero. En cambio, el amor que viene por Cristo es gracia de Dios que da la fuerza para amar al prójimo, inclusive al enemigo, posibilitando así el cumplimiento del amor a Dios sobre todas las cosas, que se manifiesta en el amor al prójimo, pues no se puede decir que se ama a Dios si no se concretiza en amar a los demás,

60 Cf. N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 63.

61 Cf. K. Børrense, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1Cor 11,7*, en *Augustinianum* 25 (1985), 213-234.

62 Quizás el comentario a la carta a los Gálatas es el texto donde Agustín ha expresado claramente su pensamiento sobre la desigualdad social, diciendo que esta carta recuerda que para Dios no existe diferencias entre personas, anteponiendo la fe como vínculo común para Dios. Cf. N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 65.

63 Cf. Aug., *ciu.* 14, 28.

especialmente a los más necesitados. Pues, opuesto al precepto cristiano, cuando el amor a sí mismo conduce a dominar a los semejantes es en realidad odio y ambición, porque en el fondo lo que se ama no es el bien del prójimo sino el propio deseo, no se busca a Dios sino que se quiere tomar su lugar, y puesto quien no ama a Dios sino a las criaturas o sus propios deseos simplemente no sigue el orden de la creación. Y no es que no se pueda amar la creación, sino que no se debe amar más que al Creador. Ahora bien, frente a quienes tachan de amor egoísta y un tributo pagano al eudemonismo de los filósofos griegos, lo propuesto por Agustín cuando afirma que el hombre desea unirse profundamente con Dios, Cipriani nos recuerda que los filósofos paganos no tenían la concepción de un Dios personal ni un concepto personalista de ser humano, llamado a vivir en comunión con su creador. Pero todo esto se concretiza en el amor al prójimo, en amar a los demás según el mismo Cristo nos ha enseñado, sin pretensiones de gloria o recompensa sino mirando siempre al *Christus totus*, quien hace posible el amor al prójimo y Dios y nos reconduce al *ordo amoris*⁶⁴, en el cuidado de sí mismo.

Bibliografía General

Siglas

CCSL Corpus Christianorum Series Latina

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

SEA Studia Ephemeridis Augustinianum

SP Studia Patristica

Fuentes

Augustinus, *De ciuitate Dei*, edd. B. Dombart-A. Kalb, Turnhout 1955 (CCSL 47-48).

Augustinus, *De trinitate libri XV*, edd. W. J. Mountain-F. Glorie, Turnhout 1968 (CCSL 50A).

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers-J. Fraipont, Turnhout 1956 (CCSL 39-40).

Augustinus, *Epistvlae*, ed. A. Goldbacher, Wien 1898 (CSEL 34).

Augustinus, *Epistvlae*, ed. A. Goldbacher, Wien 1904 (CSEL 44).

Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani: Oratio ad adolescentes*, ed. M. Naldini, Firenze 1984 (Biblioteca Patristica 3).

Epicuro, *Epistulae*, en *Opera/Epicuro*, ed. M. Isnardi, Milano 1993.

Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000.

Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, ed. P. Mazon, Paris 1972.

Plato, *Alcibiades I*, en *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1975.

Plato, *Apologia*, en *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1975.

64 Cf. N. Cipriani, *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, 266-295.

Quintiliano, *Obra Completa. En el XIX Centenario de su muerte*, Tomo I, ed. A. Ortega, Salamanca 1996.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, ed. M. Simonetti, Milano 1994.

Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, Leipzig 1938.

Xenophon, *Institutio Cyri (Cyropaedia)*, en *Xenophontis opera omnia*, ed. E.C. Marchant, Oxford 1970.

Estudios

Arendt H., *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano 1992.

Børrense K., *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1Cor 11,7*, en *Augustinianum* 25 (1985), 213-234.

Camacho M., *'Having Nothing yet possessing all Things': Worship as the Sacrifice of Being no our Own*, en *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*, Leuven-Paris-Bristol 2017 (SP 88), 3-19.

Cipriani N., *I dialogi di Agostino*, Roma 2013 (SEA 134).

_____ *La morale pelagiana e la retorica*, en *Augustinianum* 31 (1991), 309-327.

_____ *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, Madrid 2013.

Dal Covolo E.-Vimercati E., *Filosofia e Teologia tra il IV e il V secolo*, Città del Vaticano 2016.

De Margerie B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse III. Saint Augustin*, Paris 2009.

Dupont A., *Self-love as the Beginning of Love for Neighbour and God*, en *Augustiniana* 57 (2007), 31-48.

Eguiarte E., *San Agustín y la paideia. Algunas consideraciones*, en *Mayéutica* 42 (2016), 373-395.

Foucault M., *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, México 2014.

_____ *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, México 2010.

Gennari M., *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, Firenze 2017.

Gilson E., *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris 1949.

Grossi V., *Leggere la Bibbia con S. Agostino*, Brescia 1999.

Hadot P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998.

Jaeger W., *Cristianesimo Primitivo e Paideia Greca*, Milano 2013.

_____ *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1967.

Kinhoun A., *La Regula Dilectionis chez saint Augustin*, Roma 2016.

Marrou H. I., *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 2016.

Marrou H. I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1981.

Moreschini C., *I Padri Capadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008.

Reale G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000.

Renz U., *Self-Knowledge. A History*, ed. U. Renz, Oxford 2017.

- Sebastián R., *Conocimiento de sí y paideia política en el Alcibíades I de Platón*, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 24 (2014) 111-129.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985 (SEA 23).
- Studer B., *L'esegesi patristica, un incontro con Cristo. Osservazioni sull'esegesi dei padri latini*, en *Augustinianum* 40 (Roma 2000), 321-344.
- Verwilgen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

Noticias

2do Congreso Universitario:
Género, Familia y Exclusión social



2do Congreso Universitario: Género, Familia y Exclusión social

Universidad Católica Lumen Gentium
Seminario Conciliar de México

Este año, en un escenario más incluyente, estamos consolidando el segundo congreso de nuestra universidad. El congreso, establecido para los días 26-28 de marzo de 2019, desea ser un espacio de diálogo científico y reflexión académica sobre cómo la teoría de género impacta la realidad familiar y desvela problemáticas de exclusión social. Cuatro serán los temas a reflexionar:

- 1.- Identidad y dignidad personal
- 2.- Sexualidad y género
- 3.- Familia
- 4.- Exclusión social

Identidad y dignidad personal: En un horizonte plural y multicultural como el de nuestra sociedad actual, no se puede poner entre paréntesis la inquietud sobre el cómo y de qué manera existe, en el cambio de los tiempos históricos, una identidad reconocible del hombre consigo mismo. Y no sólo eso, no se puede colocar como algo secundario el vínculo inherente entre identidad y dignidad humana.

Sexualidad y género: No bastaría un análisis conceptual y terminológico sobre la sexualidad y la noción género. Es, en esta parte de la realidad humana, donde el escenario biológico, psicológico y existencial convergen para fundamentar la verdad del hombre y justificar su peculiar lugar en el universo.

Familia: La familia es quizá uno de los retos más significativos de la reflexión académica. En algunos ámbitos de la cultura moderna, la familia ha dejado de ser un bien común y se ha establecido más como un bien religioso relegado casi a la

esfera particular y privada. Pero habría que hacer un análisis sobre cómo el estado está obligado, por decirlo de alguna manera, a tutelar el bien común (la familia) y cómo la sociedad en general está llamada a custodiarla y cultivarla.

Exclusión social: Uno de los objetivos del congreso es la consideración sobre cómo la teoría de género desvela problemáticas de exclusión social. En este horizonte será enriquecedor los razonamientos sobre qué es un derecho y qué no lo es; qué es discriminación y qué entendemos por exclusión social.

Fecha: 26-28 de marzo de 2019.

Lugar: Victoria 133, Tlalpan Centro, CDMX. Instalaciones del Seminario Conciliar de México.

Pbro. Dr. Manuel Valeriano Antonio
Presidente del congreso
Universidad Católica Lumen Gentium

Colaboradores

Editor responsable

VALENTI SALMERÓN FLORES, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; licenciado en filosofía por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, ISEE. Actualmente es Director General de la UCLG, plantel Tlalpan.

Editora literaria

YÉSICA RAMÍREZ PÉREZ, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora de la asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus investigaciones se han centrado en relación con el desarrollo y aplicación de las habilidades comunicativas, no sólo en el nivel escolar superior sino también en el ámbito docente; pero, sobre todo, su línea de investigación se particulariza en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo XVIII.

Coordinador editorial

ADRIAN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, cuenta con los estudios en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium y en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, actualmente, está a cargo de coordinar el proceso editorial de la revista Puertas Lumen Gentium.

AUTORES

LUZ PAOLA ACOSTA RAMÍREZ, doctora en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Ha obtenido diversas distinciones y estímulos académicos por su alto desempeño por parte de la UNAM y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt. Sus temas de investigación se centran en el enfoque por competencias, políticas educativas, educación continua, inteligencias múltiples, universidades emprendedoras, entre otros. Su trayectoria profesional va desde la docencia presencial en instituciones de educación superior en el sector privado, hasta la asesoría en línea, la investigación educativa y el diseño instruccional en la SEP-UnADM y CUAED-UNAM.

FEDERICO ALTBACH NÚÑEZ, doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, doctor en Teología por la Eberhard-Karls Universität Tübingen. Actualmente es Rector de la Universidad Católica Lumen Gentium.

MARGIT ECKHOLT, profesora de Teología dogmática con teología fundamental en la Universidad de Osnabrück.

MARÍA DE LA LUZ FLORES GALINDO, doctora en Filosofía con Mención Honorífica por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestra en Filosofía de la Ciencia por la UAMI, licenciada en Letras Hispánicas por la misma universidad. Cursa un Doctorado en Ciencias Políticas en la FCPYS de la UNAM. Profesora de la Universidad Católica Lumen Gentium en la Maestría en Filosofía. Autora del libro *El pluralismo en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica* y de una veintena de artículos en revistas arbitradas de Filosofía. Líneas de investigación: Filosofía de la ciencia, Hermenéutica Filosófica, Filosofía Política de la Ciencia; Género, Ciencia y Religión y Filosofía de la educación. Cuentista en el género de literatura fantástica. Docente en Filosofía, Literatura, Ciencias Políticas. Cursa la Maestría en Teología en la Universidad Católica Lumen Gentium.

MARIO ÁNGEL FLORES RAMOS, doctor en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patristicum Augustinianum, miembro de la Comisión Teológica Internacional. Rector de la Universidad Pontificia de México. Docente de Patrología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de México y en la Universidad Católica Lumen Gentium. Docencia e investigación en el Tratado de Dios Revelado por Cristo y en Doctrina Social de la Iglesia. Algunas publicaciones: *Dimensión social de la fe. Pontificio Consejo Justicia y Paz*, Colección 'Sal de la tierra', IMDOSOC, México, 2006 (3ª ed), AA VV, Comentario Teológico a la Declaración *Dominus Iesus*. Teólogos latinoamericanos. Documentos de Estudios 3, Bogotá, 2001. *La Revelación en la teología católica*, en: V Simposio de Teología India, Revelación de Dios y pueblos originarios, CELAM. Bogotá 2015.

CÉSAR LAMBERT ORTIZ, doctor en Filosofía por la Albert Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, con una tesis sobre el joven Heidegger. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Líneas de investigación: fenomenología alemana: Heidegger; Husserl; Edith Stein; y Filosofía de la Religión: Bernhard Welte. Publicaciones: los libros *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger* (Peter Lang, 2002) y *Mundo y existencia* (Bricklediciones, 2006), así como diversos artículos y capítulos de libro sobre las mencionadas áreas de especialización.

JULIÁN ARTURO LÓPEZ AMOZURRUTIA, doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de la Universidad Pontificia de México, Universidad Católica Lumen Gentium e IMDOSOC. Entre sus publicaciones, el libro: “En llama Viva”, 2014.

ADRIÁN CARLOS LOZANO GUAJARDO, doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense en Roma. Profesor de Metafísica y Teología Natural en la Universidad Católica Lumen Gentium. Sus líneas de investigación giran en torno a la Filosofía Medieval, específicamente en los autores Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto; y en torno a la vida de los santos. En torno a los filósofos medievales ha publicado su tesis doctoral: “La primera captación intelectual como fundamento del proceso de abstracción del universal según santo Tomás de Aquino” en el año 2006, y el artículo “La autonomía de la voluntad en la elección humana según Tomás de Aquino y Duns Escoto” en el año 2014. En torno a la vida de los santos ha publicado: “La santidad de Juana de Arco en su vida y en su martirio” en el año 2014, y “Pablo VI: un corazón que amó a la Iglesia” en el año 2018.

JUAN CARLOS MANSUR GARDA, profesor-investigador de tiempo completo del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México. Realizó sus estudios en Filosofía de licenciatura en la Universidad Iberoamericana; de maestría, en la Universidad Nacional Autónoma de México; de doctorado, en la Universidad de Navarra, todos en el área de Estética. Cuenta con estudios de Arquitectura y Música. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1). Sus intereses se centran en la Estética, la filosofía de la educación, filosofía de la arquitectura y de la belleza. Su reciente investigación se centra en vincular el papel formador de la belleza y el vínculo que guardan la belleza y el habitar. Ha escrito diversos artículos sobre filosofía del arte y filosofía de la belleza y coordinado números sobre filosofía del habitar y estética y ciudad. Ha publicado *Kant. Ontología y Belleza* (Herder), *De la casa de los niños a la morada del ser. Conocer a la persona a partir del pensamiento de María Montessori* (Herder).

KLAUS MÜLLER, doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana, habilitación en teología fundamental y en filosofía de la religión por la Universidad Freiburg i.Br. Profesor y director del seminario para “Cuestiones fundamentales de la teología” en la Universidad de Münster. Profesor invitado en diversas universidades.

ESTEBAN MIRANDA HERNÁNDEZ, licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico Agustiniano. Actualmente es Director de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium.

FRANCISCO JAVIER OSORIO OSORIO, licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico Agustiniano, profesor de teología en la Universidad Católica Lumen Gentium.

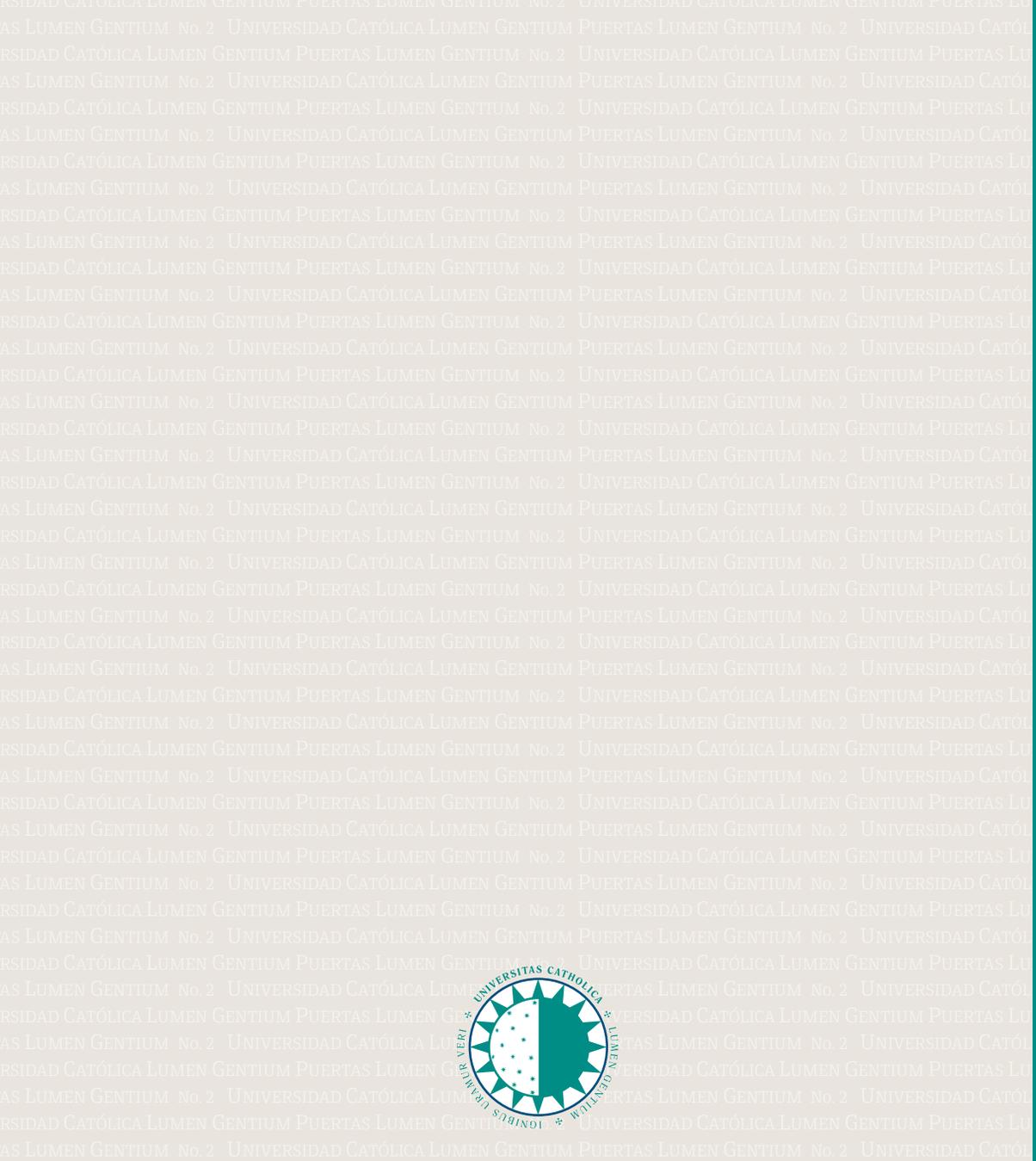
RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. Profesor de posgrado en la Universidad Católica Lumen Gentium. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana y del Colegio de Estudios Guadalupanos. Presidente del Observatorio intercontinental de la Religiosidad Popular. Estudioso de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México.

JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ, doctor en Administración Pública, licenciado en Filosofía y Maestro en Estudios Latinoamericanos. Profesor de la Maestría en Pastoral Urbana. Integrante del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular y de la Society for the Scientific Study of Religion. Autor de Planeación Estratégica para la Pastoral, Coordinador de Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo, ambos en editorial San Pablo. Coordinador del proyecto de investigación popular Religiosity and value changes in Mexico City youth.

MANUEL VALERIANO ANTONIO, doctor en Teología Moral Fundamental por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, Italia. Profesor de Teología Moral Fundamental en la Universidad Católica Lumen Gentium y la Universidad Pontificia de México. Miembro de la Academia Mexicana de Teología.

PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2018
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.
Con un tiraje de 700 ejemplares



Filosofía • Teología • Humanidades

