



# SIGNOS DE ESTOS TIEMPOS

INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE NUESTRA ÉPOCA

**Signos de estos tiempos**  
**Interpretación teológica de nuestra época**

©Fernando Berríos, Jorge Costadoat S.J., Diego García  
Editores

©Ediciones Universidad Alberto Hurtado

Impreso en Santiago de Chile  
Diciembre de 2008

ISBN 978-956-8421-18-2  
Registro de propiedad intelectual N° 105669  
Este es el primer tomo de la colección **TEOLOGÍA DE LOS TIEMPOS**  
Con las debidas licencias

Impreso por C y C Impresores Ltda.

*Dirección editorial*  
Alejandra Stevenson  
Beatriz García Huidobro

*Diseño de la colección*  
Alejandra Norambuena

*Diseño y diagramación*  
Alejandra Norambuena

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

# SIGNOS DE ESTOS TIEMPOS

INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE NUESTRA ÉPOCA

**FERNANDO BERRÍOS  
JORGE COSTADOAT  
DIEGO GARCÍA**

**EDITORES**



---

**CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN**



## CONTENIDO

Introducción	
<i>Fernando Berríos</i> .....	II

### PRIMERA PARTE

COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS .....	21
---	----

El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia	
<i>Luis Mariano de la Maza</i> .....	23

Desafío del tiempo, memoria y esperanza	
<i>Fredy Parra C.</i> .....	47

En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”	
<i>Juan Noemi C.</i> .....	83

Los signos del Reino realizados por Jesús	
<i>Samuel Fernández E., Pbro.</i> .....	99

Los signos de los tiempos en el Magisterio	
<i>Antonio Bentué</i> .....	113

Los signos de los tiempos en la Teología de la liberación	
<i>Jorge Costadoat, S.J.</i> .....	131

## SEGUNDA PARTE

### EL HORIZONTE GLOBAL Y LATINOAMERICANO

DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS ..... 149

La modernidad: proyecto de señorío y dominio científico-técnico

*Sergio Silva, SS.CC.* ..... 151

La globalización: reflexiones desde Jürgen Habermas

*Pablo Salvat* ..... 163

Desafíos del diálogo interreligioso. El aporte de Zubiri

*Samuel Yáñez* ..... 189

El ethos latinoamericano: cultura e identidad

*Jorge Larrain* ..... 213

## TERCERA PARTE

### SIGNOS DEL TIEMPO PRESENTE:

INTERPELACIONES A LA FE ..... 231

La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias

*Carlos Casale* ..... 233

La democracia: una interpretación teológica

*Juan Noemi C.* ..... 263

La irrupción de la mujer en el ámbito público:  
desafíos de la situación actual

*Carolina Correa* ..... 281

Transformación religiosa

*Diego Irarrázaval* ..... 295

Exclusión social y virtud incluyente del Evangelio <i>José Reyes</i> .....	311
La problemática social del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia <i>Fernando Berríos</i> .....	331
LOS AUTORES .....	369
ÍNDICE GENERAL .....	375



## INTRODUCCIÓN

**Fernando Berríos**

Estamos en un tiempo de cambios culturales muy profundos, que afectan nuestros modos de ser y de estar en el mundo. Cambios que sitúan nuestra experiencia de Dios y nuestra reflexión creyente ante desafíos inéditos que es necesario identificar y comprender. Ello implica la difícil tarea de pensar con espíritu crítico nuestra situación vital, tratando de encontrar en ella, pese a la dificultad de la falta de distancia que esto comporta, la presencia viva del Dios de Jesucristo, el Señor de la historia, que nos llama a su seguimiento.

Esta presencia viva, sin embargo, hay que *reconocerla*. Está *ahí*, pero no inequívocamente como una receta o como un manual de instrucciones, sino como una interpelación a la libertad y al discernimiento. Esta intuición de fondo es la que se quiere expresar con la noción de “signos de los tiempos”.

La expresión así entendida está en un célebre pasaje de la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, sobre la Iglesia en el mundo actual. El documento venía desarrollando la idea de que la gran tarea de la Iglesia en la historia es “continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido” (n. 3). Y luego añade el aserto que ahora nos interesa:

“Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia *escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a*

*la luz del Evangelio*, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas” (n. 4).

En seguida el texto insiste en la idea de que lo dicho implicará para la Iglesia la necesidad permanente de “*conocer y comprender el mundo en que vivimos*, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza”. Sin mencionarlo explícitamente, el Concilio asume aquí una metodología, una determinada manera de aproximarse a la realidad en espíritu de fe: ver-juzgar-actuar. *Ver* la realidad; *juzgarla* críticamente a la luz del Evangelio; por último, *actuar* en consecuencia, no permanecer pasivos ante los desafíos del tiempo.

Lo que está detrás de estas breves pero muy ricas y complejas palabras del Concilio, es una larga historia de aprendizaje de la Iglesia, que empieza a mostrar sus frutos durante la primera mitad del siglo xx. Mediante diversas búsquedas teológicas y pastorales los cristianos supieron volver de un modo nuevo su mirada a la historia como lugar de la automanifestación del Dios de Jesucristo y de su voluntad. El catolicismo decimonónico había concluido, en el Concilio Vaticano I (1870), con una fuerte acentuación del carácter “sobrenatural” y trascendente de la Revelación, en respuesta al racionalismo y al inmanentismo, percibidos como los rasgos dominantes de la cultura moderna, considerada desde la apologética como la gran adversaria de la fe. Pero apenas pasada la mitad del siglo xx, el Concilio Vaticano II representará un redescubrimiento de la historia, de la concreta historia por la que transita la humanidad en el mundo moderno, como el espacio de encuentro con el Señor y su llamado a vivir la fe hoy. Esta obra colectiva se propone ofrecer una reflexión sobre

esas búsquedas que desembocaron en el Vaticano II, y sobre la hondura de sus implicancias para la comprensión cristiana del hombre y de su mundo.

## EL SIGNO Y LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

La única vez que aparece la expresión “signos de los tiempos” en los evangelios es en el pasaje de Mt 16,3. Con ironía Jesús responde a fariseos y saduceos, que le pedían una “señal del cielo”, estas palabras:

“¡Conque ustedes saben discernir el aspecto del cielo y no pueden *discernir los signos de los tiempos!* (*semeia ton kairón*).”

En este contexto la expresión “signo de los tiempos” denota específicamente los signos del tiempo mesiánico, el que acontece escatológicamente en la persona de Jesús, en sus gestos y en sus palabras. Jesús mismo es así el “analogado principal” de la temática de los signos de los tiempos, como ha observado Giuseppe Ruggieri. Por eso la expresión original griega incluye el término *kairós* que, a diferencia del término *chrónos*, no se refiere a la simple determinación de una duración temporal, sino al tiempo como momento decisivo, el momento oportuno, definitivo y urgente de la automanifestación de Dios en el centro y clímax de la historia de la salvación. Esto es lo esencial, aquello que es preciso saber *ver* y comprender, y que precisamente no logran los interlocutores de Jesús. El pasaje de Lc 12,56 —paralelo a Mt 16,3— no utiliza la expresión “signos de los tiempos”, pero sí la noción de *kairós* (“este *kairós*”, este tiempo) en el mismo sentido: Jesús es el *kairós*, el signo de Dios definitivo que se manifiesta en medio de la historia.

Coherentemente, en Mateo esta escena va a desembocar en la confesión de Cesarea de Filipo (“Tú eres el Cristo”), a partir de la pregunta apremiante y central: “quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre (...) Y Uds., ¿quién dicen que soy yo?” (Mt 16, 13.15).

Aquí se plantea algo decisivo: si Jesús es el *kairós*, si él es *el* signo de los tiempos, ¿por qué y en qué sentido el Concilio Vaticano II desafía a los cristianos a “escrutar los signos de los tiempos”, en plural, hoy? El gran tema aquí planteado es precisamente la pregunta de “cómo y por qué se puede decir que la voluntad de Dios ha de ser reconocida no solo en su revelación histórica en la ‘plenitud de los tiempos’, sino también en los ‘signos de los tiempos’”. La presente obra tiene, pues, como propósito aportar elementos básicos para una respuesta sólida a esta pregunta. A modo de una introducción general a ella, será oportuno señalar brevemente cuáles son las intuiciones básicas que la guían.

## EL ITINERARIO

Esta obra es fruto de la colaboración de un numeroso grupo de académicos que han querido aportar su reflexión sobre diversos alcances posibles de una teología de los signos de los tiempos hoy. Son en su mayoría teólogos, pero también han participado representantes de otras disciplinas (filosofía, sociología, psicología y pedagogía).

El texto consta de tres partes, que corresponden a tres cuestiones fundamentales. La *primera parte* está dedicada a la consideración de la historia como “lugar teológico”, es decir, como espacio en que es posible y necesario reconocer a Dios y su voluntad aquí y ahora. Cómo es posible considerarla así desde el punto de vista teológico a partir de las raíces bíblicas

de la noción, y cuáles han de ser las mediaciones que, desde un punto de vista epistemológico, es necesario tener en cuenta para aspirar a una interpretación teológica de la realidad que no sea simplemente antojadiza. El método *ver, juzgar y actuar* no resiste ya una comprensión ingenua. Una enseñanza elemental de la hermenéutica moderna es que no hay “ver” que no sea a la vez un “juzgar”, en cuanto que incluye siempre necesariamente un momento de interpretación de lo visto. En este punto, una visión de conjunto sobre el tema de la historia como objeto de pensamiento y de concepciones filosóficas, se ofrece aquí como preliminar y condición de posibilidad de la aproximación teológica al sentido del devenir.

A partir de tal consideración se aborda luego, en esta misma parte, el concepto mismo de “signos de los tiempos” —sobre el cual hemos ya adelantado algunas pistas— mostrando de qué modo el Magisterio y la teología lo han adoptado y desarrollado, especialmente en América Latina.

A todo lo dicho hasta aquí subyace el aspecto decisivo del discernimiento. Decisivo no solo para la noción de signos de los tiempos, sino para la fe cristiana en general. Más arriba observábamos que el Dios de Jesucristo es aquel que manifiesta su voluntad en la historia misma de los hombres, y que esto constituye la convicción básica que atraviesa toda la Biblia como Palabra de Dios. Y sin embargo, esta automanifestación histórica de Dios nunca aparece como un oráculo inequívoco (¡ni siquiera en Jesucristo!) sino ante todo como una interpelación a la libertad humana discerniente. Comprender en profundidad en qué consiste esta actitud discerniente en la espiritualidad y en la praxis cristiana, individual y comunitaria, inserta en el mundo será, pues, tema de reflexión permanente en una teología de los signos de los tiempos.

La *segunda parte* responde al desafío de pensar en toda su complejidad el hecho de que el discernimiento de los signos de

los tiempos implica, previamente, una apropiada percepción de la realidad, partiendo por las grandes perspectivas que constituyen su fundamento y horizonte global. Se parte aquí de la convicción de que en Latinoamérica dicho horizonte está delineado por una historia, no simple, de encuentros y desencuentros entre un *ethos* cultural complejo en que la fe cristiana católica ha tenido un lugar preponderante, y el impacto de la cultura moderna que está a la base del orden global imperante en la actualidad. ¿En qué medida la modernidad ha sido un signo de los tiempos para el cristianismo latinoamericano? ¿Cuánto esta modernidad ha llegado a incorporarse a la identidad cultural latinoamericana y cuánto de ello se ha traducido en una nueva síntesis experiencial católica? ¿En qué medida ha sido el *ethos* católico latinoamericano reactivo a —o receptivo de— los impulsos culturales de la modernidad? Preguntas como estas guían aquí nuestras búsquedas.

Por último, en la *tercera parte* del libro un grupo de autores aborda el análisis de algunos fenómenos que podrían ser considerados signos de los tiempos para el cristianismo latinoamericano actual. Uno de nuestros principales cometidos es tratar de responder convincentemente a la pregunta de cómo es posible determinar que un cierto fenómeno pueda ser considerado como un auténtico signo de los tiempos. Hay algunos criterios sobre los que existe un cierto consenso en la literatura teológica actual, y esta será una buena ocasión para conocerlos y reflexionarlos. Pero desde ya podemos constatar que, de hecho, el momento actual está dominado por ciertos fenómenos o avatares bastante característicos y que, habiéndose prolongado ya por un tiempo considerable en su índole interpelante, exigen atención de parte de los cristianos, si es que de verdad pretendemos encontrar a Dios y cumplir su voluntad en nuestra historia concreta.

## ESCRUTAR HOY LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

La constitución *Gaudium et Spes* enumeraba a mediados de los años sesenta una serie de fenómenos dignos de atención en el mundo moderno; y ya mucho antes, a través de todo el siglo xx, como hemos dicho más arriba, cristianos visionarios habían ido abriendo, con fidelidad y a la vez con creatividad, nuevas brechas para identificar en su propio contexto histórico los signos del reinado de Dios anunciado por Jesús. Un ejemplo destacado ha sido el aporte de los primeros representantes del catolicismo social en la Europa de la segunda mitad del siglo xix, que se va a extender por todo el mundo occidental durante el siglo siguiente y que va a motivar una nueva vertiente del magisterio eclesiástico. Su programa fue la constitución de un “nuevo orden social cristiano” basado en la justicia, no ya en la mera beneficencia y, en consecuencia, con la capacidad de disputarle a las ideologías socialistas la adhesión de las masas proletarias en el contexto del capitalismo industrial. Posteriormente, en el curso de este mismo siglo, nos ha tocado ser testigos en Latinoamérica de búsquedas cercanas a aquélla, y que bien pueden considerarse como proyecciones suyas creativas.

¿Y hoy? En el orden global imperante suele imponerse más bien la sensación de que las expectativas de los cristianos en cuanto a su significación social y cultural deben moderarse drásticamente y que, a diferencia de los católicos sociales, nadie podría hoy aspirar seriamente a alguna forma de “re Cristianización” de la sociedad. El apremio a asumir un contexto cultural y social caracterizado por el pluralismo podría estar así determinando el horizonte amplio de una lectura actual de los signos de los tiempos.

El libro que ahora presentamos es, en su origen, fruto de una experiencia concreta de estudio, de reflexión y de diálogo por parte de un grupo de cristianos, de “teólogos de a pie”,

que desde una amplia diversidad de profesiones y situaciones existenciales, se confrontaron durante todo un año con los autores de los textos aquí contenidos y con las reflexiones de varios otros académicos del ámbito de la teología, de la filosofía y de otras ciencias humanas, en un *Diplomado en Teología de los Signos de los Tiempos*. Este programa académico fue impartido en el año lectivo 2007 gracias a la colaboración de profesores de las dos universidades en las que radica el Centro Teológico Manuel Larraín: la Pontificia Universidad Católica de Chile, a través de su Facultad de Teología, y la Universidad Alberto Hurtado, mediante su Facultad de Filosofía y Humanidades. Vaya para todos los docentes que participaron en este Diplomado la reiteración de nuestra gratitud por el valioso aporte de sus reflexiones. Y vaya también un especial reconocimiento y la dedicatoria de este libro a los alumnos del Diplomado. Gracias al diálogo con ellos y, en gran medida, con sus aportes, observaciones y reflexiones en las sesiones semanales de trabajo, los autores de los textos de este libro pudieron perfeccionarlos y darles así su forma final.

En vista al futuro, hay mucho que pensar. Por de pronto, la principal invitación de esta obra colectiva es a dejarse interpelar por la realidad y a hacer un esfuerzo por abrirse, de la manera menos prejuiciosa posible, a lo que el Dios de Jesucristo pueda estar pidiéndonos a los cristianos hoy, mediante aquello que podamos reconocer como signos auténticos de su llamado.

## Notas:

- <sup>1</sup> En el texto original en latín: *signa temporum*; también traducido como “signos de la época”.
- <sup>2</sup> Los destacados son míos.
- <sup>3</sup> H. Hoving, *Einführung* zum 2. Kapitel: “Offenbarung und Handeln Gottes in der Geschichte”, en: P. Hünermann / B.J. Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 5: *Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 2005, 105.
- <sup>4</sup> Citado por C. Casale, “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2005) 527-569, 566.
- <sup>5</sup> Loc. cit.
- <sup>6</sup> H. Hoving, op. cit., 106.
- <sup>7</sup> Cf. C. Theobald, “Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi”, *Études* 2, Vol. 406 (2007) 197-212.



# **PRIMERA PARTE**

COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA  
Y TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS



EL DEVENIR PENSADO:  
CONCEPCIONES FILOSÓFICAS DE LA HISTORIA

---

LUIS MARIANO DE LA MAZA

*Este artículo ofrece una visión panorámica de la reflexión que sobre la historia se ha desarrollado en Occidente. Luego de afirmar junto a Dilthey que la inauguración de la conciencia histórica se produce con el cristianismo, específicamente en la obra de San Agustín, expone tres corrientes relevantes de lo que Hegel denominó “historia filosófica”. Esas corrientes corresponden a las concepciones especulativa, historicista y hermenéutica de la historia. El lector podrá formarse una idea de las respuestas dadas desde la filosofía a las interrogantes relacionadas con el significado de la historia, o de la relación entre la interpretación del pasado y nuestra responsabilidad por la construcción del futuro, particularmente para el cristiano, a quien la vida no le ha sido solo dada sino más bien encomendada.*

---

En unas conferencias universitarias que han sido incluidas en el comienzo de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*<sup>1</sup>, Georg Wilhelm Friedrich Hegel se refiere a los distintos géneros de la escritura histórica, proponiendo distinguir entre: 1) La historia original; 2) La historia reflexiva; y 3) La historia filosófica.

La historia *original* remite a historiadores como Heródoto o Tucídides, que relatan hechos, acontecimientos (*res gestae*)

vivididos por ellos y que al ponerlos por escrito los convierten en historia temática (*historia*). Dado que se trata de acontecimientos vividos en forma más o menos directa por sus relatores, abarcan un tiempo relativamente corto y limitadas figuras históricas. Además, su exposición presenta una gran dependencia de la formación y la mentalidad de quien los describe.

La historia *reflexiva* es aquella que trasciende los limitados márgenes del presente histórico de su narrador, adoptando en primer lugar la forma de la historia *general* de un pueblo o del mundo, con gran acopio de información basada en fuentes de distinto origen. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la *Historia de Roma* de Tito Livio. A esta primera forma de historia reflexiva se agrega una segunda forma, que Hegel llama historia *pragmática*: aquella que procura obtener enseñanzas y orientaciones morales a partir de las experiencias históricas. Una tercera forma de historia reflexiva es la historia *crítica*, primordialmente interesada en establecer fehacientemente la credibilidad de las narraciones históricas y de sus fuentes, al modo, por ejemplo, de la *Historia de Roma* de Niebuhr. Finalmente, una cuarta forma de historia reflexiva, denominada por Hegel historia *particular*, selecciona de la rica variedad de la vida de un pueblo ciertos aspectos específicos, como la historia del arte, del derecho o la religión.

El tercer género de escritura histórica, que es el que propiamente interesaba a Hegel y también a nosotros aquí, es el de la historia *filosófica*, que tiene en común con la historia reflexiva el trascender los hechos particulares del pasado, sometiéndolos a una mirada que los interroga por su sentido general y su actualidad. Esta interrogación puede desglosarse en preguntas tales como: ¿Tiene la historia una meta o finalidad? ¿Qué sentido tiene distinguir períodos históricos? ¿Qué importancia tiene la historia para la vida humana? ¿Es posible un juicio imparcial de la historia? ¿Es la historia una ciencia? ¿Puede la filosofía predecir el futuro de la historia, o siempre llega tarde?

El abordaje sistemático y disciplinario de estas y otras preguntas similares es un fenómeno, que si bien tiene algunos antecedentes en el mundo antiguo y medieval, pertenece propiamente a la modernidad. Para efectos de esta exposición hemos seleccionado, sin pretensión de exhaustividad, tres de las concepciones que, a nuestro juicio, son las más relevantes: 1) La concepción especulativa de la historia; 2) La concepción historicista de la historia; y 3) La concepción hermenéutica de la historia. A su presentación se antepodrán algunas consideraciones sobre antecedentes importantes en la historia de la cultura occidental.

Quedan fuera de esta síntesis otras posiciones importantes como el positivismo social de Comte o el materialismo histórico de Marx, las que abordan la historia desde perspectivas subordinadas a sus teorías sociales y económicas.

## ANTECEDENTES

### *El mundo greco-romano*

Los griegos ven la historia como desenvolvimiento natural del hombre en el conjunto del proceso cósmico. El conocimiento de la historia se basa en una interpretación de la naturaleza de las cosas, de sus causas y movimientos. La historia aparece entonces como aproximación a metas fijas, que se repiten cíclicamente; no tiene efectos importantes sobre el mundo, que descansa sobre sí mismo. Por ello no existe tampoco una disciplina filosófica que se ocupe de ella en forma independiente, como hay una filosofía de la naturaleza, una ética o una lógica.

No obstante, se pueden señalar algunos elementos que contribuyen a preparar una futura reflexión filosófica sobre la historia. Entre ellos cabe destacar la concepción de una sucesión

cíclica de etapas históricas. Entre los griegos estaba muy difundida la idea de una etapa dorada primitiva, en la que imperaban la paz y la justicia, a la que suceden etapas cada vez menos perfectas: de plata, de bronce y de hierro, como las describe Heródoto. En Platón y Aristóteles encontramos una tipificación cíclica de las diversas formas de gobierno o constituciones políticas (monarquía, timocracia, oligarquía, democracia, tiranía, el primero, o monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía, democracia y demagogia, el segundo). En Polibio se añade a esta sucesión cíclica una idea de la vida orgánica de los Estados, que nacen, crecen, florecen y mueren. Por otra parte también se encuentran referencias a los choques de culturas o civilizaciones. Heródoto por ejemplo, enmarca la guerra contra los persas en el conflicto entre Oriente y Occidente.

Entre los romanos se encuentran referencias a la división de la historia en edades de la vida: infancia, adolescencia, adultez y senectud, y comparaciones entre culturas, como por ejemplo la transición desde el mundo romano al mundo germánico (Tácito). Séneca compara la vida feliz en la naturaleza del hombre primitivo con el refinamiento superfluo de la cultura romana.

Pero ninguna de estas ideas constituye propiamente la expresión de una auténtica conciencia histórica, la que, como bien ha notado Guillermo Dilthey, nace tan solo en el ámbito del cristianismo, pues la religión proporciona una comprensión más profunda de la experiencia humana en su conjunto.

### *El cristianismo*

El cristianismo hace confluir la historia cósmica con la historia salvífica. La reflexión histórica se basa en la dimensión religiosa de la experiencia humana: la creación del mundo y el pecado original, la lucha entre el bien y el mal, la ley y la gracia, el

Antiguo y el Nuevo Testamento, enmarcado todo ello en el gran acontecimiento de la Encarnación de Dios en Cristo y la espera del nuevo acontecimiento de su segunda venida. La primera interpretación de la historia de la humanidad en su conjunto, no solo sagrada, sino también profana, se encuentra en *La Ciudad de Dios* (413-426), de San Agustín de Hipona<sup>2</sup>. En esta obra, Agustín procura defender al cristianismo de la acusación de ser causante de la decadencia del Imperio Romano, y al mismo tiempo rechaza la idea de que la caída de Roma indique la cercanía del Juicio Final. En ese contexto expone la evolución de dos reinos o “ciudades”: La Ciudad de Dios, fundada por Abel y representada por Jerusalén, y la Ciudad Terrena, fundada por Caín y representada por Babel. Ambas ciudades no se corresponden simplemente con la Iglesia y el Estado, pues su origen se remonta a la diferencia entre los ángeles buenos y malos, así como al pecado original y la redención de Cristo. Agustín distingue seis períodos de la historia: 1) desde Adán hasta el Diluvio universal; 2) desde el Diluvio hasta Abrahán; 3) desde Abrahán hasta David, 4) desde David hasta el cautiverio de Babilonia; 5) desde el cautiverio hasta Cristo; 6) desde la primera venida de Cristo hasta su segunda venida<sup>3</sup>.

Otros ejemplos de teología cristiana de la historia se encuentran en la época medieval y moderna, destacando Joaquín de Fiore y Jacques Bossuet, respectivamente. El primero recurre, en sus *Comentarios sobre el Apocalipsis* (1183-1199)<sup>4</sup> a la doctrina de la Trinidad para dividir la historia en las edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La edad del Padre corresponde a una época de temor y servidumbre en la que el hombre estuvo sometido a la Ley del Antiguo Testamento. La edad del Hijo es el tiempo de la gracia, en la que todavía hay sometimiento a la Iglesia. En cambio la edad del Espíritu es un reinado del amor en el que todos los hombres serán libres, y en la que

prevalecerán los monjes por sobre los sacerdotes. Esta última edad no se encontraría al final de los tiempos, sino en el tiempo, específicamente en el siglo XIII.

Bossuet sostiene, en su *Discurso sobre la historia universal* (1681)<sup>5</sup> que, considerada en forma superficial, la historia universal está gobernada por intereses meramente terrenales, reinando en ella la injusticia y el desorden; pero en realidad está dirigida por la Providencia. Dios tiene mucho tiempo para enderezar los caminos que la voluntad de los hombres han trazado en la historia, por lo que no cabe incurrir en un pesimismo histórico. Incluso lo que parece más arbitrario o casual está atravesado por una veta providencial.

### *Concepción ilustrada de la historia*

Durante la Edad Moderna, y especialmente la Ilustración, la historia se asocia a la idea de progreso o desarrollo continuo. El agente de este progreso ya no es la Iglesia, sino la alianza entre el Estado y la cultura. Francois Marie Arouet, más conocido como Voltaire, quien acuña por primera vez el concepto de “filosofía de la historia” en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756)<sup>6</sup>, reemplaza la idea de la providencia por la del progreso, y declara su confianza en que la razón humana es capaz de ordenar la realidad y establecer un mundo más libre y justo. También subraya la utilidad de la historia cuando se la interpreta adecuadamente y se descubren sus leyes, pues su sentido y finalidad consiste en mejorar, por medio de la razón, las condiciones humanas, y hacer a los hombres menos ignorantes, mejores y más felices.

Immanuel Kant caracteriza el progreso como un plan o un designio secreto de la naturaleza. En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)<sup>7</sup> sostiene que la finalidad de la historia es desarrollar las capacidades naturales del hombre,

lo que no puede ser realizado por individuos aislados sino solo por el género humano. Para ello se debe lograr una constitución política perfecta al interior de los Estados y también hacia el exterior en una gran sociedad de las naciones, como la única condición en que la naturaleza puede desarrollar completamente todas sus disposiciones en la humanidad.

### *Revisiones de la concepción racionalista e ilustrada*

La concepción ilustrada de la historia es sometida a revisión especialmente a partir de la obra de Juan Bautista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) y *Ciencia Nueva* (3 ediciones: 1725, 1730, 1744)<sup>8</sup>. Vico critica el concepto de verdad que se remonta a Descartes, basado en la evidencia de las ideas claras y distintas, y propone en cambio un nuevo criterio para distinguir lo que puede conocerse de lo que no puede conocerse: *verum et factum convertuntur*. Es decir, la condición para que se pueda conocer algo con verdad plena es que el sujeto cognoscente haya fabricado aquello que conoce. Por eso el hombre puede conocer mejor las matemáticas y la historia que la naturaleza. Por otra parte, Vico no considera que sea cierto que la razón por sí sola pueda hacer al hombre mejor y más feliz. También se necesitan creencias, tradiciones, autoridad e imaginación, es decir justamente aquello que el racionalismo ilustrado considera un obstáculo para la emancipación del hombre.

Después de Vico, la más importante corrección de la concepción ilustrada de la historia corresponde a Johann Gottfried Herder, plasmada en *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774) y en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791)<sup>9</sup>. Herder se apropia del concepto volteriano de filosofía de la historia, pero no acepta que la Europa del siglo XVIII sea la culminación del

proceso de la razón en el que han sido dejadas atrás las sombras de un pasado despreciable (despotismo oriental, Edad Media, etc.). Según Herder, los pueblos no deben ser juzgados según criterios distintos a los que pertenecen a cada uno de ellos, ni privilegiando criterios culturales presuntamente absolutos, como por ejemplo el ideal griego defendido por corrientes clasicistas. En lugar de la razón introduce el concepto de *humanidad* como clave para la comprensión de la fuerza que empuja la historia a través de las diversas formas de vida y circunstancias en que se desenvuelven los seres humanos.

### CONCEPCIÓN ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

Con el ya mencionado Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la filosofía de la historia entra en un estadio cualitativamente nuevo. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (desde 1817), la *Filosofía del derecho* (1821), y las *Lecciones sobre filosofía de la historia* (ediciones póstumas)<sup>10</sup> documentan una visión comprometida con supuestos especulativos de hondo calado. El marco conceptual de la consideración pensante de la historia lo constituye para Hegel la filosofía del espíritu.

#### *Marco conceptual: la filosofía del espíritu*

El espíritu es comprendido por Hegel como una realidad dinámica y procesual. No es algo interior, quieto y simple, sino pura automanifestación rica y diferenciada, y a la vez conciencia unitaria de sí mismo en su manifestarse. Su actividad propia consiste en negar todo lo que es limitado y fijo en el pensamiento y en el mundo, y su finalidad es conocerse a sí mismo en todo lo que hay. En este sentido realiza una mediación entre la subjetividad y la objetividad: es sujeto en tanto que se despliega

a sí mismo, pero al mismo tiempo es objeto, porque solo en la relación consigo como otro supera la alteridad y la integra como un momento de sí mismo.

La historia se desarrolla en el ámbito del espíritu *objetivo*, es decir en el ámbito en que el espíritu se manifiesta como objetivación de la libertad, o como su realización en el mundo. La libertad define esencialmente al espíritu; pero no consiste en el mero arbitrio subjetivo opuesto a la necesidad, sino que es la necesidad, propia de la voluntad racional, de superar la oposición entre objetividad y subjetividad. Según Hegel, esta superación no se puede lograr sin una transformación del mundo exterior por obra del espíritu. La transformación apunta a que la voluntad vaya imprimiendo el sello de la universalidad del pensamiento sobre las tendencias disociadoras que proceden de lo meramente particular.

### *El Estado como sujeto de la historia universal*

El Estado es para Hegel la máxima realización de la voluntad libre. En él se supera toda forma de asociación que esté solamente al servicio de fines particulares. El Estado es expresión de libertad universal u objetiva que trasciende los lazos de familia y los conflictos de interés de la sociedad civil. En él se apacigua todo conflicto, pues produce la conciliación de lo universal con lo particular. En el Estado se realiza plenamente el principio de que todo lo racional es efectivamente real y todo lo efectivamente real es racional.

El Estado es un organismo que tiene su fin en sí mismo, es Dios vivo en la historia. En última instancia lo que caracteriza al Estado con respecto a la sociedad civil son las relaciones que únicamente el Estado, y no la sociedad civil, mantiene con los otros Estados. Por eso es el sujeto de la historia universal. Todo Estado es autónomo frente a otro Estado. El derecho

internacional es considerado por Hegel una irrealidad, y por lo tanto la única manera de que un Estado imponga sus principios sobre otros Estados es por medio de la guerra. Los vencedores del conflicto revelan el juicio de la historia sobre los pueblos. Hegel toma en este sentido la expresión de Schiller: “La historia universal es el juicio universal”.

### *Desarrollo de la historia*

Según Hegel, las etapas de la historia universal están determinadas teleológicamente por el principio del progreso en la conciencia de la libertad. 1) En el mundo oriental solo hay un hombre libre: el déspota gobernante; 2) en el mundo griego solo algunos hombres son libres; 3) el mundo romano introduce la igualdad de las personas ante el derecho, de un modo general y abstracto, que contrapone a la persona privada y el Estado; 4) el occidente cristiano o mundo germánico reconcilia al individuo con el Estado, a través de la religión.

La historia es conducida dialécticamente por la razón. La razón dialéctica, tal como Hegel la concibe, tiene un aspecto negativo y un aspecto positivo. El aspecto negativo consiste en la destrucción o superación de todo aquello que no contribuye al progreso de la conciencia y a la realización de la libertad. El aspecto positivo es justamente esta realización a través de formas siempre renovadas, que incorporan lo válido de las formas anteriores. El término “especulación” designa la visión de conjunto de la historia como proceso teleológico racional en continua superación de lo finito, particular y caduco. Esta visión de conjunto del sentido de la historia solo es posible respecto de lo ya acontecido. Hegel rechaza la idea de que la filosofía pueda anticipar lo que va a ocurrir en el futuro. A eso se refiere la imagen del búho de Minerva que emprende el vuelo al caer la tarde.

Para realizar sus fines en la historia, la razón se vale, “astutamente”, según Hegel, de las pasiones e intereses que motivan la acción de grandes individualidades, como César o Napoleón, aunque no sean conscientes de su misión histórica y solo crean realizar sus fines particulares.

### **CONCEPCIÓN HISTORICISTA DE LA HISTORIA (ESCUELA HISTÓRICA)**

El concepto de historicismo es muy amplio y se usa para sintetizar una multiplicidad de aspectos temáticos y metódicos que, si bien no pueden circunscribirse solo a un país o a una época determinada, alcanzó su expresión más característica en la Alemania del siglo XIX.

El primer impulso tiene un carácter más bien reactivo frente al tratamiento especulativo de la historia. Los representantes de esta escuela (Niebuhr, Ranke, Droysen, entre otros) intentan rescatar la autonomía de la historia contra toda pretensión de descubrir en ella una finalidad predeterminada por la filosofía. Las determinaciones históricas deben ser atribuidas a la historia como tal, la que debe estudiarse y comprenderse en sí misma, sin buscar en ella las huellas de una racionalidad teleológica.

#### *Génesis*

Durante la primera mitad del siglo XIX, la escuela histórica continúa la tradición científica de la Ilustración, sistematizando las ciencias auxiliares de la historia y reorientando la metodología de las ciencias históricas en tanto que interpretación de fenómenos concretos del pasado humano con prescindencia de teorías abstractas. Guillermo de Humboldt expone, en su

escrito *Sobre la tarea del historiador* (1821)<sup>11</sup> el principio de la individualidad, según la cual en la historia no valen las leyes naturales generales, pues en ella solo se manifiesta lo individual: seres humanos, pueblos, estados, lenguas, etc.

Berthold Georg Niebuhr desarrolla en su *Historia Romana* (1911)<sup>12</sup>, una serie de criterios metodológicos para determinar la confiabilidad de las fuentes históricas. Dado que la fuente más confiable es la más cercana a los hechos que se investigan, intenta, por ejemplo reconstruir, a través de las leyendas y canciones populares, donde se encontraría la savia vital en la historia de Roma, la fuente originaria perdida para Tito Livio, Plutarco y Dionisio. Señala criterios como la analogía para distinguir informes dignos de crédito de aquellos que no lo son, por ejemplo la comparación de la leyenda de la fundación de Roma por Rómulo y Remo con otras fundaciones. También destaca la importante función metodológica de las etimologías. Así se puede establecer, por ejemplo, una conexión entre Troya y Roma a través del nombre de Rea Silvia, madre de Rómulo y Remo, pues en la raíz del nombre de Silvia se encontraría Ilión, otro nombre con el que se designa a Troya.

### *Consolidación*

Durante la segunda mitad del siglo XIX se institucionaliza la historia como disciplina científica en la universidad, y al mismo tiempo adquiere una orientación política por la disputa en Alemania entre liberales constitucionalistas y conservadores restauracionistas. Comienza a desarrollarse una teoría meta-histórica a través de Ranke y sobre todo de Droysen.

Leopold von Ranke defiende, en obras como la *Historia de los pueblos latinos y germánicos* (1824), y *Sobre las épocas de la historia moderna* (1854)<sup>13</sup> un ideal de objetividad cuyo paradigma

se encuentra en el arte en vez de la filosofía. El concepto metodológico central es el de la *mimesis*, imitación. La historia debe copiar la realidad original, es decir reproducir los hechos tal como ocurrieron, sin mediar interpretación del investigador. Según una expresión típica de Ranke, cada época es inmediata para Dios. Y así como Dios no favorece unas épocas por encima de otras, el historiador debe procurar borrar su yo interesado y contemplar las distintas épocas históricas del modo más imparcial posible.

Ranke rechaza que la historia sea concebida desde la idea rectora del progreso, pues ello significa pensarla como un desarrollo hacia fines que, o bien anulan la libertad humana en tanto que determinan un curso inalterable de la historia, o por el contrario suprimen la diferencia entre el hombre y Dios. Ranke no discute que se pueda hablar de progresos históricos en plural, pero no de progreso en singular, pues eso obliga a seleccionar lo esencial de lo “accidental” en la historia y con ello dejar fuera del desarrollo esencial a pueblos enteros.

### *Transición hacia la concepción hermenéutica de la historia*

Johann Gustav Droysen escribió el primer tratado metodológico o crítico-reflexivo de la ciencia histórica moderna, al que calificó como un “*organon* del pensamiento y de la investigación histórica” y tituló *Histórica* (diversas versiones, desde 1957)<sup>14</sup>. Droysen sostiene que la historia como objeto (*res gestae*) solo existe a través de la historia como saber acerca de ese objeto (*rerum gestarum memoria*). Sin este saber, lo acontecido sería como si no hubiera sido; solo en tanto que recordado es cierto.

También distingue Droysen el estatuto de las ciencias históricas respecto de las ciencias de la naturaleza. La diferencia principal entre ambas formas radica en el hecho de que en la primera el conocimiento se realiza solo a través de lo individual.

En el caso de la historia nos encontramos con acontecimientos singulares que no pueden explicarse (*erklären*) según leyes universales, sino que se trata de comprenderlos (*verstehen*) en su singularidad a través de los métodos específicos de los estudios históricos. El fin de la comprensión consiste en iluminar el presente mediante el conocimiento del pasado, finalidad que no es puramente teórica, sino política y práctica, pues contra el objetivismo de Ranke, Droysen sostiene que no se trata solo de saber más, sino de ser mejores.

Con Guillermo Dilthey se da el paso decisivo desde la concepción historicista a la concepción hermenéutica de la historia. Los dos polos de esta transición corresponden a los libros *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y *La estructura del mundo histórico* (1910)<sup>15</sup>. En el primero pone las bases de una crítica de la razón histórica, y muestra que ni una metafísica ahistórica ni una concepción antimetafísica al modo del cientificismo positivista pueden optar a servir de base teórica para las ciencias del espíritu. En el segundo, desarrolla la idea de que las ciencias del espíritu son ciencias que tienen por objeto al hombre, pero la realidad humana debe ser abordada como manifestación de la vida. El concepto de vida permite entender que el objeto de las ciencias del espíritu no son hechos exteriores y ajenos al hombre, como en las ciencias naturales, sino algo de lo cual el hombre tiene una vivencia interna: pensamientos, sentimientos, emociones, deseos y acciones. El sujeto y el objeto de la comprensión es el mismo espíritu humano. Esta conexión se extiende desde la singularidad personal hasta las más amplias dimensiones de lo espiritual, pasando por las comunidades y los sistemas culturales, y alcanzando la historia universal.

## CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA

### *Martin Heidegger: la comprensión como modo de ser del hombre*

En *Ser y Tiempo* (1927)<sup>16</sup>, Martin Heidegger establece que el hombre no se determina primariamente a partir de su capacidad de conocer, sino en relación a su capacidad de proyectarse en dirección a posibilidades de ser, más allá de la situación fáctica en la que se encuentra arrojado en el mundo. En este sentido, el ser del hombre es existencia, un estar fuera de sí o “tener que ser”. La comprensión, por lo tanto, no es una forma de conocimiento al lado de otras, ni siquiera la más perfecta como ideal metódico, sino una estructura fundamental de la existencia humana, que se relaciona con las posibilidades abiertas a la libertad de elección. El hombre comprende en tanto que se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de ser.

La interpretación es, para Heidegger, el desarrollo de la comprensión que se apropia de lo comprendido, haciéndolo expreso o explícito. Se mueve dentro de lo ya comprendido y se nutre de ello, y en ese sentido es circular. Pero no se trata de un círculo vicioso, que haya que eliminar del saber, sino de un círculo hermenéutico, en el que hay que entrar de manera adecuada. Ello implica evitar que las ocurrencias y las opiniones comunes se impongan sobre el tener, ver y concebir previos, y permitir, por el contrario, que estos se desenvuelvan partiendo de las cosas mismas.

Las ciencias históricas o historiográficas tienen su fundamento en la historicidad del ser humano. Como toda ciencia, la historiografía se constituye como tal por la tematización del pasado. Pero ello solo es posible a condición de que el camino hacia el pasado esté abierto para retroceder temáticamente a él. El ser humano tiene vía libre al pasado en la medida en que es histórico, es decir se manifiesta como “sido”

sobre la base de su temporalidad. Lo que pone en marcha el retroceso hacia el pasado no es el aseguramiento metódico del material, sino la historicidad del ser del historiógrafo.

La existencia humana es histórica porque es temporal. Ser histórico es un modo de ser temporal: aquel modo propio de una temporalidad preocupada de sí, a la que en su acontecer le va su ser o que se gesta a sí misma. El ser humano no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, solo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser. Dado que la historiografía se funda en la historicidad, y por ende en la temporalidad del ser humano, ella no parte del presente para retroceder desde allí al pasado, sino que se realiza desde el advenir o futuro. La selección de lo que es históricamente relevante es hecha en la elección que el ser humano hace entre sus posibilidades de ser.

El fundamento de la historiografía en la historicidad justifica, según Heidegger, las tres formas de la historiografía que distinguiera Nietzsche en su segunda *Consideración intempestiva* (1874), a propósito de la posibilidad de que la historiografía sea de provecho o daño para la vida: Historia *monumental* es aquella en que el ser humano, en tanto que advenidero, escoge resueltamente una posibilidad y la repite, abriendo así posibilidades “monumentales” de la existencia humana. Historia *anticuaria* es aquella que conserva respetuosamente lo “sido” en la reiterada apropiación de lo posible. Historia *crítica* es aquella que juzga el presente desde la advenidera apropiación reiterada de lo posible.

### *Hans-Georg Gadamer: la conciencia histórico-efectual*

En *Verdad y Método* (1960)<sup>17</sup>, Gadamer desarrolla la idea de una filosofía hermenéutica que tiene como un hilo conductor central la interpretación histórica. La interpretación se basa

en preconcepciones o prejuicios que van siendo corregidos a medida que se comprueba su falta de adecuación a las cosas mismas. El que los prejuicios tengan que ser examinados en su pretensión de validez no significa que deban ser cancelados de antemano, como sostiene el pensamiento ilustrado, pues el concepto del prejuicio admite la doble posibilidad de ser verdadero o falso.

La comprensión histórica se desarrolla, según Gadamer, como un proceso de interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La tradición es una forma de autoridad que se ha hecho anónima y que condiciona nuestra acción, comportamiento e instituciones. Ni la autoridad ni la tradición deben ser consideradas como un obstáculo para valerse de la propia razón, pues tanto el reconocimiento de la auténtica autoridad como la decisión de conservar determinadas tradiciones constituyen actos auténticamente racionales.

La tradición y la investigación histórica forman una *unidad efectual* es decir, un “entramado de efectos recíprocos”. La conciencia de esta realidad es la “conciencia histórico-efectual” o conciencia de los efectos de la historia. La unidad efectual constituye un círculo hermenéutico, en virtud del cual pasado y presente, la objetividad de los hechos y la subjetividad del intérprete, se condicionan recíprocamente.

Según Gadamer, lo transmitido desde el pasado nos plantea preguntas. Para poder responder a esas preguntas, los interpelados debemos, a su vez, interrogar a aquello que nos viene legado desde el pasado. En este cuestionamiento recíproco del presente y del pasado ocurre la *fusión de horizontes*, es decir de los ámbitos que abarcan todo lo que es visible desde una determinada situación. Quien entra en un proceso de comprensión histórica procura ampliar y enriquecer su horizonte, abriéndose a otros horizontes del pasado. En el proceso de la fusión de horizontes entra en

juego el que, según Gadamer es el problema hermenéutico central, a saber el problema de la aplicación. No se comprende independientemente de la aplicación de lo comprendido a la propia vida del intérprete, a los desafíos e interrogantes que se le plantean en la situación particular que le toca enfrentar.

La distancia temporal entre el presente del intérprete y el pasado del que proviene la tradición no es simplemente un obstáculo para la comprensión, sino que tiene un rendimiento productivo para ella. Esa distancia permite apreciar mejor lo que perdura y lo que pierde validez a lo largo del tiempo, los prejuicios verdaderos y los prejuicios injustificados.

*Paul Ricoeur: articulación de tiempo cosmológico y tiempo vivido*

Ricoeur expone, en *Tiempo y Relato* (1983)<sup>18</sup>, una doble experiencia del tiempo. Por nuestro cuerpo nos sentimos formando parte del tiempo “cosmológico”, es decir de un tiempo constituido por instantes sucesivos e iguales que *pasan* uno detrás de otro. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo, al que podemos llamar tiempo “fenomenológico”, es vivida como una distensión en un presente que *permanece* desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado.

La articulación mediadora entre tiempo vivido y tiempo cósmico no se consigue de un modo teórico, sino práctico, con la creación de un *tercer-tiempo*, el *tiempo humano*, el cual posee del tiempo físico los caracteres de lo infinitamente continuo, uniforme, lineal y segmentable a voluntad. Pero por otro lado recibe del tiempo vivido la noción de un presente que no es mero instante, sino una dimensión cualitativamente distinta que el pasado y el futuro. Contrariamente al tiempo vivido, que no tiene referencias objetivas, el tiempo humano conecta, por medio del lenguaje y de las instituciones, nuestra experiencia personal y subjetiva al tiempo de los otros y del mundo en el

que vivimos. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el calendario, que pone nuestra vivencia íntima del tiempo en relación con una escala medible de fenómenos físicos, como el ciclo solar que segmenta el tiempo en días, meses y años.

El desconocimiento de esa doble experiencia del tiempo mediatizada por el tiempo humano hace que las soluciones dadas al problema de la permanencia en el tiempo, propia de la identidad personal, oscilen entre la discontinuidad fenomenalista y la continuidad sustancialista. Nada de la experiencia humana externa o interna está libre del cambio; y, sin embargo, comprendemos que hay algo que permanece como propio de cada persona y de nadie más.

El concepto de *identidad narrativa* aporta, según Ricoeur, una solución a la aporía de la permanencia en el cambio. La narración identifica al sujeto en el ámbito del relato de sus actos. El concepto central, tanto la *Poética* de Aristóteles como de las teorías narrativas más actuales es el de *intriga* o *trama*. La palabra griega *mythos* significa a la vez *fábula*, en el sentido de una historia imaginaria, y *trama*, en el sentido de historia bien construida.

La trama es una *síntesis de lo heterogéneo*, pues tiene la virtud de construir una historia de los *múltiples* incidentes que se suceden uno detrás de otro. La narración no es una simple enumeración de hechos en un orden sucesivo, sino una ordenación estructural que transforma esos hechos en un todo comprensible. Además, la trama de la composición narrativa es una síntesis de lo heterogéneo de una manera más profunda aún, ya que entrecruza las dos clases de tiempo antes señaladas: por una parte una sucesión indefinida de incidentes; y, por otra parte, una temporalidad integrada gracias a la cual la historia recibe una configuración. Componer una historia es extraer una configuración de una sucesión, a partir de la cual es posible la comprensión de sí mismo. La mediación narrativa hace posible

reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia, sin dispersarme en una sucesión incoherente de sucesos. Pero la condición situada y finita del ser humano hace imposible que la mediación sea absoluta.

## CONCLUSIONES

¿Qué podemos sacar en limpio de las concepciones someramente esbozadas? Por de pronto que el conocimiento de la historia no debe confundirse con el objeto y el método del conocimiento de los fenómenos naturales, pero tampoco debe ser completamente separado de estos. La vida histórica del hombre no pertenece únicamente al ámbito de lo espiritual. Lo espiritual y lo natural están unidos en el ser humano y en la historia. La acción histórica presupone el marco de la naturaleza, pero no se somete por completo a sus condicionamientos y abre en ella un espacio de indeterminación y de espontaneidad. En este sentido, la historia se distingue del mero transcurso temporal. En tanto que abierta a decisiones libres y a un futuro incierto, la historia presenta un dinamismo que posibilita lo radicalmente nuevo, la decepción y la esperanza. En ella se encuentra lo cambiante y lo permanente, lo singular y lo universal, la continuidad y la ruptura. El mero transcurso, en cambio, presenta la regularidad inmóvil, en la que lo singular es solo segmentación del tiempo objetivado. Es el ámbito de lo repetido, de la necesidad causal, de la reacción en cadena.

La pregunta filosófica central respecto de la historia es la pregunta por el sentido, pregunta que se desglosa, a su vez, en cuestiones específicas tales como: ¿tiene la historia una dirección de desarrollo, una meta o un fin?, ¿es posible descubrir en la historia un significado racional, un orden total, respecto del cual se puedan distinguir partes, etapas, períodos

relacionados con el todo?, ¿es posible sacar lecciones de la historia, y anticipar el futuro? Para estas preguntas no existe una sola respuesta. Lo único indiscutible es que si se atribuye a los hechos del pasado un significado totalizante, si se periodiza la historia de acuerdo con este significado y se quiere proyectar aspectos de la interpretación del pasado hacia el futuro, ello no puede ser realizado sino históricamente, y por lo tanto de ninguna manera en forma fija y definitiva. Pretender encontrar una causalidad necesaria o leyes inmutables de la historia es desconocerla por completo. No solo nos es desconocido el futuro, sino también el pasado es algo que está siempre en vías de ser descubierto. Y si no podemos abrirnos plenamente en el presente al pasado es justamente porque para hacerlo deberíamos poder conocer cabalmente el futuro. Es en la peculiar forma que tenemos de relacionarnos con el futuro que se nos abre el pasado. Cualquier cambio determinante del curso de la historia que se produzca en el futuro, ya sea por un descubrimiento científico, una revolución política, un invento tecnológico o una creación artística, ente otras posibilidades, nos hará mirar también el pasado de otra forma. Y si reinterpretamos el pasado a la luz de los nuevos eventos del futuro, entonces las lecciones que creíamos poder extraer del pasado para el futuro deberán también ser continuamente corregidas.

¿Y entonces para qué puede servirnos la historia? Por de pronto para comprendernos mejor a nosotros mismos, como seres humanos finitos que en parte somos dueños de nuestros actos, pero en parte también somos herederos de tradiciones y navegamos en corrientes históricas sobre las que no tenemos control ni podemos objetivar por completo. No obstante, podemos reconocer ciertos hitos como señales en el camino de la vida, que nos estimulan a encaminarnos en cierta dirección, o por el contrario nos alertan a evitar ciertos derroteros. Si bien la reflexión filosófica sobre la historia no nos permite hacer

predicciones seguras acerca del futuro, nos ayuda a valorar cómo debiera o no debiera ser un futuro que nos incumbe y del que al menos en parte nos podemos hacer responsables con nuestros actos. El saber histórico proporciona orientación en el cambio, mediante la cual se forja la identidad de las personas, las comunidades e incluso la humanidad en su conjunto. La filosofía de la historia refuerza este saber conectándolo especialmente con la antropología filosófica y con la ética.

**Notas:**

- <sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía de la Historia Universal*, Madrid 1928.
- <sup>2</sup> Agustín, Obispo de Hipona: *La Ciudad de Dios. Obras Completas*, Vols. VI-XVII, Madrid 2000, 5ª edición.
- <sup>3</sup> Esta división tiene un antecedente en el Antiguo Testamento, específicamente en los cuatro reinos de la profecía de Daniel (Babilonia, Media, Persia y Grecia).
- <sup>4</sup> *Expositio in Apocalypsum*, editados por las Juntas de Venecia, en 1527.
- <sup>5</sup> J. B. Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*, París 1913.
- <sup>6</sup> Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones: y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*. Hachette, Buenos Aires (sin indicación de año).
- <sup>7</sup> I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid 2006.
- <sup>8</sup> G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*. Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Darmstadt 1984. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México 1978.
- <sup>9</sup> J. G. Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires 1950; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires 1959.
- <sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid 1997; *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires 2004; *Filosofía de la Historia Universal*, Madrid 1928.
- <sup>11</sup> A. von Humboldt, “Sobre la tarea del historiador”, *Escritos de filosofía de la historia*, Madrid 1997.
- <sup>12</sup> B. G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, 2 Vols., Berlin 1811-12.
- <sup>13</sup> L. von Ranke, “El quehacer historiográfico” (Prefacio a la 1ª edición de *Historias de los pueblos latinos y germánicos*) en J. A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt - Leopoldo Ranke)*, México; *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid 1984.
- <sup>14</sup> J. G. Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona 1983.

- <sup>15</sup> W. Dilthey, *Obras*, Vol. I: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Vol. VII: *El mundo histórico*, México 1944.
- <sup>16</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago 1997.
- <sup>17</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca 1977 (Vol. I) y 1992 (Vol. II).
- <sup>18</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y Narración*, 3 Vols., Madrid 1987.

## DESAFÍO DEL TIEMPO, MEMORIA Y ESPERANZA<sup>1</sup>

---

FREDY PARRA C.

*La temporalidad incluye en sí diversas dimensiones y tensiones. El tiempo de la vida humana es a la vez duración, proyección y destinación. La línea proyectiva propia del acontecer se manifiesta en la relación pasado-presente-futuro. Este texto define la historicidad como aquella experiencia fundamental por la que el hombre, sujeto libre, se encuentra entre un pasado ya dado y un futuro porvenir-por crear, y se indagan sus tensiones. Se esboza asimismo una crítica a las filosofías del progreso que, al no superar una ontología del presente, pierden su fuerza innovadora y dañan sus vínculos con el pasado y el futuro. La fe judeocristiana, por su parte, valora todos los tiempos porque precisamente cree y espera en Dios Creador y Consumador; en una palabra: Señor de la historia y de todos los tiempos.*

---

### LA EXISTENCIA TEMPORALIZADA Y LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DEL TIEMPO

El ser humano es y deviene a la vez. Mejor dicho, *es* en devenir<sup>2</sup>. Se trata, en efecto, de una existencia temporalizada inserta inexorablemente en el tiempo, cuya vida se despliega dinámicamente en el mundo experimentando las diversas dimensiones del tiempo. Sin duda es un problema complejo

asumir adecuadamente las dimensiones internas del tiempo. Para el lenguaje común el tiempo parece ser la secuencia de pasado, presente y futuro. Es discutible hasta qué punto es real esta comprensión que afirma en sí mismos a estos modos del tiempo. Tanto Aristóteles<sup>3</sup> como San Agustín<sup>4</sup> advirtieron sobre las contradicciones de tal lenguaje. Difícil es afirmar la consistencia del tiempo si observamos que por una parte, ha sido, pero ya no es: este es el pasado; por otra, va a ser, sin serlo todavía: este es el futuro. El presente queda definido como un límite entre pasado y futuro. “El pasado y el futuro no pueden ser transcritos como un mero ‘ya no’; la experiencia del recuerdo y la de la espera lo impiden”<sup>5</sup>. Lo mínimo que se puede afirmar al respecto es que “la presencia está en sí misma constituida en relación con el doble no ser del pasado y del futuro”<sup>6</sup> y que la conciencia del tiempo y de la historia “es auténtica en la medida en que no está ligada a la pura identidad del presente, y también en la medida en que no se engaña en la posibilidad de reconstruir un pasado abstracto. En resumen, es —como ha señalado Marrou<sup>7</sup>— ‘*dialectique du meme et de l’autre*’”<sup>8</sup>. Ahora bien, esta autenticidad no ha sido, precisamente, la nota característica de las interpretaciones occidentales más recientes de la historia. N. Berdiaev, en el transcurso de la primera mitad del siglo pasado, supo advertir sobre las aporías de un tiempo sin fin<sup>9</sup> y sobre la incapacidad de la teoría del progreso para superar la disociación entre el pasado, el presente y el futuro<sup>10</sup>.

Con todo, un desafío permanente es cómo asumir el tiempo en toda su complejidad e integridad. Al respecto, la propuesta de X. Zubiri parece sugerente. Como ha señalado Zubiri, el sujeto no solo es sujeto numerante, que cuenta el tiempo, y que, también retiene, sino que a la vez es un sujeto que proyecta —como lo destacó Heidegger— y que además está emplazado, es decir, hay proyecto si hay vida y si se persiste en ella<sup>11</sup>. Para entender inicialmente este planteo parece oportuno

reseñar a continuación algunos trazos importantes de la reflexión zubiriana sobre el tiempo.

Para Zubiri el ser humano, ser corporal y mundano, está sometido al tiempo. Es un ser en el tiempo. La vida se despliega en una tensión dinámica. En esa tensión, la vida se despliega en una sola estructura en tres fases cualitativamente distintas: el hombre nace, discurre por la vida, muere a la vida. El tiempo, en términos de Zubiri, se articula en tres dimensiones o estructuras fundamentales. La primera estructura del tiempo es, por tanto, la *duración* que da al tiempo su carácter de *tardanza*: la persona humana tarda un cierto tiempo en hacer sus movimientos, en realizar sus operaciones vitales, haciendo posible el cuánto y el cuándo. El tiempo de la duración como tardanza se organiza como una línea duracional en la que cada uno de los momentos es un *ahora*, un *antes* y un *después*.

Pero la persona humana no solo “dura”, sino que fundamentalmente “proyecta”. Ahora bien, el proyecto nos abre a otra dimensión, casi contraria. En la duración, el antes, el ahora y el después, no pueden invertirse si la duración es real y efectiva. En cambio, cuando el hombre proyecta dirige su atención a lo que todavía no es, al que trata de anticipar de algún modo, y también tiene conciencia de lo que fue, del pasado que recuerda. *La proyección* da al tiempo su carácter de *futurición*. En este caso, la realidad proyectiva se organiza también en tres momentos: *pasado*, *presente* y *futuro*. La unidad pasado-presente-futuro no es la unidad de un despliegue, como acontece en la duración, sino la unidad de una implicación en cada instante. Todo cuanto desde el punto de vista de la realización de unas potencias es un “hecho”, desde el punto de vista de la proyección es el logro o malogro de posibilidades; es un “acontecer”. En la línea proyectiva, el hombre elige unas posibilidades que va a poner en ejecución, de tal modo que con esa decisión ejecutiva deja de lado unas posibilidades y toma otras con las que se encuentra

comprometido para la próxima decisión. Cada instante es cuestión de decisiones, y por ello el hombre solo puede contar con un futuro relativamente próximo. En definitiva, la dialéctica del acontecer no es la duración tensa de los hechos, donde cada instante deja de ser para dar paso a un instante sucesivo, sino que es la construcción decidida de las posibilidades. Mientras el tiempo de la duración se vive como tardanza, el tiempo de la proyección se vive como futurición. Estas dos dimensiones estructurales del tiempo no son independientes: necesito tiempo para proyectar y la duración subyace a mi proyecto.

La proyección apunta a otra dimensión que no es la duración. El intento de poner en ejecución un proyecto le pone a la persona de manifiesto que monta sus proyectos sobre lo que podemos denominar un *plazo*. Tanto la duración como la proyección están bordeadas por un *futuro indeterminado*. Se trata de la dimensión de “*destinación*”, que da al tiempo su carácter de *emplazamiento*. La vida es constitutivamente *emplazamiento*. El emplazamiento como futuro indeterminado e indeterminable pertenece radicalmente al tiempo de la vida: el tiempo de mi vida está, por así decirlo, contado, tiene un emplazamiento. En este caso, la vida transcurre entre un *comienzo*, un *camino* y *un fin*. Somos viadores, estamos en la vía, en el camino de un emplazamiento<sup>12</sup>. La muerte como vivencia e ingrediente de la vida, es la experiencia de la temporalidad como emplazamiento final. La muerte, en suma, es tránsito hacia el futuro absoluto prometido por Dios.

Digamos algo sobre las diversas dimensiones del tiempo como proyección. El futuro no es sin más lo que todavía no es. En su realidad positiva, es el porvenir que he decidido llegue a ser. Solo cuando cuento con las posibilidades reales y anticipables para proyectarlo, puedo hablar de futuro. Por su parte, el pasado como realidad duracional ya no existe. Pero el hombre es de por sí retinente. Aquí ocupa un lugar central la

memoria. Al respecto, San Agustín nos enseña: “Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente”<sup>13</sup>.

Este significativo texto de San Agustín nos sugiere las siguientes reflexiones. Por una parte, estamos frente a una superación del tiempo físico y cronológico. En el hombre el tiempo adquiere consistencia. Mientras el tiempo físico se plantea como un espacio de unidades cronológicas finitas y exteriores entre sí —el futuro como exterior al presente, el presente como exterior al pasado— en la experiencia humana del tiempo, pasado, presente y futuro se imbrican mutuamente. Pensando sapiencialmente, el tiempo se descubre la acumulación de tiempo —pasado, presente y futuro— en el instante. Explica que “los tiempos son tres: presente de lo pasado, presente de lo presente, presente de lo futuro. Porque estas tres cosas existen en el alma, y fuera de ella no las veo”<sup>14</sup>. En la propia conciencia están de algún modo presentes las tres dimensiones del tiempo que a su vez corresponden a las facultades humanas de la memoria, de la visión y de la espera.

En efecto, el pasado está contenido en el presente. El futuro está presentido en el presente y le pertenece como proyecto. La memoria hace posible conservar el pasado. Si ese pasado no fuese real ahora, este “ahora” estaría como vacío.

Por otra parte, la memoria dice relación con identidad: “Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice...”. La memoria aporta conciencia de la propia mismidad, aporta identidad: yo soy el mismo de ayer... Reivindicamos el pasado como propio, sea en términos individuales o colectivos. Finalmente, la memoria dice relación con la acción futura: “... salen las semejanzas... cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras...”. Comparando experiencias se infieren acciones futuras. La memoria articula y reorienta la acción.

Empero, el ser humano es retinente no solo porque es capaz de recuerdo y memoria, sino porque también en el campo de la libertad se “hace presente” el pasado: la libertad aparece comprometida por la realización de decisiones anteriores que deja un juego de posibilidades anteriores para enfrentar la nueva situación. En otras palabras, el pasado no pervive en forma de realidad; pervive en forma de posibilidades para afrontar la nueva situación. Por ello, J. Marías puede afirmar: “lo que pasa, nos pasa, es decir, nos toca, nos atañe. Por eso, lo que pasa se queda”<sup>15</sup>. Asimismo, tampoco el presente es sin más el ahora de la duración temporal inscrito entre un antes y un después como punto de inserción de un continuo. Es la situación en que me dejó el pasado para hacer frente desde ahora al futuro y a la futurición.

En suma, el tiempo de la vida humana es a la vez: duración, proyección y emplazamiento. Es decir, el ser humano necesita durar para proyectar. La duración forma parte interna de la modulación del proyecto. Lo mismo se puede decir del plazo: porque si supiésemos cuánto vamos a durar, nuestros proyectos serían distintos. La unidad del tiempo humano estriba en la unidad de la triple dimensión del ser-hombre-mujer, quien es a una agente, autor y actor de su existencia y acciones. El sujeto es radicalmente tempóreo, inquieto: la inquietud da la unidad al tiempo humano<sup>16</sup>.

El hombre es ahora por algo (por lo que ha sido) y para algo (para lo que será). Por ello, “el presente es la forma más real de ser y, al mismo tiempo, la más enajenada de ser propio. Si es cierto que el hombre no puede vivir sino en el presente, no lo es menos que el presente no puede ser vivido sino como fruto del pretérito y anticipación del futuro”<sup>17</sup>.

Ahora bien, si el ser humano es en devenir habrá que decir entonces que pasado y presente están en función del futuro. Y dado que el hombre, autor, sujeto libre, estructura el tiempo como tarea y proyecto, habrá que reconocer una primacía al futuro.

El poder del futuro se debe en última instancia a que el hombre se capta como una entidad inconclusa, abierta, inacabada, en camino hacia una plenitud oscuramente presentida en su experiencia actual y contingente. Al aludir a esta experiencia de finitud se sugiere otro futuro, un futuro de plenitud deseado. El devenir humano del ser al ser más supone un futuro diverso y mejor, un futuro nuevo. Es decir, supone la posibilidad de una novedad real, más allá de los procesos causales (sociales o técnicos). Si el futuro tiene sentido para el hombre es, precisamente, por lo que puede ofrecer de nuevo<sup>18</sup>.

Siguiendo a N. Berdiaev, lo anterior implica que en la potencia hay más que en el acto, en el movimiento hay más que en la inmovilidad. Ahora bien, el movimiento y el poder de creación existen en el tiempo<sup>19</sup>. La posibilidad de llegar a un acto creador, de manifestar un cambio y una novedad es solidaria de la imperfección. De la finitud surge, precisamente, la aspiración a la infinitud. La novedad nace de un sufrimiento profundamente vivido. Esto quiere decir que en lo que se ha vivido hubo un elemento creador, una actitud creadora frente al sufrimiento. Y esta experiencia es inexplicable por la serie objetiva de las relaciones causales. Por ello, la novedad creadora no es evolucionismo.

Como ya se ha dicho, sin tiempo no hay lugar para el cambio. La novedad surge y aparece en el tiempo, y el tiempo existe porque el movimiento y la novedad existen. El hecho de que el mundo exista en el tiempo y no solamente en el espacio significa que el mundo no está acabado, y que él continúa creándose. El sujeto está inevitablemente sumergido en la objetividad del mundo, en el tejido de la realidad en cuanto objetividad, pero también es una realidad más profunda: la de la potencialidad, campo propio del cambio, del acto creador, de la Novedad. Y esta novedad auténtica se lleva a cabo en el tiempo no objetivo, es decir —observa Berdiaev—, “según la vertical y no según la horizontal”<sup>20</sup>. En otro lugar, el pensador ruso añade que la novedad auténtica “llega siempre como de otro mundo, de otro plan, llega de la libertad”, de la libertad vivida en la historia, “el acto creador se presenta de una forma paradójica como viniendo del futuro”<sup>21</sup>. Al respecto, Ruiz de la Peña, afirma que “la diferencia específica del futuro auténtico (abierto hacia la novedad) se debe a la libertad del ser personal. Historia es más que tiempo; es el tiempo vivido por la libertad. Lo histórico jamás podrá ser previsto en la planificación, porque propio de la libertad es su impronosticabilidad. El futuro de ese ser histórico que es el hombre está puesto bajo la reserva de lo imprevisible porque la libertad es esencialmente creadora”<sup>22</sup>. “Nos hallamos así ante un concepto de futuro que se despliega en dos niveles. El futuro para ser auténticamente humano, debe tener un elemento de continuidad (de lo contrario no podría ser mi futuro)... y debe entrañar, a la vez, un elemento de novedad”<sup>23</sup>. Por una parte, el futuro procede del pasado y presente, está, de algún modo, precontenido en ellos, y, por otra, futuro es lo que la libertad humana puede crear y realizar.

Ahora bien, no corresponde oponer antinómicamente ambos niveles de futuro. Han de ser vistos en relación: “el futuro proyectable es el horizonte categorial (la mediación creada) del

futuro imprevisible”. Hay una dialéctica de continuidad-ruptura; identidad-diversidad permanente de la que estos dos niveles de futuro son una elocuente expresión. El ser humano, en suma, “se encuentra abocado a un futuro que, visto en su integridad, podría ser designado como ‘futuro absoluto’<sup>24</sup>. Su temporalidad constitutiva lo inserta en un acontecer que no fluye hacia el vacío, ni tan solo hacia las posibilidades latentes en la estructura intramundana de la realidad, sino hacia una consumación que le ofrezca un plus de ser... La existencia humana, perennemente tendida a su autotranscendencia, tiene sentido únicamente en el encuentro con un futuro absolutamente último, más allá del cual no hay nada digno de prolongar el camino”<sup>25</sup>.

## **LA HISTORICIDAD**

El hombre como pueblo histórico, además de estar en relación con los otros de su presente, está también en relación con todos sus antepasados y, al mismo tiempo, está permanentemente fundando la relación con los que vendrán. De este tiempo y espacio históricos se tejen las relaciones interhumanas de todas las generaciones. El pasado está presente aquí y ahora. Todos los cultivos históricos (lenguaje, costumbres, ritos, instituciones, estructuras sociales, etc.) están en todos y cada uno de nosotros. Y todo esto irreversiblemente empujando hacia el futuro. El futuro es posibilidad permanente. La historia es cambio, evolución y, gracias a la mediación trascendente del hombre, es superación, trascendencia.

El hombre moderno adquiere la conciencia de estar inserto en una historia que está hecha por el propio hombre. La modernidad comprende la realidad históricamente. El marco espiritual antiguo y medieval que había condicionado toda interpretación de la historia entró en crisis definitiva a comienzos

del siglo XIX. En diversos niveles se empieza a descubrir la dinamicidad de lo que aparentemente era inmutable. Como bien explica J. Ratzinger, “todos los campos del espíritu humano cambiaban de la pregunta por el ser a la pregunta por la historia: la filosofía con Hegel, la economía nacional con Marx, la teología con F. Chr. Baur, la ciencia natural a su modo (...) con Darwin. En lugar de la *resolutio in theologiam* llega la *resolutio in historiam*. La historia se hace una forma que lo domina todo. La historicidad es la categoría fundamental bajo la que el hombre aprende ahora a entenderse nuevamente a sí mismo. El mismo no existe sino como un ser que se hace y todas sus imágenes están bajo el signo de la historia y solo se pueden comprender dentro de ella”<sup>26</sup>.

La nueva comprensión conduce a una modificación en la imagen del mundo. G. Greshake explica que “hasta la época moderna, la realidad se concebía principalmente según el esquema de los dos mundos: el más acá y el más allá. Se concebía el más acá como un espacio destinado y preordenado por Dios para el hombre y que, en sus estructuras esenciales, era inmutable y estático. Dentro de este espacio, la historia humana se desarrollaba como un incesante devenir y pasar que, en sí mismo, no tiene ningún sentido ni meta hacia la que tender. El sentido de la historia se reduce a ser para el hombre el tiempo de la prueba, es decir, a ofrecerle las condiciones para poder prepararse para el mundo del más allá por medio de su obrar ético-religioso”<sup>27</sup>. La modernidad, por el contrario, “concibe este mismo mundo como historia, es decir, como un potencial casi ilimitado y un inmenso campo material que le ha sido confiado al hombre para que este lo conforme a sus objetivos e ideales, lo someta a sus deseos de felicidad y, de este modo, se construya para sí un futuro último de salvación”<sup>28</sup>. El futuro es lo que el ser humano, mediante su acción y trabajo, puede y debe realizar. En este contexto la historia se refiere a toda la realidad considerada

en su dinamicidad. Es decir, no se refiere solo al conocimiento de lo que sucedió en el pasado (historia fáctica) sino al acontecer mismo, al presente en su apertura a la novedad que trae consigo el futuro. Este carácter aconteciente se designa acertadamente con la expresión “historicidad”.

La “historicidad” en este sentido indica el modo propio del existir humano y que hace posible el carácter esencialmente histórico del ser humano. A. Darlap y J. Splett, logran elaborar un concepto sugerente de historicidad y la definen como “aquella constitución de la existencia humana (que reúne el mundo y el tiempo) por la que el hombre se encuentra entre un pasado ya dado, todavía operante y sustraído a su acción, de una parte, y un futuro por crear, por venir, que está llegando en todo momento, de otra. Y así él, en medio de la estructura interpersonal y de la tensión entre libertad y predeterminación se produce a sí mismo con su propia naturaleza. Esta estructura esencial lleva consigo el hecho de que el hombre adquiera conciencia de su historia e historicidad también históricamente, y la asuma de ese mismo modo en medio de un diálogo crítico con ella”<sup>29</sup>.

Todo ser humano se sitúa en la tensión entre un pasado ya realizado (tradicición-cultura de generaciones anteriores) y la novedad que conlleva un futuro susceptible de ser realizado personal y socialmente. El hombre no solo se descubre como viviendo en el tiempo, sino como una existencia con una tarea que no es otra que su propia realización. Como creador de su vida, el ser humano es un sujeto libre, capaz de intervenir en el devenir histórico de acuerdo a las metas humanas que se propone. Por la libertad, el sujeto es capaz de distanciarse del pasado y del presente y abrirse a un futuro diverso. Por la misma libertad es capaz de aceptar libre y críticamente el pasado y los condicionamientos propios de la tradición histórica que influyen constantemente en el presente.

La misma conciencia de la historicidad ayuda a percibir que acontecimientos del pasado pueden ser significativos para la actualidad y en la misma medida fundamentar tanto la existencia presente como su apertura al futuro. En suma, el ser-en-el-tiempo y en-el-mundo-con-los-otros define el modo de ser del sujeto humano libre que, por lo mismo, es capaz de hacerse y renovarse intersubjetivamente, determinar las determinaciones y ejercer su creatividad. La experiencia de la realidad como pasado, presente y futuro, esto es, la experiencia de la historia es, a su vez, la experiencia de la libertad. En palabras de K. Rahner, y como conclusión de este punto, la historicidad se refiere a “aquella peculiar determinación fundamental del hombre por la que él precisamente como sujeto libre está puesto en el tiempo y por la que está dispuesto para él el mundo respectivo, que el hombre debe crear y padecer con libertad”<sup>30</sup>.

### **TENSIÓN LIBERTAD-NECESIDAD, IDEOLOGÍA-UTOPIA**

Aquí se plantea una de las grandes paradojas de la existencia histórica del ser humano tematizada también por el pensamiento moderno: la que surge de la polaridad libertad-necesidad. En efecto, devenir histórico y libertad se especifican mutuamente en una relación dialéctica. El futuro está de suyo abierto, por lo mismo, no se presenta nunca de modo determinante y cerrado. Es siempre a la vez una posibilidad de ser y posibilidad de no ser. Sin embargo no se trata de una posibilidad pura. En efecto, “lo posible se predica de lo que ya es; no es nunca posibilidad pura, sino posibilidad de algo o de alguien... Así pues, incluso como alternativa del no ser, lo posible es siempre tensión hacia algo, no a la pura nada, a no ser que la búsqueda del no ser quiera anular a lo que es portador de lo posible, intentando el suicidio o el fin de la misma historicidad”<sup>31</sup>. Y por la innegable presencia

de la contradicción en la historia, el progreso del hombre no va entonces lineal e irreversiblemente del reino de la necesidad al de la libertad, ya que la libertad de lo posible —como se ha dicho— no puede surgir más que dentro de la necesidad. En esta situación, la conciencia histórica, sin renunciar a su intencionalidad esencial, la de un sentido absoluto, se preocupa de valorar los lugares más significativos y más dominantes de la contradicción histórica. Para esta valoración debe orientarse a “subrayar las totalizaciones históricas, tanto negativas como positivas. De este modo se abre el discurso sobre la posición privilegiada que en el análisis histórico llegan a ocupar la ideología y la utopía”<sup>32</sup>.

Tanto el ya clásico K. Mannheim, *Ideology and utopia* del año 1929<sup>33</sup>, como la obra de P. Ricoeur, *Ideología y utopía* (1986)<sup>34</sup>, sitúan la ideología y la utopía dentro de un marco común de análisis. Mientras que para Mannheim ambos fenómenos se pueden considerar como actitudes de desvío respecto de la realidad, que a la vez divergen dentro de ese aspecto común de incongruencia con la actualidad social, para Ricoeur la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias tipifica la imaginación social y cultural. La hipótesis de Ricoeur es que “la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la no resuelta cuestión general de la imaginación como problema filosófico”<sup>35</sup>. Para Melchiorre la ideología y la utopía constituyen “la propuesta o el plan de una organización global de la historicidad, un plan que comprende todo lo que es y en cuanto ha de ser y que traduce el sentido del presente en una construcción integrada del futuro”<sup>36</sup>, constituyen, en suma, el proyecto de una síntesis futura que al mismo tiempo pone en cuestión el presente y lo conduce más allá de sí mismo. Empero, ideología y utopía se diferencian y llegan a contraponerse dado que mientras el futuro de la ideología es solo aparente, mera repetición del presente, el

futuro de la utopía es al parecer proyectable, cualitativo<sup>37</sup>. Toda conciencia que quiera comprender y eventualmente transformar la realidad tiene que asumir críticamente las mediaciones ideológicas y utópicas.

Revisitar el concepto de utopía<sup>38</sup> así como el de ideología en su evolución histórica desde Francis Bacon, pasando por C. Marx y K. Mannheim, hasta desarrollos más actuales<sup>39</sup> y la recepción que se puede observar en la teología moral<sup>40</sup> y en los documentos del magisterio social<sup>41</sup> de la Iglesia permite establecer un diálogo crítico y fundamentar la diferencia entre ideología-utopía y Doctrina social de la Iglesia<sup>42</sup>. Diferencia no fácil de precisar dada la ambigüedad que caracteriza a ambos fenómenos<sup>43</sup>. Las funciones de la ideología transitan entre la deformación, la legitimación del poder y la integración social. Por su parte, la utopía puede constituir una evasión de la realidad y, a la vez, su “ningún lugar” permite la distancia necesaria para repensar la sociedad<sup>44</sup>. Por ejemplo, ya Pablo VI, en 1971, advertía con claridad que, en medio de la crisis de las ideologías entonces constatada, la apelación a la utopía podía ciertamente constituir una evasión de la realidad, “pero, sin embargo, hay que reconocerlo, esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él para orientar hacia un futuro mejor” (OA, 37). Quien precisamente reflexionó sobre los fundamentos antropológicos de la utopía y destacó la categoría filosófica de “posibilidad” que aporta el pensar utópico fue el filósofo judío-alemán E. Bloch<sup>45</sup>. La confrontación crítica entre los teólogos cristianos y el pensamiento de Bloch ha dado lugar a uno de los capítulos notables y fecundos del pensar teológico-escatológico del siglo xx y continúa, de alguna manera, hasta nuestros días<sup>46</sup>. La crítica de la utopía a la teología y de esta a la utopía<sup>47</sup> constituye, hoy y aquí, un imperativo mayor sobre todo cuando

livianamente se declara la “muerte” de todo pensamiento utópico e incluso del hombre histórico<sup>48</sup>. Tampoco es posible ignorar el serio cuestionamiento a la utopía planteado por la sensibilidad postmoderna que subraya el incumplimiento de las promesas utópicas de la modernidad<sup>49</sup>. La articulación entre esperanza cristiana y futuro histórico continúa siendo un desafío y conlleva cuestiones y tareas aún no resueltas<sup>50</sup>. Más recientemente, tras la huella del pensamiento del filósofo X. Zubiri, en especial en su visión de la historia<sup>51</sup>, el teólogo español A. González rescata de nuevo la categoría de “posibilidad” en relación con la praxis<sup>52</sup>. Relee la decisiva contribución de J. Moltmann en su diálogo con E. Bloch, desde las actuales circunstancias históricas a comienzos de este incierto siglo XXI y ensaya una nueva crítica<sup>53</sup>.

De todos modos, la historia-historicidad llevará siempre la impronta de la dialéctica entre libertad y necesidad, una mutua limitación de facticidad y trascendencia, de poder y debilidad del hombre. Pero estos binomios no son ámbitos yuxtapuestos en la experiencia vital del ser humano: “precisamente en su trascendencia experimenta una y otra vez su inmanencia. Pero también lo contrario: precisamente en su miseria se prueba su grandeza, puesto que el hombre la conoce y sufre por su causa. Pues no podría sufrir por ella si al menos no tuviera un presentimiento de su grandeza y, en consecuencia, no supiera que todo podría y tendría que ser distinto”<sup>54</sup>. La conciencia se manifiesta fundamentalmente como apertura, pregunta y petición de una adecuación de sentido y en esa medida participa en lo absoluto como plenitud de sentido, sentido que se ha dado solo en ausencia y el que, sin embargo, atrae constante y poderosamente a la conciencia.

Finalmente, continúa la pregunta: ¿qué es lo que llena la libertad? “La historia ofrece el aspecto de una multitud inagotable de logros y pérdidas, de presencias y expectativas, de cosas y hombres, de deseos, pensamientos e ideas. (...) La

pregunta por lo que llena no ha recibido respuesta. Cierto que cada cosa puede ser algo que llena más o menos, pero la respuesta según la cual cualquier cosa es contenido de la libertad no es ninguna respuesta, o a lo sumo es una respuesta extremadamente indiferente. La historia arroja la pregunta por lo que llena la libertad, porque ella es un producto de la libertad y su fin histórico universal es representado como realización de un reino de la libertad. Pero la historia no da respuesta a la pregunta<sup>55</sup>. En realidad, lo que llena la libertad es la otra libertad. Más concretamente: “el contenido por el que se llena la libertad y por el que la automediación alcanza la realidad plena, es la libertad del otro”<sup>56</sup>. Con todo, la libertad es un concepto de comunicación. Bien señala Krings que “libertad no es primariamente la propiedad de un sujeto individual, la cual pueda existir y comprenderse por sí sola; más bien, el concepto individual solo puede entenderse por aquel concepto de comunicación. *Empíricamente esto significa: un hombre solo no puede ser libre. La libertad solo es posible donde la libertad se abre a otra libertad*”<sup>57</sup>. Y la afirmación libre de la otra libertad y de las otras libertades solo podrá hacerse históricamente concreta en una sociedad que se asume como tal desde la afirmación originaria de la libertad.

## ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA

El hombre es también un ser de deseo. Deseo es síntoma de privación, de ausencia. “Deseo pertenece a los seres que se sienten privados, que no encuentran placer en aquello que el espacio y el tiempo presente les ofrece”<sup>58</sup>. Precisamente, la cultura desea crear el objeto deseado. Es posible discernir la intención del acto cultural, pero su realización efectiva siempre escapa. Y en cuanto el deseo no se realiza, está para cantarlo,

decirlo, celebrarlo, escribirle poemas... etc. Y la realización de la intención de la cultura se transfiere entonces para la esfera de los símbolos.

El deseo, la fantasía creadora, la imaginación, nos revelan un ser humano simbólico y abierto a la trascendencia. Los símbolos de la ausencia son propios del ser humano como ser de la trascendencia. De un ser que busca incansablemente el sentido de su vida y que en esta búsqueda acaba encontrándose con el Absoluto. Este hombre no se queda en sí mismo, está abierto a los otros, abierto al mundo, donde quiere construir un mundo de amor con sentido. Supera lo inmediato, se abre al futuro. A pesar de que no se realiza ese mundo de amor, el hombre insiste y crea un universo simbólico: como testimonio de las ausencias, como protesta contra ese mundo que se resiste a sus deseos, como revelación de sus profundas contradicciones.

Con todo, el ser humano toma conciencia de las ausencias esenciales: el sentido de la existencia, y, en definitiva, Dios mismo. Consciente de su finitud, el hombre se capta en el presente como inconcluso, como inacabado, en camino hacia una plenitud ausente, presentida y expresada en su dimensión simbólica. Este mismo hombre es el que crea utopías. La esperanza llega a ser así un principio de la vida humana y del cosmos. Se basa en la diferencia crítica entre lo que es y lo que todavía no es, entre presente y futuro. El hombre como un ser no fijo es una gran tarea, una apertura constante hacia el futuro. Como se ha dicho se trata de un principio, no solo de una virtud, presente en el proceso del mundo y en el mismo sujeto humano. En este sentido la esperanza es el constitutivo más importante de la existencia humana. “Es la respuesta de todo el ser humano a la situación de cautividad existencial en que está sumido. Está inscrita en la estructura misma del ser humano: en su conciencia, en su libertad, en su historicidad, en su relación a y con los otros, en su relación a y con el mundo”<sup>59</sup>.

En palabras de Lain Entralgo, “por el hecho de ser como es, el hombre tiene que esperar, no puede no esperar”<sup>60</sup>. Entendemos la existencia humana entre el “ya” de lo que somos y el “todavía no” que podemos ser, entre la inmanencia (conciencia de lo que ya somos) y la trascendencia (conciencia de lo que estamos llamados a ser).

Decimos que el hombre trasciende, porque, al mismo tiempo que tiene conciencia de su limitación y finitud experimenta en esa misma conciencia los signos de la infinitud. En efecto, “la esperanza está presente y operante en la *conciencia*. El ser humano tiene conciencia de su finitud, de su negatividad, de su contingencia; pero tiene conciencia igualmente de su positividad, de ahí que viva con una *inquietud radical* y esté *en tensión* hacia su plenitud. La esperanza está presente y actúa dinámicamente también en la *libertad* humana. La esperanza es precisamente la que libera a la frágil libertad humana de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada confiada al futuro libera a la quebradiza libertad humana de la frustración que genera la inseguridad de no lograr la propia realización”<sup>61</sup>.

No hay duda de que la esperanza entra en conflicto con la realidad. Es por ello que se le puede acusar de ilusión en nombre de la objetividad empírica. Pero sucede que la esperanza ve la realidad y también ve sus posibilidades. En ese sentido la verdadera Esperanza es realista, pues integra lo dado y lo que puede llegar a ser. Es así como este todavía-no-haber-llegado-a-ser presenta la realidad como posibilidad. “La esperanza opera activamente en *la relación del ser humano al mundo y con el mundo*. Hay una convergencia entre las posibilidades ilimitadas ocultas en el mundo y la aspiración igualmente ilimitada del ser humano, entre la fluidez y el dinamismo de la realidad, por una parte, y la creatividad humana, por otra, entre la apertura y la capacidad de sorpresa presentes en lo real y la capacidad de sorpresa del ser humano”<sup>62</sup>. E. Bloch, el filósofo de la esperanza,

subraya que en la realidad “ocurren cosas verdaderamente nuevas... Cosas que verosímilmente aún no le habían ocurrido a ninguna realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora... Vivimos rodeados de la posibilidad, no solo de la presencia”<sup>63</sup>.

“Vivimos rodeados de la posibilidad, no solo de la presencia”, afirma Bloch. En este punto X. Zubiri podría estar plenamente de acuerdo con el pensamiento de Bloch. ¿Qué es la “posibilidad” para el filósofo vasco? Zubiri ve la posibilidad como algo radical. “No puede haber diferencia ni constitución de fines ni de medios sino en el seno de una posibilidad. La posibilidad es la estructura primaria y radical dentro de la cual puede haber finalidad y mediación”<sup>64</sup>. Es la estructura básica que permite igualmente comprender la historia. Para introducir su respuesta Zubiri dialoga críticamente con Aristóteles. Recuerda que Aristóteles habló de la posibilidad, de la *dynamis* en dos sentidos distintos. En primer lugar, la *dynamis* como potencia activa, como “capacidad que tiene alguien de actuar sobre otro en tanto que otro”. En segundo lugar, se refiere a “la índole de una realidad que está solo potencialmente contenida en otra realidad”. Por ejemplo, la encina que no es actual mientras no haya más que bellotas. Cuando se señala que algo está o estaba en potencia, *dynamei on*, contenido potencialmente en otra realidad. Para Zubiri ambos sentidos de la potencia no son suficientes para aprehender conceptualmente lo que es la posibilidad y explica su propia visión destacando las siguientes características de la posibilidad: por un lado, la posibilidad implica siempre un momento plural, no hay nunca una posibilidad aislada; por otro lado, la posibilidad es un fenómeno propiamente humano; es en orden a la realidad que se constituyen y el hombre está vertido a la realidad.

Zubiri observa que en los dos casos planteados por Aristóteles se contraponen la potencia al acto. El problema

está en que el concepto de acto es ambiguo. En una primera aproximación, el acto sería la actuación de una potencia. Pero hay otro significado del término “acto”, en que se alude a él en el sentido de acción. “No es lo mismo el acto que la acción. La acción es un sistema funcional, un sistema funcional de actos, un sistema rigurosamente hablando. Es lo que hace que el concepto aristotélico de *dynamis* resulte insuficiente para aprehender las posibilidades. Porque aquello de que las posibilidades son posibilidades, no es actos; aquello de que son posibilidades son acciones”<sup>65</sup>. Zubiri denomina “hecho” a la actualidad o al acto de una potencia y “evento” o “suceso” a la actualidad o al acto de una posibilidad. “La vida humana no está compuesta de hechos sino de sucesos. Ciertamente, hay muchos hechos en la vida humana, pero no constituyen un momento de la vida si no son reabsorbidos justamente en forma de sucesos”<sup>66</sup>.

El ser humano tiene que apropiarse de unas posibilidades y rechazar otras, tiene que elegir entre unas posibilidades determinadas. En eso precisamente reside su dinamismo. “La causalidad en orden a la posibilidad, por parte del hombre, es apropiación”<sup>67</sup>. El dinamismo de la personalización es justamente el apoderamiento de posibilidades. Este apoderamiento de las posibilidades envuelve un momento dinámico anterior que es la proyección, el proyecto. En palabras de Zubiri, “toda posibilidad es un proyecto incoado”<sup>68</sup>. Ahora bien, continúa Zubiri, “en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal. Decir que el hombre es una forma de realidad que no puede ser justamente el mismo, que no puede ser suyo como persona sino personalizándose, equivale por consiguiente a decir que el hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad”<sup>69</sup>. En efecto, “...mientras las *dynamis*, potencias, ‘brotan’ de la realidad, las posibilidades tiene que ‘determinarlas’

el hombre... [El hombre] produce la posibilidad de la realidad antes que producir la realidad. Justamente, es en lo que se parece a la Creación... la vida humana es cuasi creación. Es una cuasi creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad”<sup>70</sup>.

Sobre esta base Zubiri definirá lo que entiende por historia. La historia no es desarrollo ni evolución, ni fluencia, es algo distinto: “es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas... Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias”<sup>71</sup>. A diferencia de los seres humanos que se ven en la necesidad de personalizarse para seguir siendo los mismos, la historia carece de una mismidad en un sentido radical. Por ello, afirma Zubiri, “la historia es una estructura abierta”, la historia está abierta al mundo, no tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras de las cuales vive en el presente, podrá en un futuro cambiarlas siempre a partir de las posibilidades que ha recibido. “La historia está abierta a un tipo de mundo distinto”<sup>72</sup>.

El mundo no se caracteriza por ser estático y cerrado, sino por su constante disposición hacia algo que todavía no ha acontecido. En términos de Bloch, ese algo es un mundo más adecuado al ser humano, un mundo sin sufrimiento, sin violencia ni injusticia, un mundo mejor que el presente. Para Bloch, la esperanza es el *afecto* más importante. Es también la emoción más humana y solo humana, “El modo humano del instinto de conservación”. A continuación de esas primeras intuiciones, Bloch estudia la esperanza como hábito operativo; es decir, además de ser un constitutivo biológico de la existencia humana, la esperanza constituye un rasgo específicamente humano de proyección. Es precisamente, la esperanza activa

como impulso de autoexpansión hacia adelante. “Se trata —dice Bloch— de aprender de la esperanza... La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como este, ni, menos aún, está encerrada en un anonadamiento. El afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos... La vida en todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto (de una vida mejor)... No hay hombre que viva sin soñar despierto... Pensar significa traspasar... Solo con el abandono del concepto concluso-estático del ser aparece en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza. El mundo está más bien en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, en una latencia de algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada”<sup>73</sup>.

La misma dimensión histórica nos lleva a descubrir la realidad humana como finitud, contingencia y limitación, pero, al mismo tiempo experimentamos un incontenible deseo de ser más hombres. En efecto, el hombre es un ser inacabado. Siempre somos más de lo que hacemos, de lo que pensamos y deseamos. Nuestra existencia de hecho discurre entre la finitud y la infinitud que asoma en todos nuestros anhelos y aspiraciones. Por lo mismo experimentamos nuestra vida como una interminable búsqueda de satisfacer cabalmente nuestros deseos. Búsqueda en la cual, muchas veces, descubrimos el dolor de la insatisfacción plena y absoluta. El hombre-mujer va en busca de su verdadero ser, de la *patria* “donde nadie ha estado todavía” (Bloch).

La esperanza dirige, pues, la actividad humana hacia una meta futura. El ser humano entero, *deseos, cuerpo y razón*, se orientan hacia el futuro. La *razón* forma parte de la esencia de la espera y de la esperanza: señala objetivos, guía, orienta la acción humana, relaciona la imaginación con los deseos y el saber. La razón convierte a la esperanza en *docta spes*. Como bien señala

Bloch: “La razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin razón”<sup>74</sup>.

La esperanza “va siempre más allá de sus *esperanzas*; su futuro trasciende inevitablemente todas sus concretas realizaciones”<sup>75</sup>. En otro lugar, el mismo Alfaro destaca que “la ley fundamental del actuar del hombre es que toda meta alcanzada viene a ser punto de partida para nuevos logros: es pues una apertura siempre abierta que en el acto mismo de crear lo nuevo lo trasciende hacia lo siempre nuevo sin poder nunca ser el nuevo definitivo, último: todo lo alcanzado lleva el carácter insuperable de lo penúltimo”<sup>76</sup>. La experiencia de estar inacabado nos lleva a la esperanza. La esperanza vive de la experiencia del rebasamiento. Nostalgia, añoranza, anhelo, promesa y utopía... nos hablan de la esperanza que vive más allá de los límites. El gesto esperanzado recorre todos los niveles humanos. El sufrimiento y el dolor contienen gérmenes de esperanza, porque al interior de su experiencia sentimos la nostalgia que ansía la alegría y el gozo de la vida. La experiencia de la felicidad misma lleva en su seno la nostalgia de una felicidad sin límites, de una plenitud que desborde los anhelos de paz que surgen en el ser humano y que no tenga fin.

Reflexionando lo anterior notamos que, en última instancia, la experiencia de trascender permanentemente las propias realizaciones nos remite al Absoluto. Y en ese sentido, la trascendencia se constituye en fundamento de la experiencia religiosa. A los rasgos característicos de la persona: relación consigo misma, relación con el mundo, relación con los otros y la sociedad, hay que añadir su apertura a la Trascendencia absoluta que, si se asume con responsabilidad desde una experiencia creyente es una relación a lo totalmente Otro, al Absoluto, a Dios. La persona, en su más alto grado de realización, surgirá entonces en su apertura —junto a todos los hombres— hacia el referente común y esencial: Dios mismo. Por ello, la historia

vive de una esperanza “que la empuja permanentemente más allá de todo lo devenido intrahistórico hacia lo nuevo que vendrá”<sup>77</sup>. En suma, la historia permanece abierta hacia el futuro de Dios.

## HISTORIA Y PROGRESO

En la actual búsqueda de una conciencia más auténtica del tiempo, retorna el interés por el pensamiento de W. Benjamin, quien ha establecido una crítica original a las filosofías de la historia centradas en la convicción del progreso. W. Benjamin expresa su visión de la historia en la estremecedora imagen del “ángel de la historia” que desarrolla en la Tesis IX (tesis sobre el concepto de historia)<sup>78</sup>: “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas desplegadas. Es la figura del ángel de la historia. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tempestad desciende del Paraíso que impulsa sus alas y el ángel no puede plegarlas. Esa tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”.

¿Cómo interpretar esta imagen? Lo que a nosotros nos parece una lógica de acontecimientos es para el ángel pura catástrofe. Se trata de dos filosofías diametralmente contrapuestas: la que simboliza el ángel y la que simboliza la tempestad. La tempestad remite a una concepción de la historia como dinámica de poder y de dominio. Es el progreso. Por su

parte, el ángel de la historia no puede consolarse con la filosofía de la historia que nosotros vemos porque entiende que tantos sacrificios pasados y presentes no pueden interpretarse como el precio del futuro. Benjamin ve el futuro en el pasado: “frente a la imagen kantiana de un profeta-político que determina racionalmente el curso de la historia está esta otra imagen del hombre que relaciona la liberación con la atención puesta en los gritos que vienen de atrás, reclamando que se les haga justicia”<sup>79</sup>. Mientras “el progreso mira al pasado con horror, para huir de él; el ángel de la historia se horroriza del costo de la historia y quiere hacerse cargo de él. Esa es la diferencia”<sup>80</sup>. El futuro queda desprovisto de su capacidad innovadora y el pasado es solo la prehistoria, la acumulación de condiciones para que por fin estalle la verdadera historia. El sujeto se reduce a un reproductor de lo dado y se muestra incapaz de trascender su propio presente. Se afirma una necesaria continuidad en la historia. Por ello, algunos intérpretes destacan que Benjamin ha percibido la necesidad de desmontar el supuesto fundamental sobre el que se apoya la ideología del progreso. “Este supuesto es ontológico. En efecto, el predominio del presente, bajo el cual se lleva a cabo la reducción de la historicidad de lo histórico, concierne a una concepción del ser que, por decir así, mantiene bajo control en él la diferencia tempórea. Para esta concepción el ‘es’ designa la coincidencia —falsamente feliz— de ser y tiempo, el instante en que el ‘es’ coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una ontología del presente”<sup>81</sup>. Contra sus propias intenciones el progresismo histórico no solo acaba construyendo un presente de identidad sino que pierde toda capacidad de elaborar una crítica del presente.

Camino decisivo para superar esta tendencia a la ontologización del presente es el recuerdo. Solo la *memoria*, o lo que Reyes Mate denomina *razón anamnética* puede salvar

del olvido del pasado, de aquel pasado trunco, que no se pudo realizar en su presente. Privilegiar el pasado no implica un vaciamiento del futuro sino que, por el contrario, permite mantener realmente abierto el porvenir. En este sentido, “el pasado se convierte en la piedra de toque de toda concepción de la historia que quiera escapar al peligro de una ontologización del presente. Se podría pensar que nada como el futuro para deshacer la prepotencia del presente. Pero el futuro solo es tal —la posibilidad de la novedad radical— cuando lo porvenir sea algo distinto a la prolongación del presente. El futuro supone ya un presente quebrado y la quiebra del presente es un asunto entre este y el pasado”<sup>82</sup>.

Benjamin da que pensar sobre el asunto pero deja abiertos nuevos problemas. Por un lado parece revalorar con fuerza un aspecto de la tradición que se remonta a San Agustín y a H. Bergson<sup>83</sup> al sugerir que la esencia del tiempo es el hecho de la retención. En esta concepción el tiempo no es solo medida, número, como afirmaba Aristóteles, sino paso. El sujeto “retiene los pasos de ese paso”. En una palabra, lo esencial del tiempo es la memoria como retinente de un pasado. No queda claro cómo articular esta dimensión con el hecho de que el sujeto no solo retiene sino que proyecta, va hacia algo o alguien. Por otro lado, en Benjamin no se resuelve el problema de la mediación para enfrentar creativamente el devenir histórico<sup>84</sup>.

## **HISTORIA, TIEMPO Y TEOLOGÍA**

La fe judeocristiana valora todos los tiempos porque cree en un Dios de vivos y muertos, en el Dios de la promesa<sup>85</sup>, sentido de todo acontecer; por tanto, Dios de la historia. En la raíz de este enfoque parece estar la asimilación de la peculiar experiencia hebrea del tiempo. Preguntándose ¿cómo ha existido el hombre

hebreo en el mundo?, X. Zubiri, observa que “el hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un ‘movimiento’ al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará. (...) La verdad es cuestión de tiempo. No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la ‘consumación de los siglos’. En su radical soledad, el hebreo espera la consumación de los tiempos. En aquella soledad se ha formado el horizonte del destino, desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia. (...) El destino es siempre, para el hebreo, una promesa, ‘una palabra’, y, por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad. (...) Mientras, para el griego, el movimiento indica la *physis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo, el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, ‘adonai’, que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios. El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice ‘es’, y el hebreo dice: ‘así sea’ (amén). En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *teoría*, tenemos aquí otra visión del todo, esencialmente distinta: la *escatología*”<sup>86</sup>.

En una línea semejante, M. Eliade, ha destacado que en la experiencia religiosa hebrea “por vez primera se ve afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor *en sí mismos*, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Ese Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas sino una *personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (...) Por eso es

posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo<sup>87</sup>. Como lo han subrayado tanto G. von Rad<sup>88</sup> como S. Mowinckel, en la cultura judía bíblica el tiempo no es cuantitativo sino cualitativo. Para este último el tiempo bíblico no es “una noción formal y vacía, un concepto o categoría en el sentido kantiano, sino que es inseparable de la totalidad de su contenido. ‘El tiempo’ es todo lo que existe y sucede en el tiempo”<sup>89</sup>. En suma, estamos frente a una diferenciación cualitativa del tiempo. No se puede pensar el tiempo sin relación al acontecer, el tiempo es la cualidad de una experiencia humana. Y si el acontecer se describe como un despliegue proyectivo de pasado, presente y futuro<sup>90</sup>, Dios es sentido de todos estos modos del tiempo. En suma, surge así una peculiar comprensión de la historia marcada por la experiencia creyente vetero y neotestamentaria fundada en Dios Creador y Consumador del mundo y de la historia<sup>91</sup>.

En la actualidad, se impone la necesidad de un rescate del tiempo. Algo pasa con el tiempo personal y sobre todo con la experiencia del tiempo común. Es más, se advierte una situación desconcertante, descrita acertadamente por el filósofo H. Giannini como “un nuevo y extraño modo de soledad: la de estar atadas a las otras por múltiples lazos, todos precarios, convencionales, desechables. La desolación que significa la tangencia —la sola tangencia—... de múltiples discursos que se tocan en algún punto, que están de soslayo, sin llegar a confluir hacia un tiempo verdaderamente solidario, común. En todo caso, desolación por una suerte de falsa presencia de los otros o por una presencia deficitaria. Un puro estar juntos”<sup>92</sup>. Palabras que me recuerdan aquellas reflexiones de E. Levinas manifestadas en tiempos donde esperar era tan necesario como difícil: “La soledad no es trágica porque es privación del otro,

sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad... La soledad es una ausencia de tiempo”<sup>93</sup>. Además de cierta desolación se advierte la experiencia de una rutina entendida como “regreso a lo consabido, *a lo mismo*”. Vista desde su cualidad —que es lo que interesa evocar aquí— “la rutina consiste en una suerte de absorción de la trascendencia del futuro, absorción en la normalidad de un presente continuo e idéntico a sí”<sup>94</sup>; un tiempo, en suma, quieto e intrascendente.

En este contexto, se trata de asumir positivamente el tiempo y de escudriñar en las diferencias internas del tiempo mismo. Es decir, se trata también de un volver al tiempo íntegro, de rescatar, en términos de X. Zubiri<sup>95</sup>, la “realidad tempórea” del sujeto. ¿De qué modo puede contribuir la teología a enfrentar este desafío? Por de pronto, rescatando ella misma su propia temporalidad, y por lo mismo, haciéndose cargo de la fe en un Dios, Señor del tiempo y de la historia, que se ha revelado en el tiempo y lo conduce hacia su plenitud. La experiencia cristiana cree firmemente que la eternidad ha *visitado* y *visita* al tiempo. La Encarnación, la venida del reino de Dios, el don del Espíritu muestran que este tiempo nuestro no es un tiempo devaluado ni marginal. Por el contrario, el tiempo queda atravesado por la eternidad y el tiempo *crónos* se convierte en *kairós*. Por ello, la fe cristiana invita al ser humano a vivir su vocación en medio del tiempo en la esperanza de la parusía y la resurrección. Creer en el *Crucificado-Resucitado-que-ha-de-venir* funda y nutre toda esperanza. Por este motivo, se hace igualmente necesaria una reflexión teológica sobre la historia que asuma positivamente la fe en la parusía como límite plenificador del tiempo y que sea capaz de enfrentar creativamente el desafío de una relación armónica entre pasado, presente y futuro, esto es, ayudar a pensar de nuevo la tensión entre continuidad y novedad en el tiempo sin resignarse a una ontologización del presente. Es preciso subrayar que la llegada futura del reino o

su plenitud, es decir, la parusía, implica un *límite al tiempo*, y que por ello, constituye su condición de posibilidad<sup>96</sup>. Negar la parusía y junto con ella la expectativa cercana que conlleva, no solo deja en la penumbra la tensión escatológica inherente al pensamiento de Jesucristo, asumida por la comunidad cristiana primitiva, sino que de paso priva a la esperanza cristiana, de ayer y de hoy, de sus dimensiones colectiva-comunitaria, mundana y temporal. La historia posee sentido en la misma medida en que se orienta hacia un fin consumidor y plenificador de la totalidad del acontecer histórico.

De lo que se trata, en suma, es que el futuro no sea aparente ni mera repetición del presente sino realmente abierto, proyectivo y cualitativo; asimismo, se trata de respetar todo tiempo, asumir integralmente el pasado, el presente y esperar el futuro. Y esto es asunto no solo de *utopía* sino también de *memoria*, y, ciertamente, de *confianza paciente* en el Dios Padre de Jesucristo.

**Notas:**

- <sup>1</sup> Artículo publicado en *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007) 449-469.
- <sup>2</sup> V. Melchiorre, “Historia”, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, Salamanca 1982, 30.
- <sup>3</sup> Aristóteles, *Física*, Libro IV, cap. 10.
- <sup>4</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI.
- <sup>5</sup> V. Melchiorre, op. cit., 32.
- <sup>6</sup> Loc. cit.
- <sup>7</sup> H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1959, 88.
- <sup>8</sup> V. Melchiorre, op. cit., 33.
- <sup>9</sup> N. Berdiaev, *El sentido de la historia*, Madrid 1979, 74.
- <sup>10</sup> Ibid., 165-182; Id., *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, 257-263.
- <sup>11</sup> X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Madrid 1986, 622-625.
- <sup>12</sup> Para seguir el desarrollo del análisis de X. Zubiri sobre el “Decurso vital”, consultar su obra antropológica *Sobre el Hombre* entre las páginas 545 y 671.
- <sup>13</sup> San Agustín, *Las Confesiones*, Obras de San Agustín, T. II, Madrid 1951, Libro X, & 14, 479.
- <sup>14</sup> Ibid., XI 20, 26.
- <sup>15</sup> J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 247.
- <sup>16</sup> X. Zubiri, op. cit., 618 s.
- <sup>17</sup> J. L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, 20.
- <sup>18</sup> J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 424.
- <sup>19</sup> N. Berdiaev, *Essai de métaphysique eschatologique...*, 182 ss.
- <sup>20</sup> Ibid., 188.

- <sup>21</sup> Ibid., 194.
- <sup>22</sup> J. L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión...*, 22.
- <sup>23</sup> Ibid., 22.
- <sup>24</sup> K. Rahner, *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, 78-81.
- <sup>25</sup> J. L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión...*, 23.
- <sup>26</sup> J. Ratzinger, *Teología e historia*, Salamanca 1972, 78.
- <sup>27</sup> G. Greshake, *Más fuertes que la muerte*, Santander 1981, 37.
- <sup>28</sup> Ibid., 41.
- <sup>29</sup> A. Darlap-J. Splett, en *Sacramentum Mundi*, III, Barcelona 1973, col. 429.
- <sup>30</sup> K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 5ª edición, 1998, 61.
- <sup>31</sup> V. Melchiorre, op. cit., 41.
- <sup>32</sup> Ibid., 44.
- <sup>33</sup> K. Mannheim, *Ideología e utopía*, 4ª edición, Río de Janeiro 1986 (trad. bras.)
- <sup>34</sup> P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, comp. por G. Taylor, Barcelona 1989. (Título del original en inglés: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986)
- <sup>35</sup> P. Ricoeur, op. cit., 45.
- <sup>36</sup> V. Melchiorre, op. cit., 44.
- <sup>37</sup> Ibid.
- <sup>38</sup> P. Ricoeur, op. cit., 287-328; F. E. Manuel-F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid, 1984; J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris 1967.
- <sup>39</sup> K. Lenk, *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 5, Auflage 1971, Luchterland, Neuwied und Berlin, 17-59; Id., edición española: *Concepto de ideología*, Buenos Aires 1974, 9-46; Ricoeur, op. cit.
- <sup>40</sup> M. Vidal, *Moral de actitudes*, T. III, Moral social, Madrid 1979, 538-560; VV. AA., *Praxis cristiana* I y III, Madrid 1980-1986; P. Hünemann, "Iglesia, praxis, institución.

- Sobre el método y las tareas de la doctrina social cristiana”, en P. Hünermann-J. C. Scannone, (Dir.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia* I, Buenos Aires 1992, 87-140; M. D. Chenu, *La ‘doctrine sociale’ de l’Eglise comme idéologie*, Paris 1979.
- <sup>41</sup> Documentos de la Doctrina Social de la Iglesia desde *Rerum Novarum* de León XIII hasta *Centesimus Annus* de Juan Pablo II.
- <sup>42</sup> Al respecto me permito remitir a F. Parra-P. Miranda, *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales: horizontes teológicos para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. LVII, C.2, Santiago 2006, 15-80.
- <sup>43</sup> P. Ricoeur, op. cit., 45 ss.
- <sup>44</sup> P. Ricoeur, op. cit., 47-61.
- <sup>45</sup> E. Bloch, *Principio Esperanza*, Madrid 1980. (I-III).
- <sup>46</sup> J. Moltmann, L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca 1980; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 3ª edición, Salamanca 1977; J. Noemi, *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago de Chile 1990; Id., “Modernidad y esperanza”, *Teología y Vida*, Vol. XXXVIII (1997) 122-138.
- <sup>47</sup> J. L. Ruiz De La Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2000 (1ª edición de 1996).
- <sup>48</sup> L. Kolakowski, Tras la muerte del hombre histórico, *Letra Internacional*, N° 23, Madrid 1991, 72-75.
- <sup>49</sup> G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986; J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid 1984.
- <sup>50</sup> F. Parra, “Esperanza cristiana y futuro histórico (pensamiento escatológico en la revista *Teología y Vida* en los últimos cuarenta años)”, *Teología y Vida*, Vol. XLI (2000) 562-590.
- <sup>51</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987; Id., *Inteligencia y razón*, Madrid 1983; Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1995.
- <sup>52</sup> A. González, *Estructuras de la praxis*, Madrid 1997.
- <sup>53</sup> A. González, “La razón de la esperanza”, en VV. AA., *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires 2002, 79-118.

- <sup>54</sup> W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1989, 66, donde el autor recoge el pensamiento de B. Pascal (Pensées, & 397, 409, 416).
- <sup>55</sup> H. Krings, Libertad, *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, II, Barcelona 1979, 485.
- <sup>56</sup> Ibid., 486.
- <sup>57</sup> Ibid., 487, el subrayado es mío.
- <sup>58</sup> Cf. R. Alves, *O que é Religiao*, São Paulo 1981, 19-20; *O enigma da Religiao*, Campinas 1984, 47.
- <sup>59</sup> J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella 1993, 20.
- <sup>60</sup> P. Lain Entralgo, *Antropología de la esperanza*, Barcelona 1978, 10.
- <sup>61</sup> Tamayo-Acosta, op. cit., 20.
- <sup>62</sup> Ibid., 20.
- <sup>63</sup> E. Bloch, "Man as possibility", *Cross Currents* 18 (1968) 279, 281.
- <sup>64</sup> X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, 2ª edición, Madrid 1995, 229.
- <sup>65</sup> Ibid., 232.
- <sup>66</sup> Ibid., 236.
- <sup>67</sup> Ibid., 235.
- <sup>68</sup> Ibid., 238.
- <sup>69</sup> Loc. cit.
- <sup>70</sup> Ibid., 239, cf., X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9ª edición, Madrid 1987, 330.
- <sup>71</sup> Id., *Estructura dinámica de la realidad...*, 269.
- <sup>72</sup> Ibid., 270.
- <sup>73</sup> E. Bloch, *El principio esperanza* I, Madrid 2004, 25, 26, 42.
- <sup>74</sup> E. Bloch, *El principio esperanza* III, Madrid 1977, 491-492. El subrayado es mío.

- <sup>75</sup> J. Alfaro, “Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana”, *Concilium* 59 (1970) 353.
- <sup>76</sup> Id., *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, Salamanca 1994, 23.
- <sup>77</sup> Id., *Revelación Cristiana...*, 49.
- <sup>78</sup> W. Benjamin, *Obras Escogidas* 1, Sao Paulo 1985, 222-232.
- <sup>79</sup> M.-R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, 207.
- <sup>80</sup> Ibid., 207.
- <sup>81</sup> P. Oyarzún, Introducción, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile 1996, 3.
- <sup>82</sup> M.-R. Mate, op. cit., 202-203.
- <sup>83</sup> H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca 1999 y del mismo H. Bergson, *Memoria y vida* (textos escogidos por Gilíes Deleuze), Madrid 2004.
- <sup>84</sup> M. Kehl, *Escatología*, Salamanca 1992, 338.
- <sup>85</sup> J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, 123-179; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 12ª edición, Salamanca 2005, 104-105.
- <sup>86</sup> X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid 2002, 54-55.
- <sup>87</sup> M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1995, 98.
- <sup>88</sup> G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 6ª edición, Salamanca 1990, 132 s.
- <sup>89</sup> S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid 1975, 116-117, 199.
- <sup>90</sup> X. Zubiri, *Sobre el Hombre*, Madrid 1986, 611-618.
- <sup>91</sup> Al respecto me permito remitir a F. Parra, “La comprensión cristiana de la historia”, en S. Yáñez-D. García (Eds.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Santiago 2006, 15-30.
- <sup>92</sup> H. Giannini, *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Santiago de Chile 1997, 35.

- <sup>93</sup> E. Levinas, *Le temps et l'autre*, 1948, 38. Edición en castellano: *El tiempo y el otro*, Barcelona 1993, 95.
- <sup>94</sup> H. Giannini, *La "Reflexión" quotidienne. Vers une archéologie de l'expérience*, Paris 1992, 32-33.
- <sup>95</sup> X. Zubiri, *Sobre el Hombre...*, 618.
- <sup>96</sup> J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979, 183.

EN LA BÚSQUEDA DE UNA TEOLOGÍA  
DE LOS “SIGNOS DE LOS TIEMPOS”<sup>1</sup>

---

JUAN NOEMI C.

*El autor de este artículo se reconoce en la búsqueda de una teología de los signos de los tiempos, desde su misma disertación doctoral hace treinta y un años y recoge como aportes más recientes y significativos al respecto, el de Eric Borgman y Hans- Joaquim Sander. Plantea dos sugerencias que, a su juicio, permitirían proyectar los aportes que entregan dichos autores.*

---

En la introducción a mi tesis doctoral trataba de contextualizar su temática —*Interpretación teológica del presente*<sup>2</sup>— con la siguiente argumentación que me permito reproducir *in extenso*:

“Una de las aspiraciones básicas, por no decir la aspiración, del Concilio Vaticano II la constituyó el deseo de responder a las interrogantes que surgían de la situación del hombre contemporáneo. Este anhelo acabó por articularse, no sin dificultades<sup>3</sup>, en un documento determinado, a saber, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En este documento no solo se reconoce como un ‘oficio’ que le incumbe a la Iglesia en razón de su misión testificadora de la verdad, salvífica y de servicio<sup>4</sup>, el ‘escrutar’ los signos de los tiempos e interpretarlos a la

luz del evangelio<sup>5</sup>, sino que él mismo es un ensayo que pretende llevar a cabo dicha tarea interpretativa. Como ha sido señalado más de una vez<sup>6</sup>, lo significativo de *Gaudium et Spes* reside, más que en el aportar una respuesta, en el haber señalado la vigencia de una pregunta: el presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican las verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico<sup>7</sup>; es preciso pues esforzarse en una interpretación teológica del mismo. Esta confesión del Magisterio, que para los oídos cristianos abiertos y expuestos desde decenios a la crítica ilustrada y al pensamiento histórico dista leguas de constituir una sorpresa, encontrará gran eco en el ambiente latinoamericano. Es así como el episcopado de ese continente, a pesar de haber sido señaladas las dificultades metodológicas de tal empresa interpretativa<sup>8</sup>, en su deseo de traducir el Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana vuelve a utilizar el simple esquema de interpretación de *Gaudium et Spes*<sup>9</sup>. A diferencia de Europa donde la pregunta planteada por la Constitución Pastoral no es elaborada por parte de los teólogos en continuidad con el planteo que allí se ofrece<sup>10</sup>, sino que sigue tratándose dentro del marco y con el instrumentario más refinado y complejo que ofrece la ya larga discusión en torno a una hermenéutica teológica que pueda validarse para el pensar histórico<sup>11</sup>, el ensayo interpretativo de Medellín encuentra un desarrollo ulterior en la llamada Teología de la liberación, la cual se establece desde el punto de vista metodológico en continuidad con el llevado a cabo por los obispos<sup>12</sup>. En verdad, es la misma duplicidad de momentos, uno —para usar la expresión no exenta de ambigüedad de un autorizado comentarista— ‘empírico’ y el otro teológico,

contenidos en el ‘método general’ de *Gaudium et Spes*<sup>13</sup> y que reaparece en Medellín, la que se hace presente en la Teología de la liberación. En lo único que se da una evolución es en el precisarse del análisis ‘empírico’ que se hace preceder al teológico<sup>14</sup>. Con ello se hace todavía más nítido el límite de un método que no logra mediar sino que solo yuxtapone al diagnóstico ‘empírico’ sobre el presente uno teológico<sup>15</sup>. Esta insuficiencia metodológica, sin embargo, de ninguna manera invalida la legitimidad de la pregunta reconocida por *Gaudium et Spes*, acogida en Medellín y debatida en la Teología de la liberación, es decir, la legitimidad del problema de una interpretación teológica del presente. Dicha insuficiencia solo hace presente lo ineludible de la pregunta y la imposibilidad de proveer a la misma de una formulación más precisa.

El haber tratado de aclarar nuestra pregunta con referencia al proceso antes esbozado que va de *Gaudium et Spes* a la Teología de la liberación, difícilmente podría llevar a la idea de que aquella tiene solo una vigencia parcial o regional<sup>16</sup>. Solo hemos querido dar razón tanto de su actualidad así como de lo que condiciona su formulación genérica, a través de un ejemplo próximo”.

A pesar de que la literatura sobre la temática suscitada por el planteo de *Gaudium et Spes* durante los últimos tres decenios es abundantísima<sup>17</sup>, los avances en la superación de la “insuficiencia metodológica” detectada desde un comienzo son más bien escasos. La articulación de una teología de los “signos de los tiempos” sigue siendo todavía un programa que pareciera circunscribir una aporía metodológica insuperable. En todo caso, me atrevo a proponer algunas sugerencias suscitadas por dos publicaciones más recientes que me parecen abren pistas fructíferas de búsqueda.

LA “REVOLUCIÓN” DE *GAUDIUM ET SPES*

Fue un breve escrito de Eric Borgman<sup>18</sup> el que me trajo a la memoria las líneas escritas hace más de treinta años que acaban de ser citadas en el prólogo. Borgman es tajante en su apreciación de *Gaudium et Spes*: “la revolución de la *Gaudium et Spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan”<sup>19</sup>. ¿De qué revolución se trata? La de afirmar “que la Iglesia nace y se forma en medio del mundo. No se encuentra primero fuera del mundo... para luego unirse al mundo sino que se forma en medio del mundo”<sup>20</sup>. Este resituarse de la Iglesia “en medio del mundo” comporta algo “decisivo”: “el mundo se convierte en el lugar teológico”<sup>21</sup> y es así como el Vaticano II reconoce a la Iglesia “como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano — *LG 1*”<sup>22</sup>. De esta manera la polaridad Iglesia-mundo queda referida a una instancia de unidad que la dinamiza y excluye una anquilosis o rigidización de dicha polaridad. En palabras del mismo Borgman, que se apoya en *Gaudium et Spes 2*: “Dios es ante todo el Creador y el Redentor del mundo que como tal se conoce especialmente dentro de la Iglesia donde está presente (*LG 2-4*). La Iglesia no existe para sí, sino que es signo e instrumento del envío de Dios, con lo que Él adopta en su propia vida al mundo y a la humanidad. La *Gaudium et Spes* radicaliza esta concepción calificando al mundo con énfasis como teológico”<sup>23</sup>.

A mi parecer, Borgman hace presente y explícita de manera incisiva una cuestión que muchos comentaristas de *Gaudium et Spes* evaden y pone el dedo en la llaga cuando escribe: “La pregunta fundamental-teológica que implica la *Gaudium et Spes*, a menudo ni se ve siquiera, y aún menos se plantea de manera productiva: cómo abrir la investigación teológica a la situación actual. ¿Cómo puede la teología, cómo

pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad?”<sup>24</sup> No basta con postular genérica y abstractamente la unidad que valida la distinción entre Iglesia-mundo como suele suceder cuando se hace referencia al “reino de Dios” como instancia escatológica<sup>25</sup>.

Se trataría de operativizar epistemológicamente un desafío que la Iglesia ha reconocido como verificación de su propia proexistencia para con el mundo<sup>26</sup>. A ello apuntaba cuando, en referencia puntual a las “condiciones de posibilidad que tiene la Iglesia para escrutar la democracia como signo de los tiempos”<sup>27</sup>, anotaba: “El Concilio Vaticano II representa un reconocimiento solemne de la modernidad en sus aspectos positivos. Si se lee atentamente el capítulo dedicado a “La vida en la comunidad política” de GS 73-76 puede percibirse una clara ratificación del ideario democrático como un fenómeno histórico positivo, sin por ello canonizarse un modelo concreto de democracia. No es pues la ingenuidad lo que prolonga la suspicacia que anteriormente había prevalecido para juzgar la democracia, sino un reconocimiento que diferencia pero no contrapone la Iglesia al mundo”<sup>28</sup>; “el servicio al mundo no solo implica hacerse cargo del mundo como un referente externo a la Iglesia, sino que requiere que esta se haga cargo *ad intra* de su propia mundanidad o laicidad”<sup>29</sup>.

## EL REPLANTEO DE H.-J. SANDER

Una pista en la articulación del desafío epistemológico que nos plantea *Gaudium et Spes* es la que nos propone H. J. Sander en un reciente escrito titulado “El singular actuar histórico de Dios,

una pregunta de la topología plural de los signos del tiempo”<sup>30</sup>. El punto de partida de su reflexión es que “la fe cristiana se contrapone a una relativización de la historia humana” y que consecuentemente “la teología lleva a cabo una no relativización de la historia” en la medida que “la historia de la salvación comporta una pretensión topológica”<sup>31</sup>. Así lo proclama *GS 10,2*: “Ella (la Iglesia) cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es el mismo ayer, hoy y por los siglos”. De esta manera se opera una “desrelativización de las provisoriedades históricas” postulándose “una relatividad originaria entre dogma e historia”<sup>32</sup>. Sander concluye: “Este camino de una relatividad entre cambio y permanencia se hace presente de manera más clara en la constitución pastoral del Vaticano II. Es el camino de la pastoral, y este camino considera la relatividad de la historia por primera vez directa e inmediatamente como el lugar en la historia en el cual se habla de Dios. La relatividad no es soslayada, sino establecida en cuanto historia precisamente como principio de lugar teológico. Estos son los signos de los tiempos. En ellos aspiran los hombres al reconocimiento social de su dignidad; es precisamente una esperanza de la fe que esta aspiración tenga éxito y así que esos signos tengan un carácter relativo y limitado porque transitorio. Con ello acontece algo en referencia a la historia que Dios ha operado en Jesús con los hombres: ella se hace accesible en lugares presentes y la teología de la historia se transforma en una forma de conocimiento topológico”<sup>33</sup>.

A continuación Sander trata de aclarar cómo el Vaticano II operando un “rescate de la pretensión topológica”, postula una “teología de la historia a partir de los signos del tiempo”<sup>34</sup>. A su juicio, con la referencia que se hace en *GS 4* a “signos del tiempo” se establece una referencia a la historia bajo un

respecto práctico: “El *locus theologicus* historia se concretiza con el término pastoral signos del tiempo”. Del mismo modo la referencia implícita de *GS 11* a “signos del tiempo” también establece un nexo entre la realidad de Dios y la del tiempo, solo que la perspectiva es diversa. Mientras en *GS 4* es ascendente, es decir de los signos de los tiempos al Evangelio, en *GS 11* la perspectiva es descendente, desde la fe (*qua credit*) a los “signos verdaderos de la presencia o designio de Dios”. En ambos casos, sin embargo, se religa la realidad de Dios con la realidad de la historia humana. De esta manera queda excluido “un paralelismo (*Parallelisierung*) entre la realidad de Dios y la realidad del tiempo” y ambas realidades se postulan “unidas de alguna manera en el lugar de la historia”. Esta relativización que se opera entre la realidad de Dios y la historia no se resuelve como “relativización de la presencia de Dios”, sino que el Concilio le plantea a la teología la tarea de describir la “identificabilidad de Dios concretamente en el presente circunstancial de los hombres”.

Dos son las indicaciones o advertencias que el texto conciliar le plantea al teólogo en esta tarea de mediar entre provisoriedad histórica y realidad divina. Se trata de detectar “signos” de una presencia o designio, es decir, los signos del tiempo tienen un carácter referencial que hace necesaria una criteriología de los mismos para discernir lo verdaderos de los falsos. La confección de tal criteriología es a juicio de Sander “el problema capital para una teología de la historia en base a los signos del tiempo”.

La segunda indicación retoma un supuesto pneumatológico que expresa *GS 11*: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu Santo, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio

de Dios”. La fe en la asistencia del Espíritu divino provee al pueblo de Dios de una seguridad pero no le confiere un conocimiento adicional cuantificable de antemano sobre los acontecimientos históricos. El supuesto de la asistencia del Espíritu promueve un dinamismo de búsqueda del “Dios eterno” en los “fenómenos temporales de la historia”. De esta manera la teología de la historia se ve urgida a integrar (sin abandonar) a la problemática genérica sobre el sentido de la historia una “gramática de carácter pastoral”. Se introduce así “un factor de pluralización en la confrontación teológica con la historia”: “El foco de la teología de la historia se desplaza desde un tema histórico central dominante a una diversidad de exigencias presentes”.

De todo lo anterior decanta una “exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia” que conjugue “los muchos signos del tiempo y la una historia de la salvación”<sup>35</sup>. La focalización unitaria sobre la historia que ha prevalecido en la teología de la historia se ve requerida a hacer también suya la diversidad de situaciones y así superar una mera “contraposición de pluralidad y singularidad” y mediar “al mismo tiempo entre una dimensión global y local”. Así “la localidad (de los acontecimientos históricos) deviene un tema teológico”, y “la base para expresar la singularidad reside en la pluralidad de los espacios históricos”.

Sander concluye su propuesta con un acápite titulado: “El contenido revelatorio de los signos de los tiempos: distintos-lugares de la encarnación en la historia”<sup>36</sup>. (*Der offenbarende Gehalt der Zeichen der Zeit-Anders-Orte der Menschwerdung in der Geschichte*). En él se sostiene que “el plural de los signos del tiempo en GS 4 y II no obsta a la singularidad histórico-teológica de Cristo” (tal como esta se afirma en Lc 12, 56 s). Lo atestigua GS 22 cuando dice que “solo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece el misterio del hombre... Cristo manifiesta plenamente

el hombre al mismo hombre y le descubre la grandeza de su vocación”. La pluralidad de los signos de los tiempos refuerza el singular del signo del tiempo y no relativiza a Jesucristo, en la medida que él *hominem ipsi homini manifestat*. “Los signos de los tiempos pertenecen a la revelación, en la medida que por una parte remiten a lo que se opone a la misma y por otra expresan en qué precarios espacios presentes se hace visible tal revelación”<sup>37</sup>. Los signos de los tiempos no representan utopías de la fe ni tampoco fe en un irreversible y unívoco progresismo. “Más bien señalan distintos-lugares en la historia que hacen manifiesta la cuestionabilidad de sus expectativas de salvación y relativizan el progreso que no quiere reconocer a las víctimas de su desarrollo... muestran la alternativa de una esperanza de salvación que considera a las víctimas de la historia...”<sup>38</sup>.

## SUGERENCIAS

A mi entender en el planteo de Borgman lo medular reside en un llamado a desabsolutizar la distinción entre Iglesia y mundo y atreverse a pensar —como a su juicio lo plantea el Vaticano II— a partir de la unidad que sustenta la real dimensión que comporta tal distinción y que establece a la Iglesia y el mundo como dimensiones de lo real que se requieren y compenetran. Así la Iglesia no es pensable como una exterioridad que simplemente se contrapone al mundo, ni este como realidad contradictoria de aquella. La Iglesia existe en el mundo y este no existe como mera realidad exterior a la Iglesia sino que también en ella. Tiene sentido hablar de Iglesia y mundo como una polaridad solo en la perspectiva con que Juan Pablo II lo hace con respecto a fe y razón: *in altera enim altera invenitur et proprium habet spatium sui explicando*<sup>39</sup>. (Una se encuentra en la otra y así tiene su propio espacio de realización). Solo superando el dualismo

del recurso a la polaridad Iglesia-mundo como exterioridades contradictorias, como si fuesen dos mónadas irreconciliables, se recoge el horizonte teológico en el que el Concilio Vaticano II articula su discurso sobre los signos de los tiempos.

Debe recordarse además que, en la perspectiva del Vaticano II no solo se evita la contraposición entre Iglesia y mundo sino que se establece una positiva correlación recíproca entre ambos que excluye el considerar al mundo como mero polo negativo<sup>40</sup>. El capítulo cuarto de la primera parte de *Gaudium et Spes* es meridiano al respecto cuando trata sobre “la relación mutua entre la Iglesia y el mundo” (GS 40) y una vez que describe la “ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre” (GS 41-43) explicita la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual” (GS 44): “De la misma manera que interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia, también la propia Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y evolución de la humanidad”. Todavía más, se reconoce que “para aumentar este intercambio (entre la Iglesia y las diferentes culturas de los pueblos), la Iglesia, sobre todo en nuestro tiempo en que las cosas cambian con suma rapidez y los modos de pensar varían tanto, necesita, de modo peculiar, la ayuda de aquellos que, viviendo en el mundo, conocen a fondo las diferentes instituciones y disciplinas y comprenden la mentalidad, sea que se trate de creyentes o no creyentes”.

Con respecto al proyecto de una “teología de la historia en base a los signos de los tiempos” que propone Sander, me limito a plantear dos acotaciones elementales que me sugieren las dos “indicaciones” que él hace a partir del texto conciliar: “El pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios” (GS 11).

Con toda razón Sander señala la fe en la presencia y guía del Espíritu en la historia como supuesto fundamental de una teología de la historia que, sin embargo, apenas se ha articulado suficientemente, al menos en el occidente cristiano. Sin pretenderlo, Sander pone el dedo en la llaga del déficit pneumatológico que persiste y aqueja al quehacer teológico en general y que sería requisito insoslayable para articular una teología de la historia: “La plenitud del ser un Dios con nosotros del Dios bíblico se cumple en el Espíritu, ya presente en la creación del mundo (Gn 1,2). El Espíritu representa la garantía de un Dios que compromete realmente su trascendencia con la inmanencia de lo creado. No solo al Espíritu debemos el que la historia del Padre y del Hijo se convierta en la historia del que nos asume y salva, el que Dios entregue al Hijo al mundo sino que el Espíritu se identifica con el don que Dios hace de sí mismo precisamente como Espíritu. Así el Trascendente se hace inmanente, sin perder su trascendencia, como transformador y recreador de la inmanencia”<sup>41</sup>. A mi parecer, la “exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia” que conjugue “los muchos signos de los tiempos y la una historia de la salvación” que plantea Sander<sup>42</sup>, solo se puede satisfacer en la medida que se elabore esa “cristología pneumatológica” que avizora I. Congar<sup>43</sup>. En otras palabras, el estatuto teológico de una reflexión “en base a los signos de los tiempos” como la que se propone Sander depende de la consistencia pneumatológica que pueda demostrar su fundamentación.

La segunda acotación atañe a la primera “indicación” que el texto de *GS 11* le sugiere a Sander. Dado que de lo que se trata es de discernir “signos verdaderos” se impone la necesidad de elaborar una criteriología que permita distinguirlos de los falsos. Este sería el “problema capital de una teología de la historia en base a los signos del tiempo”. A mi entender este requerimiento condice al anterior y lo requiere como más fundamental. Así

lo sugiere el mismo intento de Sander de mediar y no negar o contraponer “pluralidad y singularidad” en su proyecto de teología de la historia.

## Notas:

- <sup>1</sup> Artículo publicado en *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007) 439-447.
- <sup>2</sup> Interpretación teológica del presente. Introducción al pensamiento de P. Tillich (Anales de la Facultad de Teología xxvi) Santiago de Chile 1976.
- <sup>3</sup> Acerca de la génesis de *Gaudium et Spes* ver Ch. Moeller, “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, en *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III*, Freiburg 1968, 242-278.
- <sup>4</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 3,2.
- <sup>5</sup> *Gaudium et Spes* 4, 1.
- <sup>6</sup> Cf. M. G. Mc. Grath, “Presentation de la Constitution L’Eglise dans le monde de ce temps”, en *L’Eglise dans le monde de ce temps, Tome II*, Paris 1967, 17-30; Y. Congar, “Eglise et monde dans la perspective de Vatican II”, en *L’Eglise dans le monde de ce temps, Tome III*, Paris 1967, 15-41.
- <sup>7</sup> Lo que en el vocabulario teológico tradicional equivale a reconocerle al presente el rango de “lugar teológico”. Así por ejemplo Y. Congar, “Eglise et monde dans la perspective de Vatican II”, en *ibid.*, 29. Sobre la “función hermenéutica” positiva que se le reconoce a una situación histórico-concreta en el Vaticano II insiste también W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, München 1967, ver especialmente p. 43 donde se plantea la necesidad de una revisión de la doctrina tradicional de los *loci theologici*.
- <sup>8</sup> Como bien lo delata la ponencia presentada por M. G. McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín agosto, 26-septiembre 6 1968. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I Ponencias*, Bogotá 1969, 73-100.
- <sup>9</sup> Cf. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín agosto 26-septiembre 6 1968. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II. Conclusiones*. Bogotá 1969. Un buen comentario de la misma es el de J. Comblin, “Reflexions sur la IIe. Conference Générale de l’Episcopat Latino-Américain a Medellín (24 Aout-6 septembre 1968)”, en *Cultures et Développement I* (1968) 678-684.
- <sup>10</sup> El ensayo de M. D. Chenu, “Les Signes des temps: reflexion theologique”, en *L’Eglise dans le monde de ce temps, Tome II*, Paris 1967, 205-225, que trata de fundamentar como “categoría teológica” la expresión utilizada por *Gaudium et Spes* de “signa temporum”, constituye más bien una excepción.

- <sup>11</sup> A este respecto resultan ilustrativos los aportes hechos ante el Coloquio promovido por el Centro Internacional de Estudios Humanísticos y por el Instituto Filosófico de Roma bajo la tutela de E. Castelli, del año 1971. Conf. *La Théologie de l'Histoire. Herméneutique et Eschatologie*, Paris 1971; *La Théologie de l'Histoire. Revelation et Histoire*, Paris 1971. No deja de llamar la atención, por otra parte, la referencia que en algunas de las ponencias se hace al concepto de *kairós*. Igualmente podría mencionarse aquí la discusión europea en torno a la teología política. Cf. *Diskussion zur "Politischen Theologie"*, H. Peukert (Ed.), Mainz 1969 y más recientemente J.-P. Thevenaz, "Vérité d'espérance ou vérité de connaissance? Les enjeux de la théologie de Jürgen Moltmann" y M. Xhaufflaire, "La mémoire subversive du Christ: Introduction a la pensée de Johann-Baptist Metz", ambos escritos en *Etudes théologiques et religieuses* 49 (1974) 225-248, 249-269 respectivamente.
- <sup>12</sup> La misma definición de teología de G. Gutiérrez, "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe", constituye una paráfrasis del propósito vaticano de "escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio". Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971, 31.
- <sup>13</sup> Cf. M. G. McGrath, "Presentation de la Constitution L'Eglise dans le monde de ce temps", en *L'Eglise dans le monde de ce temps, Tome II*, Paris 1967, 27-28.
- <sup>14</sup> La constatación general de una situación de "mutación" y "desequilibrio" que se hace en *Gaudium et Spes*, conf. 5 y 8, se precisa como diagnóstico de un proceso de liberación en marcha. Sobre el significado del procedimiento que posibilita tal precisión se puede ver F. Castillo y otros, "Teoría y praxis en la Teología de la liberación", en *Teología y Vida* 15 (1974) 3-38.
- <sup>15</sup> Esto no significa que la discusión se haya estancado en la constatación de un impasse, Cf. *supra* nota 12; los esfuerzos se han concentrado en mostrar el papel mediador que a este respecto desempeñaría el concepto de praxis, Cf. por ejemplo G. Girardi, "Vérité et Liberation: Les presupposes philosophiques d'une Théologie de la liberation", en *Études Théologiques* 49 (1974) 271-297.
- <sup>16</sup> Desde otros contextos se plantea la misma pregunta. Por ejemplo, K. Rahner, en *Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. III/1*, Freiburg 1966, 181-188. De un modo análogo C. Geffré ve que el desarrollo más reciente de la teología fundamental confronta la misma pregunta, Cf. C. Geffré, "Historia reciente de la Teología Fundamental. Intento de interpretación", *Concilium* 46 (1969) 337-358; ver especialmente 357-358.
- <sup>17</sup> Baste aquí remitir a la abundante bibliografía que aportan C. Casale, "Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II", *Teología y Vida* 56 (2005) 527-569; E. Silva, "Auscultar los signos de los tiempo presente y de la situación latinoamericana. Esbozo de algunos fenómenos a

considerar para una interpretación teológica del presente”, *Teología y Vida* 56 (2005) 582-614 y P. Merino, “La categoría Signos de los Tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *Anales de teología de la Universidad Católica de Concepción* 8 (2006) 65-167. Me permito remitir también a una reciente publicación sobre el tema que trae una extensísima bibliografía: P. Hünemann (Ed.), *Das zweite vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Friburgo 2006, 610-656.

<sup>18</sup> “*Gaudium et Spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 502.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 503.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 503.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 503.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 505.

<sup>25</sup> Como lo señalo en *El mundo creación y promesa de Dios*, Santiago 1996, 252-253: “Hablar del mundo como promesa de Dios no es un tema más para el Vaticano II, no se circunscribe a determinados textos, sino que estos últimos no son más que el precipitado de un horizonte y una inquietud que colora todo. Se trata de un enfoque o talante dialógico entre el mundo moderno y la Iglesia. El ‘reino de Dios’ es el eje que centra esta visión. Tanto la realidad de la Iglesia, el mundo, como la del hombre se definen en relación al reino de Dios como el designio evangélico definitivo y definitorio. Esta relatividad al reino de Dios no solo se enuncia puntualmente, sino que se articula linealmente. El reino de Dios es el sentido y el fin del hombre como designio sobre la historia de la humanidad y de cada hombre. En la vocación universal de la humanidad al reino, en el designio escatológico de Dios sobre todo lo existente, Iglesia y mundo se conjugan como realidades dinámicas, interdependientes entre sí y dependientes y relativas al reinado de Dios. Es decir, hombre, mundo e Iglesia no se conciben estáticamente y en dependencia de un parámetro abstracto de trascendencia, sino que el reino de Dios es la intencionalidad trascendental que permite configurar una historia de la humanidad, en la cual mundo e Iglesia se especifican como realidades dinámicas de un único designio salvífico de Dios”.

<sup>26</sup> Cf. F. Parra, “Desafíos a la credibilidad de la Iglesia en América Latina”, *Teología y Vida* 45 (2004) 273-317, ver especialmente, 283-292.

- <sup>27</sup> “Sobre la Democracia”, en J. Noemi, *La fe en busca de inteligencia*, Santiago 1993, 188-189.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, 190.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, 191.
- <sup>30</sup> “Das singulare Geschichtshandeln Gottes - eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil 5 Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Friburgo 2006, 134-147.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, 135.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, 136. A continuación Sander señala que la relatividad entre dogma e historia requiere necesariamente “encontrar un nuevo lenguaje que disuelva la contraposición entre verdades permanentes de los dogmas y cambiantes situaciones históricas del tiempo”. Me permito al respecto recordar lo que apunto en referencia al “carácter histórico-escatológico del dogma cristiano”: “Podría decirse que el dogma cristiano tiene una dimensión histórica en cuanto verdad dada (*datum*), heredada (*traditum*) y que interpela en el presente concreto (*quaesitum*)”. J. Noemi, “Sobre la credibilidad del dogma cristiano”, *Teología y Vida* 45 (2004) 263.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 136-137.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 137-140.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, 140-142.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, 142-144.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, 142 s.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, 143 s.
- <sup>39</sup> *Fides et ratio* 17.
- <sup>40</sup> Me permito remitir a lo que expongo en “Comentario a la ponencia ‘Desafíos de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* a la Iglesia chilena y a la Universidad Católica”, *Teología y Vida* 30 (1989) 41-43.
- <sup>41</sup> “La esperanza como virtud del Espíritu”, en J. Noemi, *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago 2005, 65.
- <sup>42</sup> Cf. *supra* nota 27.
- <sup>43</sup> *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 598-607.

## LOS SIGNOS DEL REINO REALIZADOS POR JESÚS

---

SAMUEL FERNÁNDEZ E., PBRO.

*Aunque la historicidad de los signos de Jesús no se encuentre puesta en duda, es de todos modos problemática la interpretación de su significado. Todos estos signos son ambiguos y dan lugar a lecturas contradictorias. Así, las curaciones, la cercanía con los pecadores, la actitud de Jesús en el Templo y su misma muerte en cruz suponen una disyuntiva para el intérprete. ¿Era Jesús un blasfemo, o más bien sus signos expresan una filiación divina que, para ser entendida, debe ser leída desde la perspectiva de una novedad teológica? Los signos no operan como demostraciones, sino como una invitación a creer en Jesús y en la naturaleza del Reino como oferta gratuita y universal de misericordia.*

---

Históricamente, es indudable que Jesús fue visto como uno que realizaba signos prodigiosos. Incluso los adversarios de Jesús están convencidos que expulsa los demonios, pero lo acusan de expulsarlos en nombre del príncipe de los demonios (cf. Lc 11,15 / Mt 12,24, texto presente en Q). Esta constatación muestra el carácter ambiguo de todo signo: aún quienes vieron las señales prodigiosas de Jesús y no dudaron de su veracidad podían interpretarlas de modo contradictorio. Vamos a ver que cada uno de los signos de Jesús es susceptible de ser interpretado en sentidos opuestos.

## LAS CURACIONES<sup>1</sup>

Si tomamos el Evangelio de San Marcos, podemos comprobar que es muy abundante el material acerca de las curaciones milagrosas y las expulsiones de demonios realizadas por Jesús:

Curación de la suegra de Pedro (1,28-31); curación de un leproso (1,40-45); curación de un paralítico (2,1-12); curación del hombre con la mano seca (3,1-6); curación del poseído de Gerasa (5,1-20); curación de la hemorroísa y la hija de Jairo (5,21-43); curación de la hija de la sirofenicia (7,24-30); curación del sordomudo (7,31-37); curación del ciego de Betsaida (8,22-26); curación del niño epiléptico (9,14-27); curación del ciego Bartimeo (10,46-52).

A esta lista, habría que agregar los sumarios de la actividad de Jesús (Mc 1,32-34; 3,7-12; 6,53-56), que también incluyen sanaciones y exorcismos: “Cuántos padecían dolencias se le echaban encima para tocarle. Y los espíritus inmundos, al verle, se arrojaban a sus pies y gritaban: ‘Tú eres el Hijo de Dios’. Pero él les mandaba enérgicamente que no le descubrieran” (Mc 3,10-12). “Dondequiera que entraba, en pueblos, ciudades o aldeas, colocaban a los enfermos en las plazas y le pedían que tocaran siquiera la orla de su manto; y cuantos la tocaron quedaban salvados” (Mc 6,56).

Este breve recorrido, muestra no solo la abundancia del material evangélico acerca de las curaciones sino también que las sanaciones milagrosas están presentes en el ministerio de Jesús desde su inicio hasta el final. Ahora cabe preguntarnos por el significado de estas acciones prodigiosas.

### *Sentido de las curaciones*

La reacción de la gente ante la curación del sordomudo da una interesante pista para comprender el significado de estas acciones prodigiosas:

“Y se maravillaban sobremanera y decían: ‘Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos’”  
(Mc 7,37).

En estas palabras, resuenan dos temas presentes en el Antiguo Testamento. Por una parte, la frase “todo lo ha hecho bien” recuerda que, al concluir la creación, “Dios vio todo lo que había hecho y estaba muy bien” (Gn 1,31). El otro tema proviene del profeta Isaías que al describir los tiempos mesiánicos afirma: “Entonces se despejarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán” (Is 35,5-6). Las correspondencias en el texto en griego son casi literales. De este modo, las curaciones milagrosas realizadas por Jesús manifiestan la llegada de los tiempos mesiánicos que se revelan como una renovación de la bendición original que Dios había dado a la creación y que había sido oscurecida por el pecado.

La respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan el Bautista, muestra la novedad de la salvación ofrecida por Jesús. El contraste con el AT se aprecia en las omisiones de la predicación de Jesús que pueden observarse si se compara este texto evangélico con sus antecedentes del AT que se transcriben en la nota:

Mt 11, 2: “Juan, que en la cárcel había oído hablar de las obras de Cristo, envió a sus discípulos a decirle: 3 ‘¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?’ 4 Jesús les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que oís y veis: 5 los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; 6 ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!’”

En los textos proféticos citados por Jesús (Is 26,19; 29,18; 35,5-6; 61,1)<sup>2</sup>, la oferta de salvación está seguida por el anuncio de la venganza divina, pero la venganza divina es sistemáticamente omitida por Jesús (así también en Lc 4,16-30). De este modo se destaca el carácter universal, gratuito y misericordioso de la salvación que ofrece Jesús. Hay que recordar que en algunos ambientes, se esperaba que el Rey Mesías debía venir “para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con justa sabiduría a los pecadores... y machacar con vara de hierro todo el ser de los pecadores, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca”<sup>3</sup>. De este modo, ante la oferta gratuita y universal de la misericordia, se comprende mejor la frase “¡Dichoso el que no se escandalice de mí!” (Mt 11,6), pues algunos rechazan a Jesús porque su mensaje omite la venganza y el castigo a los pecadores y a los gentiles. Entonces, la acción de Jesús, ¿es motivo de escándalo o de alabanza?

### *Sentido de los exorcismos*<sup>4</sup>

Las expulsiones de malos espíritus se cuentan entre las actividades históricamente indiscutidas de Jesús. Incluso D.F. Strauss, el más severo crítico de los milagros, mantuvo la historicidad de los exorcismos. La relación de Jesús con el Espíritu se revela en parte en sus expulsiones de demonios.

Mt 9,32-34; 12,25-28 / Lc 11,14-15.17-20 (= Q): 11, <sup>14</sup>:

“Expulsó un demonio mudo, y una vez expulsado el demonio, el mudo habló, y la gente se quedó admirada.

<sup>15</sup> Algunos decían: ‘Con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios, expulsa los demonios’. <sup>17</sup> Sabiendo lo que pensaban, les dijo: ‘Todo reino dividido internamente queda devastado, y toda casa dividida internamente no

podrá subsistir.<sup>18</sup> Y si Satanás está dividido internamente, ¿cómo podrá subsistir su reino?<sup>19</sup> Y si yo expulso los demonios con el poder de Belcebú, vuestros hijos ¿con qué poder los expulsan? Por eso, ellos serán vuestros jueces.<sup>20</sup> Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros.”

Mc 3,22-30: 3,<sup>22</sup>:

“Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: ‘Está poseído por Beelzebul’ y ‘por el príncipe de los demonios expulsa los demonios’.<sup>23</sup> Él, llamándoles junto a sí, les decía en parábolas: ‘¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?’<sup>24</sup> Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir.<sup>25</sup> Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir.<sup>26</sup> Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, pues ha llegado su fin.<sup>27</sup> Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte; entonces podrá saquear su casa.

<sup>28</sup> Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que estas sean.<sup>29</sup> Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón nunca, antes bien, será reo de pecado eterno’.<sup>30</sup> Es que decían: ‘Está poseído por un espíritu inmundo.’”

La escandalosa y *eclesialmente incómoda* acusación: “Está poseído por un espíritu inmundo” (Mc 3,22-30) certifica la historicidad del texto y, por tanto, la historicidad de los exorcismos: incluso sus adversarios contemporáneos estaban convencidos de que Jesús verdaderamente expulsaba demonios; por ello recurrían a la acusación de actuar en nombre del príncipe

de los demonios (acusación que la comunidad primitiva jamás hubiera inventado).

Jesús tenía conciencia de expulsar demonios por el poder de Dios. La fuente de la autoridad de Jesús radica en su “conciencia de que el Espíritu de Dios estaba pronto a actuar a través de él”<sup>5</sup>. Por otra parte, para Jesús, sus propios exorcismos demuestran que ha llegado la plenitud de los tiempos y que, por tanto, en él Dios se hace presente de un modo totalmente nuevo y definitivo.

La blasfemia aludida por Jesús consiste en atribuir a un espíritu malo la acción del Espíritu de Dios que obra por medio de Jesús. Así, nuevamente, aparece la conciencia de Jesús de que el Espíritu de Dios, prometido para los últimos tiempos, actúa en su propio ministerio. Por ello la blasfemia contra el Espíritu es tan grave, porque atribuye al demonio la acción de Dios, lo que confirma la conciencia de Jesús de actuar en nombre de Dios. El carácter ambivalente de la acción de Jesús está a la vista. “Rechazar su ministerio era rechazar a Dios, y así se rechazaba también el perdón”<sup>6</sup>.

### **CERCANÍA DE JESÚS CON LOS PECADORES**

La cercanía de Jesús con los pecadores es un dato históricamente seguro, así lo confirman las críticas ante el ministerio de Jesús que transmiten los evangelios: “es un comilón y bebedor, amigo de publicanos y pecadores” (Lc 7,34); “¿por qué come con publicanos y pecadores?” (Mc 2,16) y “ha ido a hospedarse a la casa de un hombre pecador” (Lc 19,7). En la sanación del paralítico y en la escena de la pecadora que entra a la casa de Simón, Jesús perdona los pecados (Mc 2,1-12 y Lc 7,36-50). En ambos casos la reacción de los oyentes es negativa (“¡Ha blasfemado!”), lo que muestra la solidez histórica de la escena<sup>7</sup>.

Mc 2,5-7<sup>5</sup>:

“Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: ‘Hijo, tus pecados te son perdonados’.<sup>6</sup> Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: <sup>7</sup> ‘¿Por qué este habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios solo?’”

Lc 7,47-50 “[Jesús dijo a Simón] <sup>47</sup>:

“... A quien poco se le perdona, poco amor muestra’.<sup>48</sup> Y le dijo a ella: ‘Tus pecados quedan perdonados’.<sup>49</sup> Los comensales empezaron a decirse para sí: ‘¿Quién es este que hasta perdona los pecados?’<sup>50</sup> Pero él dijo a la mujer: ‘Tu fe te ha salvado. Vete en paz’”.

En ambos relatos Jesús se presenta como quien se concibe a sí mismo como alguien con autoridad para perdonar pecados, lo que es una prerrogativa exclusiva de Dios. Esto sin duda nos ilustra la autoconciencia de Jesús.

Por pecadores hay que comprender no solo los *moralmente impuros*, sino también los *ritualmente impuros*, es decir, aquellos que por su oficio, situación social, etc., estaban excluidos de la comunión con el culto y con pueblo de la Alianza. Pero el perdón no solo acontece por medio de las palabras de Jesús, además, su actividad, particularmente la comunión de mesa con “publicanos y pecadores” (Mc 2,13-17; Mt 11,19), cuya historicidad es segura, es un signo profético del perdón ofrecido gratuitamente por Él. “A los ojos de los judíos rigoristas, la convivialidad de Jesús con los ritual o moralmente impuros le comunicaba impureza. Por desdoblado, Jesús veías el asunto desde una perspectiva opuesta: él comunicaba salvación a los marginados religiosos”<sup>8</sup>.

Tanto el perdón de los pecados como la comunión de mesa con los pecadores muestran que Jesús se concibe a sí mismo como el profeta definitivo, con autoridad, el que actúa

en lugar de Dios y convoca y sirve el banquete escatológico al que están invitados “los que no pueden pagar” (Is 55,1, cf. 25,6). Algo semejante ocurre indirectamente en las parábolas de la misericordia (cf. Lc 15), en ellas, Jesús justifica su propia cercanía con los pecadores en base a la actitud de Dios mismo frente a ellos.

Este modo de actuar manifiesta la cristología propia de Jesús: “El que Jesús actuara como si estuviera haciendo las veces de Dios era implícitamente un acto cristológico. El acto se hace explícito con la pregunta de los adversarios: ‘¿Quién puede perdonar pecados sino Dios solo?’”<sup>9</sup> ¿Blasfemo o Revelador definitivo? El carácter ambivalente de este signo se aprecia en las reacciones de los observadores, que requiere de una redefinición del actuar de Dios.

## EL GESTO DE JESÚS FRENTE AL TEMPLO

Es históricamente seguro que Jesús entró en conflicto con el Templo: “está fuera de duda que se produjo realmente”<sup>10</sup>. El hecho es claro, pero no es evidente su significado: ¿Qué pretendía Jesús cuando dio vuelta las mesas de los cambistas?, ¿se oponía al Templo, al culto sacrificial, al comercio o a los abusos que se verificaban en torno a él?, ¿se puede concebir el culto del Templo sin venta de animales y cambistas?, ¿qué intención hay detrás del gesto realizado por Jesús en el Templo?

Para los israelitas, el Templo único significaba la unidad de Dios y la unidad del pueblo; era la morada de Dios y el lugar donde se realizaba la remisión de los pecados por medio del culto sacrificial.

E. P. Sanders, uno de los grandes estudiosos del judaísmo y cristianismo antiguos, ha insistido en que el gesto realizado por Jesús en el Templo no se reduce a una oposición al carácter material de los sacrificios o a los abusos de los sacerdote o del

comercio, tampoco es solo un signo de indignación ante la exclusión de los gentiles y mucho menos es un intento fallido de iniciar una revuelta<sup>11</sup>. La acción de Jesús en el Templo es un gesto simbólico (en la línea de las acciones simbólicas realizadas por los profetas). Este gesto de Jesús simboliza la destrucción del Templo, que a su vez apunta a su restauración. Así concuerda la acción de Jesús con sus palabras: la amenaza de destruir y la promesa de reedificar<sup>12</sup>.

Tanto en algunos textos proféticos como en otros textos judíos se anuncia una renovación del Templo operada al final de los tiempos por Dios mismo. En uno de los rollos de Qumrán se lee:

“Santificaré mi Templo con mi gloria, porque haré habitar en él mi gloria hasta el día de la bendición, cuando yo mismo cree mi Templo, estableciéndolo para mí por siempre”<sup>13</sup>.

Esta esperanza no coincide con el simple deseo de un Templo construido con mayor esplendor, es una esperanza que mira a una renovación radical del culto, cuyo autor será Dios mismo. Jesús, cuando amenaza destruir el Templo y promete reedificarlo, asume una función que es propia de Dios y expresa que han llegado los últimos tiempos, es decir, la destrucción del orden antiguo y el inicio del definitivo. Puesto que “en Israel, por lo general, no se esperaba que un hombre, por rey o profeta que fuera, se arrogara tal prerrogativa”, este gesto “indirectamente comportaba la equiparación de Jesús con Dios”<sup>14</sup>. Resulta claro que Jesús, “lo que habría querido decir es que actuaba como agente de Dios en el contexto del éschaton”<sup>15</sup>, es decir, el tiempo definitivo.

El gesto del Templo, entonces, es otra ventana por la que podemos observar que Jesús se concebía a sí mismo como el que, de modo definitivo e incomparable a los demás enviados,

actúa en nombre de Dios. En cierto sentido, Jesús toma el lugar de Dios, y esta pretensión fue lo más maravilloso y, a la vez, ofensivo a los ojos de sus contemporáneos.

### LA MUERTE DE JESÚS COMO SIGNO MESIÁNICO

Los manuales de cristología no suelen incluir la muerte de Jesús entre los signos mesiánicos. Pero, el Evangelio de San Marcos presenta al centurión romano que reconoce a Jesús precisamente al contemplar su muerte: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15,39). La muerte es la cumbre de la revelación de la identidad de Jesús, ya que ella corrige y amplía el concepto de Mesías y de Hijo de Dios.

Nuevamente, el mismo gesto admite interpretaciones contradictorias. La muerte en cruz podía significar que efectivamente Jesús era un falso profeta. La muerte vergonzosa del Profeta de Galilea podía ser interpretada como el final del impío o del falso profeta (cf. Dt 21,23). Alguien podía pensar: “Este que no respetó la Ley de Moisés, que amenazó el Templo, que se acercó a los pecadores y que pretendió actuar en nombre de Dios, murió castigado en la cruz”. O bien, la muerte —a la luz de la resurrección— es la revelación última del ser de Dios y de la naturaleza del Reino.

Esta última interpretación exige una reforma radical de los conceptos con que nos aproximamos al misterio de Dios. Antes de la muerte y de la resurrección de Jesús no se puede saber con propiedad qué significa ser Mesías y qué significa ser Hijo de Dios. Dicho de otro modo, el significado del concepto “Hijo de Dios” y “Mesías” son modificados con la muerte de Jesús<sup>16</sup>.

Esta reflexión arroja una luz sobre el sentido teológico del carácter gradual de la revelación de la identidad de Jesús. No hay aquí solo consideraciones de carácter pedagógico, hay algo

más consistente. Jesús no se podía presentar a sí mismo como Hijo de Dios y Mesías durante su ministerio terreno, puesto que antes de su muerte y resurrección, “Hijo de Dios” y “Mesías” no expresaban adecuadamente la identidad de Jesús, solo se le pueden aplicar una vez que hayan sido redefinidos.

## CONCLUSIÓN

Todos estos signos mesiánicos llevan a los destinatarios a una disyuntiva: ¿aceptar o rechazar a Jesús? Queda claro que no se puede mantener neutralidad frente a uno que en sus acciones toma el lugar de Dios. ¿Estamos frente a un blasfemo o ante la revelación definitiva de Dios? La respuesta a esta disyuntiva exige una redefinición de nuestros conceptos teológicos.

En síntesis, todos los gestos realizados por Jesús son susceptibles de ser interpretados de una doble manera:

- a. Como expresión de la vinculación única de Jesús con Dios (su identidad divina) y, por tanto, como expresión de una novedad teológica que llena de nuevo contenido la idea de Dios de los destinatarios.
- b. Como expresión del carácter blasfemo de Jesús y de su ministerio.

Ante esta disyuntiva se sitúa la decisión de la fe: o “creer” en la acción de Jesús como revelación última de la identidad de Dios, o “creer” que Jesús es un blasfemo.

Los signos del reino son modos de expresar y comunicar la identidad de Jesús y la naturaleza del Reino. No son demostraciones, sino signos, y, por tanto, no obligan, sino que invitan a creer.

## Notas:

- <sup>1</sup> R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998, 49-54.
- <sup>2</sup> En los textos proféticos aludidos por Jesús, la oferta de salvación está unida a la amenaza de venganza: Is 26, <sup>19</sup> “Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras...” <sup>21</sup> Porque he ahí a Yahveh que sale de su lugar a castigar la culpa de todos los habitantes de la tierra contra él”. Is 29, <sup>18</sup> “Oirán aquel día los sordos palabras de un libro, y desde la tiniebla y desde la oscuridad los ojos de los ciegos las verán, <sup>19</sup> los pobres volverán a alegrarse en Yahveh, y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán. <sup>20</sup> Porque se habrán terminado los tiranos, se habrá acabado el hombre burlador, y serán exterminados todos los que desean el mal”. Is 35, <sup>4</sup> “¡Ánimo, no temáis! Mirad que vuestro Dios viene vengador; es la recompensa de Dios, él vendrá y os salvará. <sup>5</sup> Entonces se despejarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. <sup>6</sup> Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo”. Is 61, <sup>1</sup> “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; <sup>2</sup> a pregonar año de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios”.
- <sup>3</sup> *Salmo de Salomón*, 17,22-24, *Apócrifos del AT*, III, 52-53. Este apócrifo es uno de los principales textos que describe las esperanzas en un Rey-Mesías.
- <sup>4</sup> J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 81-121.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, 91.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, 100.
- <sup>7</sup> No es razonable que la Iglesia haya inventado estas acusaciones tan fuertes, en especial la de la blasfemia. Al contrario, la comunidad tendería más bien a suavizar las acusaciones.
- <sup>8</sup> J. P. Meier, *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico*, Vol. II/1, Estella (Navarra) 2001, 369.
- <sup>9</sup> E. Schweitzer, *Jesús, parábola de Dios*, Salamanca 2001, 71-72.

- <sup>10</sup> E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004, especialmente el capítulo “Jesús y el Templo”, 99 a 123. Los cuatro evangelios presentan a Jesús prediciendo la destrucción del Templo, realizando su “purificación” y siendo acusado de haber pronunciado la amenaza de destruir y reconstruir el Templo, palabras que se repiten en el juicio contra Esteban (Hech 7). Estos datos muestran con claridad que el conflicto en torno al Templo ciertamente es de carácter histórico.
- <sup>11</sup> Ibid., 101 a 116.
- <sup>12</sup> Cf. Mc 13,1-2; 14,57-58; 15,29; Mt 26,60-61; 27,40; Jn 2,18-22; Hech 6,14.
- <sup>13</sup> 11 QT 29,8-10.
- <sup>14</sup> R. Penna, *Il DNA del cristianesimo*, Roma 2004, 79.
- <sup>15</sup> E.P. Sanders, op. cit., 121.
- <sup>16</sup> J. D. Kingsbury, *Jesus Christ in Matthew, Mark and Luke*, Eugene 2002.



## LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS EN EL MAGISTERIO

---

ANTONIO BENTUÉ

*Es una convicción básica del cristianismo el que la búsqueda de la voluntad de Dios, aquí y ahora, ha de darse en la Iglesia como comunidad testigo y guardiana de lo que Él ha manifestado de sí mismo a la humanidad en la persona de Jesucristo. Este texto se propone explicar por qué el Magisterio ocupa en la Iglesia, ya desde el período apostólico, un lugar de privilegio entre los “lugares teológicos” y de qué modo debe entenderse su relación con la Revelación y con los signos de los tiempos. Por otra parte, no se elude el hecho de que el ejercicio histórico del Magisterio no ha estado exento de problemas ante los desafíos culturales —en especial de la modernidad— y del contexto eclesial latinoamericano.*

---

En las siguientes páginas me propongo desarrollar en cinco pasos el tema que se me ha encomendado: 1) Recordar y formular el concepto mismo de “lugar teológico”, dentro de la categoría primera de la teología fundamental: la Revelación; y, dentro de esa categoría, especificar el concepto mismo de “Magisterio” como “lugar teológico”. 2) Ver cómo ese concepto aparece de manera prototípica en la primera comunidad apostólica. 3) Mostrar cómo se ha dado el problema del recurso a la categoría de los signos de los tiempos en algunos momentos del

ejercicio magisterial en la Edad Media. 4) Señalar cómo se ha profundizado esta categoría en el Magisterio Supremo vigente (*Gaudium et Spes*). 5) Por último, hacer algunos alcances a la temática de la relación Magisterio-teología en América Latina.

### **“LUGARES TEOLÓGICOS” Y “MAGISTERIO” DENTRO DE LA CATEGORÍA DE REVELACIÓN**

Tal como lo expresa la constitución *Dei Verbum* (=DV), “todo lo que ha sido escrito en la Escritura lo ha sido *por nuestra salvación*” (n. 11). Y en ese “nuestra” están incluidos todos los seres humanos ya que Dios tiene una sola voluntad salvífica universal, como lo enseñó el Concilio de Trento, rechazando la tesis agustiniana asumida por Lutero, y sobre todo por Calvino, de una predestinación de las mayorías (*massa damnationis*) a ser rechazados por Dios (DS 1567).

Sin embargo, la misma fe católica, y la fe cristiana en general, postula que tal Revelación culmina en Jesucristo y es recogida por la primera Iglesia apostólica, de tal manera que con ello termina el proceso histórico en que el Espíritu de Dios estuvo presente comunicando cómo Dios estaba presente en la historia humana para salvarla del riesgo de su inconsistencia.

Pero la irrupción de Dios en la existencia humana, para ser real, tenía que ser histórica y, por lo mismo, en un determinado espacio y tiempo. La fe cristiana cree firmemente que esa irrupción, que se dio desde las primeras experiencias patriarcales recogidas en el Antiguo Testamento, culmina en el personaje Jesús de Nazaret. Culmina ahí ya que es Dios mismo quien irrumpe personalmente en la historia asumiendo una carne humana. Por eso mismo, la Revelación culmina en lo vivido y comunicado por Jesús (“Quien me ha visto a mí ha visto al Padre”, Jn 14,9). La experiencia vinculada a la persona

y el mensaje de Jesús, tal como ha sido recogida y transmitida por sus testigos oculares, hasta ser fijada por escrito en la “tradición apostólica”, constituye la Revelación con garantía de “inspiración inerrante”. Y por ser Jesús el Hijo mismo de Dios, ya no hay que esperar más revelación (He 1,1). Pero, a la vez, precisamente por serlo, lo que recogen los evangelios sobre su persona y su doctrina tiene una profundidad tal (divina) que su comprensión implica un proceso de profundización explicitadora *ad infinitum*. Y es el mismo Espíritu que *inspiró* la Revelación quien seguirá presente para garantizar que esa comprensión corresponda realmente a la experiencia revelatoria del Jesús histórico: “Tengo todavía muchas cosas que deciros, que ahora os resultarían demasiado difíciles de comprender; pero cuando venga el Espíritu de la verdad, Él os guiará hacia la verdad plena” (Jn 16,12). Ese proceso de profundización de la verdad recibida es misión propia de la “tradición eclesial” posapostólica, con la garantía de *asistencia* del mismo Espíritu que inspiró la Palabra.

La Iglesia, pues, no solo debe “conservar” fielmente la revelación recibida a través de los Apóstoles, sino que debe constantemente vivirla y discernir su significado progresivo auscultando al Espíritu que la asiste. “Esa Tradición que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la *asistencia* del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes que las meditan en su corazón, y a por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad” (DV 8).

El carisma magisterial, aun cuando, como peculiaridad específica, tenga en exclusiva la función “conductora” en la Iglesia<sup>1</sup>, siempre en fidelidad al objetivo “salvífico” universal que la Palabra de Dios busca realizar<sup>2</sup>, no tiene, sin embargo,

el monopolio del Espíritu que asiste a su Iglesia total (LG 12), según la promesa de Jesús de que “no prevalecerán contra *ella* (*autés*) las puertas del reino de la muerte” (Mt 16,18).

Dicho en otros términos, aparte del “lugar teológico” magisterial, hay otros “lugares teológicos”, todos ellos asistidos por el mismo y único Espíritu, entregando los diversos carismas para el bien común de toda la Iglesia (1 Co 12, 7).

Pues bien, aquí me corresponde reflexionar sobre la relación entre ese “carisma” de conducción propio, e incluso “exclusivo”, de los obispos y otro carisma, o “lugar teológico”, denominado con la expresión “signos de los tiempos”.

### **PROTOTIPO DE LA RELACIÓN MAGISTERIO-SIGNOS DE LOS TIEMPOS**

Aun cuando los “lugares teológicos”, tal como los entendemos aquí y de los que forma parte la categoría de “signos de los tiempos”, se sitúan al interior de la tradición “eclesial” posapostólica, me parece pertinente destacar el caso más prototípico de atención a la historia como “lugar teológico”, que permitió explicitar mejor lo que implicaba la experiencia de Jesús gracias al discernimiento de su Espíritu, en la misma comunidad Apostólica. Se trata del problema suscitado en la primera comunidad judeo-cristiana motivado por el nuevo acontecimiento consistente en el interés de los “gentiles” por convertirse al cristianismo y ser bautizados. El impacto recibido por Pablo en el camino de Damasco lo llevó a darse cuenta de que la revelación de Dios en la persona de Jesús implicaba la apertura del cristianismo a los “gentiles”. En ese descubrimiento, Pablo ve el “misterio de Cristo, misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado ahora a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu:

que los gentiles son coherederos, miembros del mismo Cuerpo y partícipes de la misma Promesa...” (Ef 3,4-6)<sup>3</sup>. A partir de esa experiencia, a Pablo se le hace plenamente diáfano que en Cristo se ha roto el muro de separación y, por lo mismo “no hay ni judío ni gentil” (cf. Ga 3,28; 1 Co 12,13; Ef 6,8-9). Y comienza a bautizar a incircuncisos creyentes en Cristo, sin más trámite que esa misma fe. Ello provocó la reacción de las autoridades de la Iglesia de Jerusalén, presidida ya por Santiago, que “bajaron de Judea a Antioquia” impugnando ese bautismo de gentiles: “Si no se hacen circuncidar según la Ley de Moisés, no pueden ser salvos” (Hch 15,1). Por lo mismo objetaban que nadie pudiera ser bautizado, si no estaba circuncidado y era cumplidor de la Ley mosaica. Ese desencuentro entre Pablo y Bernabé, por una parte, y la comunidad jerosolimitana por otra, se agudizó con lo ocurrido al mismo Pedro en Cesarea. El gobernador romano Cornelio, movido por una “visión angélica”, que obviamente es una forma de expresar al Espíritu, manda a buscar a Pedro para que lo introduzca en la fe cristiana. Pedro inicialmente opone resistencia, debido a su apego a la Ley judía, e incluso “tramita” a Cornelio con un largo discurso (Hch 1,34-43). Hasta que llega un momento en que parece como si el Espíritu se cansara del “tramiteo” y “estando aún Pedro hablando, el Espíritu Santo cayó (*épepten*) sobre todos los que oían su predicación. Y los creyentes de origen judío que habían venido con Pedro, quedaron muy sorprendidos al ver que el don del Espíritu Santo era recibido incluso por los paganos”... Entonces Pedro dijo: ¿Quién puede negar el agua del bautismo a estos que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? E inmediatamente ordenó que los bautizaran en nombre de Jesucristo” (Hch 10,44-48).

El Espíritu se anticipa, así, a Pedro, representante primero de la Iglesia. Y el acontecimiento determina que Santiago convoque el Concilio apostólico de Jerusalén, al que asisten

tanto Pablo con Bernabé, como el mismo Pedro. Entonces “los apóstoles y quienes presidían la comunidad se reunieron para analizar la cuestión” (Hch 15,6). Y con el testimonio de Pedro sobre lo que le había acontecido en casa de Cornelio, a Santiago y los miembros dirigentes de la Iglesia no les queda otra alternativa que concluir que se trata de la voluntad del Espíritu. Y mandan a las comunidades de la diáspora, donde el problema se había suscitado, la “conclusión conciliar” al respecto, cuyo punto fundamental consiste en que los gentiles pueden ser bautizados sin necesidad de judaizarse y circuncidarse previamente, ya que ésa “ha sido la *opinión* (dogma = *édoksen*) del Espíritu Santo y nuestra...” (Hch 15,28).

La nueva explicitación sobre el significado de la Palabra recibida de Jesús resulta, así, posible gracias a la atención prestada a un acontecimiento que proviene de fuera de la comunidad explícita (el pagano Cornelio y su familia). De esta manera, el interés de los paganos por ser bautizados es reconocido como un acontecimiento significativo para la fe de la Iglesia, un verdadero “signo de los tiempos”, que marcó una nueva forma de inserción de la comunidad cristiana en el mundo gentil.

### **EL MAGISTERIO FRENTE AL NUEVO ACONTECIMIENTO “RENACENTISTA”**

La tradición idealista neoplática marcó profundamente la teología cristiana a partir de San Agustín. Ello determinó, en la Iglesia latina, una tendencia “dualista” de “fuga mundi”, durante la primera Edad Media. En los siglos X-XII fueron pensadores musulmanes, como el abásida Avicenna (980-1037) y el *omeya de al-andalus* Averroes (1126-1198) quienes tradujeron al árabe diversas obras griegas de Aristóteles, introduciendo así en Occidente ese pensamiento inductivo, que rechazaba

la concepción platónica deductiva, de las “ideas innatas”, considerando que la verdad supone la observación de la realidad a través de los sentidos para sacar de ahí “inductivamente” conclusiones universales. En algunas universidades de la península hispánica, ocupada por los musulmanes, esas obras fueron traducidas del árabe al latín. Y así llegó a conocerse el pensamiento aristotélico en la “cristiandad”, particularmente en las Galias.

Sin duda ese nuevo pensamiento, representado sobre todo por el teólogo Sigerio de Bravante, marcó el surgimiento de la “Escuela de Chartres”<sup>4</sup>, donde comenzaron a interesar obras clásicas greco-latinas que valoraban el mundo en su autonomía propia (Ovidio, Virgilio, Euclides...), poniendo en crisis la teología y la espiritualidad de la “fuga mundi” neoplatónica. El conflicto se revela en quejas como la de un representante de esa “Escuela”, Guillermo de Conches, cuando expresa: “Ignorando las fuerzas de la naturaleza, ellos (los detractores) quieren obligarnos a permanecer sumidos en su ignorancia; nos niegan el derecho a la búsqueda y pretenden obligarnos a quedar ahí como troncos en una creencia sin inteligencia”<sup>5</sup>.

En este texto se hace referencia al principio anselmiano que define la teología como “intellectus fidei”; pero comprendiendo ya como “intellectus” el tipo de pensamiento inductivo de fidelidad a la realidad observada, como criterio teológico para la correcta comprensión de la fe<sup>6</sup>.

Sin embargo, ese tipo de pensamiento inductivo podía parecer menos “piadoso” que el deductivo platónico. Y ello determinó que el Magisterio de la época viera en tales tendencias el peligro de romper con la tradición auténtica de la Iglesia. Por eso, ya en pleno siglo XIII, en 1256, el papa Alejandro IV ordenó a San Alberto Magno que escribiera el tratado *De unitate intellectus* contra Averroes. Y quizá el mismo papa influyó en que Santo Tomás de Aquino redactara la *Summa contra Gentiles*,

donde se opone a 13 de las tesis llamadas “averroístas”, las que serán condenadas después por el Concilio de Reims en 1270, así como después por el obispo de París, Esteban Tempier, en 1272. Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino elaborará su teología, tomando como instrumental filosófico el pensamiento inductivo de Aristóteles, lo que le permitirá abrirse al diálogo con el nuevo movimiento cultural conocido como “renacimiento”<sup>7</sup>.

### EL MAGISTERIO Y LA “MODERNIDAD”

La dificultad de reconocer, en los nuevos acontecimientos provenientes del mundo “exterior” a la Iglesia, posibles “signos” del Espíritu que podían ser llamados del mismo Espíritu a nuevas formas de integración de la Palabra en la cultura, se mantuvo e incluso se incrementó en los siglos siguientes. Es bien conocido el conflicto suscitado entre los nuevos descubrimientos copernicanos de Galileo y el Magisterio papal. Luego siguió el problema con los descubrimientos del siglo XVIII reunidos en la Enciclopedia, determinando su condena por parte del mismo Magisterio. Culmina el enfrentamiento con el rechazo masivo de muchas de las tesis del mundo moderno por parte de la Encíclica de Pío IX *Quanta Cura*, que resume el famoso *Syllabus* con los 80 “anatematos” contra los errores del mundo moderno. Entre esos anatemas se condena por ejemplo la afirmación de que “la Iglesia debe estar separada del Estado y el Estado de la Iglesia” (n. 55), o bien el postulado de que “en nuestro tiempo ya no conviene tener a la Iglesia Católica como única religión del Estado, excluyendo a las demás religiones” (n. 77). El documento magisterial del papa concluye con el último anatema que condena a quien diga que “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y dialogar con el progreso, con el liberalismo y con la civilización actual” (n. 80)<sup>8</sup>.

El impasse producido por esta ruptura radical entre modernidad y Magisterio católico se agudizó a principios del siglo xx con el rechazo que el papa Pío x hizo de lo que, en su Encíclica *Pascendi* (1907), denomina “Modernismo”. Con ese Documento papal entraron en franca sospecha las investigaciones llevadas a cabo por los dominicos franceses, con el P. Lagrange en el mundo bíblico, creador de la Escuela Bíblica de Jerusalén (de donde más tarde saldrá la primera Biblia crítica católica, conocida como *Biblia de Jerusalén*). Asimismo entraron en sospecha las escuelas teológicas católicas de Le Saulchoir, donde trabajaban grandes teólogos como el P. MD. Chenu o el P. Ives Congar; y también la de los jesuitas de Lyon, Le Fourvier, donde ejercía su docencia, entre otros, el gran teólogo P. Henri de Lubac.

En este duro contexto, puede comprenderse mejor la tremenda importancia del Concilio Vaticano II y, muy particularmente, de su última Constitución, *Gaudium et Spes* (=GS). Este documento es impensable sin la teología de los “signos de los tiempos”. Su punto de partida es precisamente intentar que el objetivo de la Palabra de Dios, que es “nuestra salvación” (DV II), pueda cumplirse en todas las personas pertenecientes a la cultura moderna actual. De ahí que “para cumplir su misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los *signos de los tiempos*, e interpretarlos a la luz del Evangelio, de tal forma que, *acomodándose a cada generación*, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida...” (GS 4). Es por eso que “el pueblo movido, movido por la fe que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, *que llena el universo*, procura discernir, en los acontecimientos, exigencias y aspiraciones, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, *los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios*” (GS II).

Uno ve ahí cómo la responsabilidad de ese discernimiento de la presencia indicativa del Espíritu en los acontecimientos, indicándole a través de ellos a la Iglesia necesarios “aterrizajes” de la Palabra para que el mundo actual pueda abrirse más “razonablemente” a ella, el Concilio se la atribuye a todo el Pueblo de Dios. Y lo vuelve a precisar en otro texto notable: “Es propio de todo el Pueblo de Dios, aunque principalmente de los pastores y los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, *las múltiples voces de nuestro tiempo* y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la Verdad pueda ser mejor percibida, mejor entendida y *expresada de manera más adecuada*” (GS 44).

El Magisterio está, pues, inserto, en todo el Pueblo de Dios al cual debe también “auscultar”, todos juntos “auscultando” las “múltiples voces de nuestro tiempo” para ser más fieles a la razón de ser de la Palabra, que es que todo hombre pueda acogerla y así ser salvo por ella.

Esa atención a los acontecimientos históricos para discernir en ellos la presencia indicativa del Espíritu de Dios *que llena le universo*, le permite a la Iglesia evitar, por un lado, la simple acomodación a las “modas” temporales y, a la vez, el peligro de los “fundamentalismos” o “integrismos” eclesiales que pueden afectar su catolicidad universal, encerrándola en autoseguridades “sectarias”.

## MAGISTERIO Y TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Los “signos de los tiempos” no constituyen una nueva categoría de “revelación”, sino que, como los demás “lugares teológicos” son criterios para el auténtico discernimiento del sentido de la Palabra, revelada en los diversos puntos de llegada histórica de esa misma Palabra dada de una vez por todas en el acontecimiento

Jesucristo, como criterio salvífico para toda la humanidad. Pero su comprensión supone el aterrizaje de la Palabra en los diversos condicionamientos en que el ser humano se va moviendo a lo largo de la historia.

La situación específica de América Latina llevó a que sus obispos quisieran (y debieran) ejercer su Magisterio continental en esa misma perspectiva que había planteado la constitución *Gaudium et Spes (GS)*. Y, así, convocaron la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, para hacer ese “aterrizaje” del Concilio en América Latina. De inmediato se centraron en la búsqueda de los “signos de los tiempos” más significativos para la fe, en este Continente, estableciendo como método de análisis el famoso “ver”, para luego poder “juzgar” y “actuar”. La instancia del “ver” constituye la atención a los acontecimientos más significativos en el continente como presencia indicativa del Espíritu (“Signos de los tiempos”)<sup>9</sup>. Esa atención primera no se debe a una mera curiosidad “periodística”, sino precisamente a la convicción de que el Espíritu está presente en las conciencias que están detrás de todos los acontecimientos observados<sup>10</sup> y puede estar diciéndole algo a la Iglesia sobre cual es el sentido que el mismo Espíritu que inspiró la Palabra quiere darle a esa Palabra para que pueda así ser acogida por el hombre actual y ser “salvo” por ella. Para discernir al Espíritu en eso que “ve” en el mundo, la Iglesia recurre a la misma Palabra, que es el criterio para “juzgar” lo que puede o no puede ser coherente con el mismo Espíritu en los acontecimientos observados. Y, así, podrá luego orientar a la “acción” que hoy corresponde en fidelidad al Espíritu.

El carisma de la “conducción” propio de los pastores los lleva a tener que estar atentos a lo que acontece para asegurar así una correcta conducción. De no “escuchar” lo que el Espíritu indica, podrían conducir mal. Pues, aun cuando es a ellos a quienes corresponde el carisma de la conducción, ello

no garantiza que la conducción sea “automáticamente” buena, por el mero hecho de provenir de obispos. No es automático. Deben ellos también “auscultar” al Espíritu donde se dé, (“llena el universo”), para ejercer correctamente su función magisterial.

Fue así como, en Medellín, discernieron, en la realidad auscultada, que el Espíritu estaba presente de manera particularmente significativa en la “inquietud social”, reflejada en acontecimientos tales como la revolución cubana, la guerrilla colombiana, los movimientos subversivos en América Central o los movimientos sociales en Chile... Todo eso que parecía “subvertir” la paz social, como “statu quo” querido por Dios, podía ser, al contrario, el gran indicio de la voluntad del Espíritu de Dios de que la Iglesia debía hacer coherente su mensaje y trabajar para que esa igualdad de todos los hombres, sin diferencia entre esclavos y libres, ni entre hombres y mujeres, se hiciera realidad en la práctica del ordenamiento social. Y así surgió, en Medellín, la categoría “magisterial” de *liberación*. El Espíritu no estaba de acuerdo con el “statu quo”, legitimado a menudo con muchos ritos y amuletos “religiosos”. El quería “adoradores en Espíritu de verdad” (Jn 4). Por lo mismo, si los movimientos de “liberación” social y política eran el principal “signo de lo tiempos” en América Latina, ello significaba también que la situación social del “statu quo” no correspondía a la voluntad del Espíritu y, por lo mismo, era una situación de “pecado social”<sup>11</sup>.

Junto a esos discernimientos magisteriales, y en esa misma línea de destacar como “signo de los tiempos” sobresaliente la “inquietud social”, surgieron las Comunidades de Base en una línea “liberadora”, así como la conocida “Teología de la liberación”. La categoría de “liberación” fue igualmente asumida, diez años más tarde, por el Magisterio latinoamericano de Puebla (1979), que fustigó aquel “pecado social” como “injusticia institucionalizada” (n. 46; cf. 509 y 562).

Los problemas surgidos de ciertos posibles desvíos o incluso abusos de esa nueva “teología latinoamericana”, profundamente vinculada con el “magisterio de liberación” y las Comunidades Eclesiales de Base, provocó más tarde la intervención magisterial vaticana con un documento muy crítico, conocido como *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación* (1984). Si bien el documento critica ciertos aspectos de esa teología como “ideológicos” o incluso incoherentes con el Evangelio, en su primera afirmación después del párrafo introductorio, parte diciendo: “La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio” (I, 1).

Dos años después, el entonces Cardenal Ratzinger, promulgó un segundo documento de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, mucho más ponderado que el anterior, titulado *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1986). También ahí, después de unos pasajes introductorios, coloca como primera afirmación que “la búsqueda de la libertad y la aspiración a la *liberación*, que están entre los principales *signos de los tiempos* del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo (I, 5).

La categoría de “liberación” quedaba así nuevamente ratificada como principal “signo de lo tiempos”; es decir, como presencia indicativa del Espíritu en esos acontecimientos que buscan no el mantenimiento del “statu quo” social, sino su “cambio profundo” hacia formas de convivencia social más fraternas e igualitarias. Los cristianos que deseen ser fieles al Espíritu deben, por lo tanto, trabajar por ese “cambio” y no hacerse funcionales al “statu quo”, contrario a la voluntad del Espíritu y, por lo tanto, constitutivo de “pecado social”. Ese no es un pecado “anónimo”, sino que participan de él todas aquellas personas que, por acción o por omisión, son responsables del

origen o la mantención de las “estructuras económicas, sociales y políticas... que producen, a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Puebla, n. 30).

Junto con ese principal signo de los tiempos, el Magisterio latinoamericano señala también otros “signos” que la Iglesia tiene el deber de discernir para conducir en la línea de lo que ellos “significan” como voluntad transformadora suscitada por el Espíritu. Así, el Documento de Puebla, junto con destacar de nuevo el tema de la “liberación”, destaca: “Las aspiraciones de liberación en nuestros pueblos incorporan la *promoción humana de la mujer* como auténtico *signo de los tiempos*” (Puebla n. 847)<sup>12</sup>.

En la Conferencia de Santo Domingo, curiosamente —y es una lástima por razones de “teología pneumatológica”—, el tema de la “liberación” desapareció, como también se dejó de lado el método teológico del “ver, juzgar y actuar”<sup>13</sup>. Es una lástima, porque ello podría manifestar un retroceso en la conciencia teológica y magisterial, que estaba ya plenamente asumida por el Magisterio Supremo de la Iglesia, vigente en la actualidad, como lo es el Concilio Vaticano II. Magisterio “Supremo” significa que ningún otro magisterio ulterior tiene mayor garantía de “asistencia del Espíritu” en la conducción de la Iglesia, a no ser que se tratar de otro Concilio Ecuménico o de un acto de magisterio infalible papal, cosa que no se ha dado. Obviamente puede haber orientaciones magisteriales que precisen mejor el verdadero sentido de aquel Magisterio Supremo; pero, en el caso de darse orientaciones magisteriales contrarias u objetivamente *incoherentes* con ese Magisterio Conciliar, se trataría de un abuso de “poder eclesástico” y, aun siendo “magisterio auténtico” por tratarse de “pastores”, sería, sin embargo, legítimo para el Pueblo de Dios atenerse al Magisterio Supremo, “obedeciendo a Dios antes que a los hombres” (cf. Hch 4,19).

Ese riesgo de *incoherencia* es denunciado de forma notable por el mismo documento de Santo Domingo, cuando declara: “La nueva evangelización *exige la conversión pastoral* de la Iglesia... Así, la nueva evangelización continuará en la línea de la Encarnación del Verbo... Tal conversión *debe ser coherente con el Concilio*. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad; con estructuras y dinanismos que hagan presente cada vez con mayor claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal (=católica)” (Santo Domingo, n. 30).

**Notas:**

- <sup>1</sup> Puesto que “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo” (*DV* 10).
- <sup>2</sup> Por eso, “este Magisterio, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo... y de ese único depósito de la fe saca lo que propone como verdad revelada por Dios que debe ser creída” (*DV* 10).
- <sup>3</sup> Sobre el concepto paulino de “misterio”, puede verse D. Deden, “Le mystère paulinien”, *Efemérides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 405-442.
- <sup>4</sup> Para esta temática me remito a la obra fundamental de M. D. Chenu, “La théologie au XII siècle”, *Etudes de Philosophie Médiévale*, Paris 1957, 19 ss. El conflicto entre ambos pensamientos —“deductivo” neoplatónico e “inductivo” aristotélico— ha sido recogido con agudeza por el historiador Humberto Ecco en su famosa novela *El nombre de la rosa*.
- <sup>5</sup> *Philosophia mundi*, I, 22 (Migne, *Patrologia Latina*. 177, 56).
- <sup>6</sup> Si bien ese criterio lo había ya establecido también San Agustín, cuando expresa: “Fides non cogitata, nulla est” (“Una fe no razonable deja de ser fe”; y da la razón de ello: “Puesto que nadie puede creer en algo si antes no ha visto razonable que eso debe ser creído” (*De Praedestinatione sanctorum*, c. II5; P.L. 44, 963).
- <sup>7</sup> Cf. M. D. Chenu, “La théologie comme science au XIII siècle”, *Bibliothèque thomiste*, Vol. xxxiii, Paris 1957.
- <sup>8</sup> *DS*, 2955, 2977 y 2980.
- <sup>9</sup> Para ayudar a la asamblea en esa perspectiva se encargó a dos obispos, Mons. Mac Grath (de Panamá) y Mons Pironio (de Argentina) la presentación de sendos estudios teológicos sobre *Los signos de los tiempos hoy en América Latina*, estudios que marcaron el trabajo ulterior de los obispos y que fueron integrados incluso en la publicación de las “Conclusiones de Medellín”.
- <sup>10</sup> Puesto que esa presencia del Espíritu “vale no solamente para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (*GS* 22); obviamente la “gracia del Espíritu” siempre es “invisible”; lo que aquí se indica es que puede también estar presente donde haya buena voluntad, aun cuando no haya los medios de la “visibilidad sacramental” que constituyen a la “iglesia explícita”.

- <sup>11</sup> Cf. “Pastoral de Elites”, n. 13 en el *Documento de Medellín*; también más tarde en *Documento de Puebla*, n. 28 y en el “Catecismo de la Iglesia Católica”, n. 1869.
- <sup>12</sup> Sobre el tema de los “signos de los tiempos” en Puebla, puede verse mi artículo, en colaboración, “La revelación en la teología de Puebla”, *Teología y Vida*, Vol. XXI (1980) 48-59.
- <sup>13</sup> En el documento de la Conferencia de Aparecida esa metodología del “ver, juzgar y actuar” ha vuelto a ser retomada, lo cual constituye un nuevo signo de esperanza en el reconocimiento del valor teológico de los “signos de los tiempos” por parte del Magisterio latinoamericano.



LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS  
EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN<sup>1</sup>

---

JORGE COSTADOAT, S.J.

*La Teología de la liberación recibe el Concilio Vaticano II de un modo creativo porque pone a la Iglesia a la escucha de la voz de Dios en la historia. Ella nace de una Iglesia que reconoce en los pobres del continente un llamado divino a su liberación. Los signos de los tiempos representan para la Iglesia continental, y para la Teología de la liberación particularmente, un modo de ubicarse en su propio mundo latinoamericano en busca de la presencia y de la voluntad de Dios. En este artículo se destaca la importancia de estos signos para el método de la Teología de la liberación; se explicitan sus principales supuestos teológicos; y se remata con el que sería el “signo de los tiempos” en América Latina: la irrupción de los pobres.*

---

La teología de los signos de los tiempos representa una verdadera novedad de la teología del siglo xx. La Teología de la liberación le debe a ella la inspiración y el método.

Juntamente con Medellín, la Teología de la liberación recibe el Concilio Vaticano II de un modo creativo precisamente porque, a semejanza de *Gaudium et Spes*, que pone a la Iglesia a la escucha de la voz de Dios en la historia, ella nace de una Iglesia que reconoce en los pobres del continente un llamado divino a su liberación. “Los signos de los tiempos” representan

para la Iglesia continental, y para la Teología de la liberación particularmente, un modo de ubicarse en su propio mundo latinoamericano en busca de la presencia y de la voluntad de Dios. Por lo mismo, la categoría hace las veces de supuesto fundamental de un movimiento eclesial polisemántico y de paradigma metodológico clave de la primera teología que pretende ser realmente latinoamericana<sup>2</sup>.

En este artículo se destaca la importancia de los signos de los tiempos para el método de la Teología de la liberación; se explicitan los principales supuestos teológicos de esta teología; y se remata con el que sería el “signo de los tiempos” en América Latina: la irrupción de los pobres.

### **CAMBIO DE PARADIGMA TEOLÓGICO**

La recepción latinoamericana del concepto de signos de los tiempos representa para la Teología de la liberación el punto de quiebre respecto de la teología europea tradicional. Jon Sobrino habla de “ruptura epistemológica”<sup>3</sup>. Ella ha sido propiciada por el cambio de paradigma teológico inaugurado en el Vaticano II. En realidad, más que una ruptura se trata del comienzo de una teología que no es latinoamericana por el lugar geográfico de su producción, sino porque su objeto es la historia actual de América Latina. Los teólogos de la liberación son tajantes al decir que la suya es “una nueva manera de hacer teología”<sup>4</sup>. En términos simples, la diferencia estriba en que el “texto” que la teología pretende leer, reflexionar y comprender no es en primer lugar el texto de la Sagrada Escritura (conservada y transmitida por la Iglesia en sus diversos textos magisteriales, litúrgicos, etc.), sino la historia misma en la cual Dios aún se revela en Cristo a través del Espíritu. A saber, la historia en la que la praxis liberadora de los pobres, de la cual ellos son objeto y sujetos de

liberación, revela la acción espiritual inmanente de Dios. De aquí que Gustavo Gutiérrez, al definir su teología, distingue un “acto primero” consistente en la práctica cristiana liberadora; y un “acto segundo”, la teología estricta, como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”<sup>5</sup>.

Esto no significa que la Teología de la liberación menosprecie la enseñanza tradicional de la Iglesia, y menos aún del Evangelio. Algo así sería para los teólogos de la liberación un despropósito. La diferencia está en que, para estos, el Evangelio no puede sino ser una noticia liberadora de Dios para los hombres y mujeres de hoy, especialmente para los más pobres, lo cual no consiste primariamente en una enseñanza teológica que creer sino en una acción real y actual de Dios en la misma historia. Pero como Dios “no mete mano” en el mundo, sino que actúa en la historia “espiritualmente” a través de las libertades, no es obvio que toda acción humana sea también de Dios<sup>6</sup>. Ella exige un discernimiento que se realiza teniendo a Cristo como criterio y al Espíritu Santo como voz nueva, siempre creativa y liberadora, de la voluntad de Dios. Es más, la Teología de la liberación apuesta a que el depósito de la fe, gracias a la circularidad hermenéutica entre el credo y el creyente, es aún mejor comprendido que aquella comprensión de los textos fundamentales del cristianismo ofrecida por teólogos que, a lo más, son influidos por su contexto sin que este, en cuanto tal, sea objeto de indagación teológica.

Una diferencia metodológica principal de la Teología de la liberación, derivada precisamente de la solicitud por responder “a los signos de los tiempos”, consiste en exigir fe al teólogo como condición indispensable de su quehacer científico. Jon Sobrino lo tiene muy claro: “En la Teología de la liberación está actuante la fe en cuanto acepta y asume los contenidos de la *fides quae* (a pesar de lo que se suele decir en contra), pero está actuante la *fides qua* de forma precisa. En ese acto de creer, cree que Dios

sigue presente en la historia, cree en el actual señorío de Cristo, cree en el Espíritu presente como principio de realidad, de verdad y de novedad. Pero esta creencia no es solo considerada como un contenido de esta teología, sino que es ante todo una realidad aceptada y experimentada *in actu* por el teólogo como tal. Hacer teología es entonces inteligir esa presencia de Dios en la historia en cuanto presencia actual<sup>7</sup>. En otras teologías la fe del teólogo es un *desideratum*, pero puede ser también un estorbo. Este es el precio, parece, que la teología debe pagar para ser reconocida entre las ciencias modernas. La neutralidad de la reflexión científica subyace a la teología moderna como un requisito de sobriedad, como una moderación a la emotividad creyente, pero acaba por desplazar a la fe del teólogo a un lugar secundario. Para la Teología de la liberación, en cambio, de la fe del teólogo que cree junto con otros, en comunidades y en la tradición de la Iglesia, constituye un principio epistemológico decisivo de la circularidad hermenéutica que ha de establecerse entre Dios que se reveló en Jesús en el pasado, y que continúa revelándose espiritualmente en Cristo en el presente. Para la Teología de la liberación creer que Dios opta por los pobres hoy, y que esta opción se verifica en las acciones históricas de liberación de los pobres, es un hecho del que el teólogo no puede sustraerse sin quedar epistemológicamente imposibilitado de interpretar el “signo” de que se trata. Aquí la imparcialidad no sirve. Tampoco es creíble. La Teología de la liberación exige al teólogo un compromiso personal, una “parcialidad”, una praxis pre-teológica en favor de los pobres, como expresión de fe en un Dios que ama a los que los demás desprecian.

Los teólogos latinoamericanos toman distancia de la teología moderna europea, criticando su falta de arraigo histórico. Al presentar su propia teología, Gutiérrez roza las teologías primermundistas: “Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las

exigencias del Dios de la Biblia”<sup>8</sup>. Sin un *compromiso creyente* con los preferidos de Dios, no hay Teología de la liberación. Y así, al poner las cartas sobre la mesa, la Teología de la liberación exige a las otras teologías que expliciten al servicio de qué mundo, de qué Iglesia y de qué Dios están. Pues si la historia está en disputa, no es de extrañar que la idea de Dios y la teología en particular respondan a intereses divergentes.

En este sentido la Teología de la liberación aporta un elemento importante para aclarar el concepto de “signo de los tiempos”. Este es, que no es posible reflexionar acerca de ellos si no se “cree” en ellos, si al descubrir a Dios en ellos no se toma partido por la acción liberadora que en ellos Dios ejecuta. De lo contrario no tendría sentido alguno reflexionar sobre estos signos. Ellos reclaman una praxis, una acción espiritual, como prueba de reconocimiento de tal signo y de conversión al Reino que anticipan. Pero también suponen un compromiso práctico y liberador como condición sin la cual tales signos no son percibidos.

Este aspecto distintivo de la comprensión del concepto de signos de los tiempos en América Latina, sin embargo, no ha podido eximir a la Teología de la liberación de fundamentar teológicamente el reto que ella misma asume. Este reto, veremos, ha llevado a la misma Teología de la liberación a un punto de crisis.

De momento nos detenemos en algunos supuestos teológicos básicos de la recepción latinoamericana de la categoría de los signos de los tiempos.

## **UNIDAD ESCATOLÓGICA DE LA HISTORIA**

La Teología de la liberación tiene un concepto judeo-cristiano de la historia. La historia es una, tiene como único fin el Reino

de Dios y, en camino a este fin, avanza a través de una lucha dialéctica entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte<sup>9</sup>. A las víctimas de la idolatría la Teología de la liberación les anuncia que su historia, contra todas las apariencias, tiene un sentido, pues el Reino del Dios de la vida es para ellas, aunque este Reino no tendrá lugar más que a través del conflicto que genera la injusticia. Para la Teología de la liberación la unidad de la historia, su sentido, el Reino que recapitula la voluntad de Dios para su creación, constituye una promesa escatológica a los que habitan en el reverso de la historia, luchando por su integración o simplemente padeciendo la exclusión.

La historia y el Reino de Dios anunciado por Jesús preferencialmente a los pobres, son dos aspectos de una sola realidad cuyo creador y realizador es un único y mismo Dios. De aquí que a la Teología de la liberación le sea más fácil afirmar que los signos de los tiempos son esencialmente signos mesiánicos que anticipan la consumación escatológica. Ellos indican en la dirección del Reino y, sin embargo, no pueden agotar su realidad mientras la historia no alcance su fin. Aún así, la praxis mesiánica actual disipa la ambigüedad histórica. La ubicación en el “mundo de los pobres”, viviendo anticipadamente las bienaventuranzas a ellos proclamadas, hace posible discernir mejor el sentido de la historia.

La Teología de la liberación se ha beneficiado de los avances teológicos del siglo xx. Ha heredado una comprensión escatológica de la historia y, además, la superación de la visión dualista que hasta hace poco oponía la historia mundana y la historia de la salvación. En la obra emblemática de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, el autor sostiene que no hay dos, sino una sola historia<sup>10</sup>. Esta puede y puede no ser también historia de Dios, anticipar o no anticipar su Reino. Pero el Reino no es algo distinto del mundo en que vivimos, sino este mismo mundo en la medida que se ajusta a la voluntad del

Mesías que reina sobre la entera historia humana. Al afirmarse que esta es una, y que en ella y no otra parte Dios efectivamente está presente, actúa y llama, no se incurre en ningún tipo de monismo que induzca a pensar que la realidad es una con Dios, sin distinción alguna. Ninguna fatalidad podría ser más perjudicial para los pobres que la que les lleve a pensar que el mal que padecen es tan “divino” como insuperable. La unidad de la historia en Dios según la Teología de la liberación exige que se respete la diferencia entre el Creador y la creación, y que se reconozca que el pecado personal y estructural divide a los hombres entre opresores y oprimidos. Pero la acción inmanente de Dios en el mundo excluye, a la vez, que se separe una historia sagrada de una historia profana como si esta pudiera de algún modo pararse sobre sus propios pies, prescindiendo de Él. Esta especie de “nestorianismo” escatológico paradójicamente amiga al progresismo moderno y a las promesas de salvación eterna, meramente futura, a los pobres. La liberación, el progreso como liberación de la miseria, se conservará eternamente en el Reino prometido a los pobres. Pero el Reino, a diferencia de la idea moderna de progreso, no banaliza la muerte actual de estos. Para el Reino no hay “costo social” que valga.

La historia tiene un término. La injusticia terminará. Estamos en los tiempos finales entre el acontecimiento de Cristo y el día en que Cristo entregará el Reino al Padre. Si la teología contemporánea celebra “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”<sup>11</sup>, la Teología de la liberación recuerda, además, que las víctimas inocentes historizan al crucificado, y la liberación de los pobres verifica la acción de Dios en Cristo en la medida que se los “baja de la cruz”<sup>12</sup>. En uno y otro caso, los pobres hacen sacramentalmente presente a Cristo en una historia que se resolverá de su parte. En este sentido la Teología de la liberación es teología de una esperanza que toma en serio la muerte actual

de los pobres. Habrá un juicio final de la historia en el que se revelará su inocencia. Pero esta esperanza no es alienante, sino que estimula a que los pobres sean sujetos de cambios sociales estructurales, y no simples personajes secundarios de sus propias vidas. En esto la Teología de la liberación es moderna. Pero rechaza que el progreso moderno condene a los pobres a una felicidad futura a costa de su sacrificio actual. Los pobres son oprimidos hoy por los ídolos, principales de los cuales son la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada. Hoy, sobre todo, que los pobres son liberados por el Padre de Jesucristo, tras la lucha en contra de los “dioses de la muerte”<sup>13</sup>.

La Teología de la liberación subraya el carácter dialéctico de la culminación de la historia. Esta única historia no se teje simplemente con la acción de Dios y la acción del hombre en la medida que esta verifica la anterior, y como así se operara sobre *tabula rasa*. La acción de Dios en Cristo fue resistida. Jesús fue asesinado por anunciar a los pobres el Reino de Dios. La historia está en disputa. Jon Sobrino habla de una “estructura teologal-idolátrica de la realidad”, de acuerdo a la cual “en la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el Reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no son solo distintas, sino aparecen formalmente en una disyuntiva duélica. Son, por tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra”<sup>14</sup>.

La Teología de la liberación aporta a la comprensión general de los signos de los tiempos la dialéctica de la historia y la perspectiva de las víctimas. El Reino prospera en contra del antirreino. No hay neutralidad posible. Sin embargo, la reducción de las diferencias humanas a una que contrapone a oprimidos y opresores, puede constituir una captación de los signos de los tiempos tan tajante que impida recuperar precisamente la unidad de la historia<sup>15</sup>.

## REVELACIÓN, DISCERNIMIENTO Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

La Teología de la liberación entiende que la revelación de Dios culmina en Jesús de Nazaret y su proyecto histórico del Reino. Esta manifestación de Dios en Cristo, en línea con la revelación de Dios en la historia de Israel, es perceptible como liberación para los pobres y perdón para los pecadores. “Revelación” y “salvación” son, para la teología contemporánea, y también para la Teología de la liberación, la cara y el sello de una misma moneda. De aquí que los signos de “nuestro tiempo” haya que buscarlos allí donde la presencia y la voluntad de Dios se insinúan en acciones voluntarias capaces de transformar la realidad y también en la “pasión” de las víctimas<sup>16</sup>. La liberación y, *sub contrario*, la opresión de los pobres es “signo de los tiempos”. A veces los pobres luchan por su liberación. A veces pueblos enteros padecen una historia que se les impone.

Pero como la fe, la revelación y los signos de los tiempos van de la mano<sup>17</sup>, los acontecimientos históricos en los que Dios interviene a través de las libertades no son evidentes para todos ni tampoco transforman necesariamente la realidad en la línea del Reino. No es posible saber a ciencia cierta en qué grado las acciones humanas vehiculan la gracia o la rechazan, son auténticamente libres o responden a determinaciones psicológicas o sociológicas. De aquí que sea necesario un discernimiento de los signos de los tiempos (*GS* 4 y 11).

Este discernimiento exige inseparablemente, por una parte, reconocer las acciones propiamente espirituales a través de las cuales Dios se revela como un Dios liberador y, por otra, conocer las circunstancias socio-históricas de acuerdo al auxilio de las ciencias que, por lo demás, servirán para modificar la realidad a favor de los pobres. No son signos de los tiempos los terremotos ni otros hechos de la naturaleza. Pudieran serlo, pero solo en la medida que dan lugar a acciones humanas. Hay signos

de los tiempos donde hay acciones históricas, es decir, libres, voluntarias, intencionadas. Y de estas, tampoco cualesquiera. Solo aquellas que pueden ser identificadas como acciones “espirituales”, acciones que son a la vez propias del Espíritu y de aquellos que actúan según el Espíritu. El Espíritu hace inmanente a Dios en la historia a través de acciones humanas que adquieren un valor trascendente que de suyo no tienen. En su trascendencia característica, el Espíritu no disputa al hombre la historia sino que, desde lo más interior de ella, la transforma.

La Teología de la liberación subraya que el discernimiento es necesario no solo porque unas acciones son espirituales y otras no. En particular, hay acciones determinadas estructuralmente por un pecado social y cultural. Pedro Trigo nos habla de acciones inducidas por el mercado totalitario, la figura histórica dominante de la época<sup>18</sup>. La Teología de la liberación no desarrolla una demonología que pudiera empalmar con la visión apocalíptica propia de Jesús y sus contemporáneos, para quienes los milagros fueron obra del Espíritu o de Beelzebul (cf. Mc 3,22-30), pero se acerca. En su caso, como hemos visto, la acción de Dios compite en contra de aquellas acciones humanas idolátricas causantes del sufrimiento y de la muerte de los pobres.

Es así que el mismo Espíritu que opera acciones humanas libres que por su significación mayor llegan a constituir signos de los tiempos, permite, como arriba está dicho, reconocer estos signos como obra de Dios. Por ello, solo al final de la historia podremos saber en qué medida este discernimiento fue acertado, acaso contribuyó o no al Reino. Según Pedro Trigo, “el resultado de las acciones más puras no es nunca el Reino de Dios sino algo mejor que lo que había, aunque contaminado siempre con las imperfecciones de todo lo creado”<sup>19</sup>. Mientras tanto los intérpretes de la voluntad divina pecarán casi inevitablemente de subjetivismo. Y si se trata de grados, habrá más obediencia al Espíritu, y menos subjetivismo, allí donde el discernimiento

tenga como criterio fundamental de juicio el Reino de Dios que Jesús inauguró por la fuerza del mismo Espíritu, también él bajo el régimen de la fe y del discernimiento. Los signos de los tiempos son signos mesiánicos. Son ambiguos. No se imponen a la libertad de los contemporáneos, sino que apelan a la fe y a la acción.

La apuesta de la Teología de la liberación es, sin embargo, aún más fuerte. Ella reclama una liberación de las estructuras de opresión, convencida de la utilidad de las ciencias sociales tanto para conocer la realidad como para modificarla. Se trata de una teología católica en sentido estricto. Se inspira en la necesidad de mediar entre la fe y la razón. Esta mediación teórica, sin embargo, apunta derechamente a la mediación práctica de fe y justicia que es la que en definitiva importa. Anteponiendo la ortopraxis a la ortodoxia, la Teología de la liberación inclina la balanza del lado de acciones a la vez racionales y espirituales, contrarias a aquellas que generan injusticia. La praxis inicial de solidaridad con los pobres constituye el lugar epistemológico correcto para descubrir la acción del Espíritu en los signos de los tiempos. Esta praxis “espiritual”, sin embargo, podrá cambiar efectivamente la realidad en la medida que se ajuste al criterio objetivo del Reino del que nos habla la Escritura, pero también si pasa por la criba de las ciencias sociales que impedirán que el compromiso liberador se empantane en el fideísmo. El primado de la praxis en cuanto principio de conocimiento teológico reclama relevancia a la reflexión teológica.

Esta tarea ha quedado pendiente. En los años sesenta y setenta los teólogos latinoamericanos hallaron en teorías sociológicas como la de la “dependencia” un instrumento de análisis social, y no faltó el teólogo que propuso el socialismo marxista como la fuerza política que debía cambiar las estructuras sociopolíticas. Después que la historia viró en la dirección del capitalismo en su versión neoliberal —que en

América Latina operó como una acción estatal capaz de liberar las fuerzas del mercado—, la Teología de la liberación ha tenido dificultades en encontrar las mediaciones racionales para que su fe en el Dios de los pobres se traduzca en su efectiva liberación. Desde entonces la Teología de la liberación ha seguido cursos distintos, alejándose a veces de su intención primera. La Teología de la liberación ha recuperado su honda motivación espiritual. Para Gustavo Gutiérrez, veinte años después de la obra mencionada, define aquella praxis histórica como la “espiritualidad”<sup>20</sup>. No obstante la necesidad de este giro, ¿no se ha escamoteado así el imperativo de la liberación sociohistórica? En otra incursión, la Teología de la liberación se ha parapetado en la denuncia profética, cegándose por principio a ver en las últimas transformaciones históricas avance alguno del Reino. De este modo se olvida que la salvación no es pura crítica, sino fundamentalmente creación. Y, por último, la Teología de la liberación ha ocupado bastante energía en la búsqueda de transformaciones eclesiales a favor de una “Iglesia de los pobres”, para lo cual le ha sido a veces necesario denunciar el olvido del Vaticano II.

En otras palabras, sigue en pie la integración católica de fe y razón por la que la Teología de la liberación ha puesto las manos al fuego. A la fe en el Dios que opta por los pobres no le basta conocer la realidad de la miseria con instrumentos artesanales. Por cierto hoy no se tiene el optimismo moderno que tuvo la Teología de la liberación para creer que la historia, hecha por la libertad, podía ser cambiada a voluntad. Hemos caído en la cuenta de que el mundo se nos impone más de lo pensado. Pero mientras se siga esperando que Dios libere a los pobres, la búsqueda de tales mediaciones es indispensable. Mientras la mediación científica no se haga, igual es posible una acción “artesanal”. Pero la tarea queda pendiente, pues ha sido la misma Teología de la liberación la que la exigiera.

En suma, a pesar de las deficiencias señaladas, la teología contemporánea y la Iglesia se han beneficiado del redescubrimiento que la Teología de la liberación ha hecho de la fuerza liberadora del cristianismo y de la índole práctica de la teología cristiana.

### **“EL SIGNO DE LOS TIEMPOS”: LA IRRUPCIÓN DEL POBRE**

Para los teólogos de la liberación la irrupción de los pobres en la sociedad y en la Iglesia —el “hecho mayor” de la época y de la realidad latinoamericanas— constituye “el signo de los tiempos”<sup>21</sup>. Ellos fueron y son los destinatarios primeros del Reino hecho presente mediante las palabras y las acciones de Jesús de Nazaret. Su liberación exige a la razón creyente elucidar transformaciones económicas, sociales y políticas. Ellacuría y Sobrino saben que otros signos son también posibles, pero aseguran que los pobres tienen tal importancia sacramental que donde se los halle se encontrará al Cristo que quiso ser reconocido en ellos y que lo que se haga por su liberación se hace por el Reino. La historia también puede ser conocida desde su “reverso”. Más aún, para la Teología de la liberación los signos de los tiempos se captan mejor “desde los pobres de este mundo que desde cualquier otra realidad”, pues Dios en ninguna otra realidad revela mejor su voluntad liberadora<sup>22</sup>. Reconocemos con Carlos Schickendantz que al menos en la emergencia de nuevos sujetos sociales largamente olvidados, “es posible discernir uno de los signos de los tiempos más importantes para el cristianismo de nuestros días”<sup>23</sup>.

La Teología de la liberación ha advertido en la irrupción de los pobres la acción liberadora de Dios como un asunto de fe. Esto no la exime de dar razón de su fe. Sobrino explica qué hace razonable creer que Dios efectivamente tenga que ver con

este acontecimiento. Pero la captación misma de este como revelación liberadora consiste en aquella experiencia creyente que funda la epistemología de la Teología de la liberación de la que hemos ya hablado. Aún más, la llamada a encontrar a Cristo en los pobres de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y de la Teología de la liberación, representa la dimensión más profunda del cambio de paradigma arriba señalado, pues ella tiene fuerza como para revolucionar completamente la teología y la Iglesia. ¿Qué será de la comprensión del Evangelio, de su traducción en enseñanzas teológicas, espirituales, morales y litúrgicas, cuando el lugar hermenéutico de interpretación sea el del *mundo de los pobres*? ¿Cómo habrá de ser una *Iglesia de los pobres* el día en que en ella los últimos sean efectivamente los primeros?

Este planteamiento —como lo fue el de Jesús que privilegió a las personas sobre doctrinas e instituciones— trae aparejados sus propios problemas. Pensar la unidad de la historia no a partir de un concepto universal sino de la realidad concreta e irrepetible de los pobres, alteraría radicalmente la toma de decisiones que organizan la vida social y eclesial. No sin razón el incendio de la Teología de la liberación en la sociedad y en la Iglesia ha sido apagado prontamente por los sectores ricos, poderosos y conservadores. La Teología de la liberación ha puesto en jaque el modo vertical de conseguir la unidad entre los hombres y ha sufrido la misma reacción uniformadora que ha sometido a los pobres por siglos. Ocurre que, incluso sin ánimo de perjudicar a los pobres, otros sectores han visto en sus planteamientos el principio de una revolución de enorme magnitud.

Esta dificultad, sin embargo, es propia de la teología de los signos de los tiempos en general. Si Dios trascendente es inmanente a la historia y en ella actúa y se revela con la originalidad creadora que solo Él tiene, la inversión metodológica de esta teología es alérgica a la comprensión metafísica de la

realidad y afín a las aproximaciones fenomenológicas. Para la jerarquía de la Iglesia resulta doblemente desafiante e incluso amenazante que Dios se identifique con los pobres y, más aún, si estos pobres se identifican con otras tradiciones culturales y religiosas.

Subrepticamente, sin embargo, cabe la posibilidad de que “el signo de los tiempos”, los pobres, se convierta en una especie de principio metafísico que termine por monopolizar la revelación siempre nueva de Dios en la historia. Más de una vez la lectura de las obras de los teólogos de la liberación deja la impresión de haber convertido al pobre en un concepto abstracto que impide a la historia esa apertura que la tipifica como cristiana. Por ello, si es necesario poner las cosas en orden, hay que decir que, en sentido estricto, Jesús, el “signo de los tiempos” por antonomasia, no ha sido signo más que de “su” tiempo. Tampoco de la Iglesia se puede decir que ella constituya un signo del Reino hasta el final de los tiempos. Lo es en la medida que responde a las mociones del Espíritu. Y, por tanto, tampoco es necesario levantar a los pobres como un meta-signo de la actuación divina en la historia para garantizar que Dios opta por ellos. La Teología de la liberación no necesita traicionar su método, cerrar la historia a la novedad del Espíritu, para asegurar que los destinatarios del Evangelio hoy y siempre serán los pobres.

Al respetar su método, en cambio, la Teología de la liberación devuelve a la teología la modestia que nunca ha debido perder. Es una feliz coincidencia que esta teología, como los pobres que se abren paso en la vida con esfuerzo y humildad, renuncie a cerrar el sentido de la historia y, más bien, apueste, como cosa de fe, a que Dios probará que ama a los pobres. Si a los pobres nadie puede decirles esto o aquello es lo que Dios quiere para ustedes; si tantas veces ni ellos mismos saben cómo rezar a un Dios que parece ignorarlos; si no tienen más que su fe

para soportar la miseria, la teología, antes que darles respuestas, debe ayudarles a hacer sus preguntas. Pues es su fe la que les hace preguntar por qué. No por qué la Escritura dice tal o cual cosa, sino por qué si la Escritura dice que Dios es amor, ellos son víctimas de un mal irreductible a cualquier explicación teológica. Para Gustavo Gutiérrez la teología enfrenta las siguientes preguntas: “¿de qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios?”<sup>24</sup>

La Teología de la liberación toma en serio la presencia en la historia del *mysterium iniquitatis*. El sentido de la historia es estrictamente cuestión de fe. El pobre latinoamericano es víctima de un mal que no se puede atribuir sin más a los ricos ni al “costo social” de las modernizaciones en tabla. A los pobres concretos, a su participación en el misterio pascual, ciertamente no a la metafísica, la teología debe la recuperación de la historia como una magnitud abierta al Espíritu hasta que Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28). La Teología de la liberación no tiene la solución de la injusticia del mundo, pero pareciera que es una teología que realmente la espera y la quiere.

**Notas:**

- <sup>1</sup> Artículo publicado en *Teología y Vida*, Vol. XLVIII (2007) 399-412.
- <sup>2</sup> Cf. J. Sobrino “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 249; Juan Noemi, reseña al libro de Samuel Yáñez y Diego García (Eds.) *El porvenir de los católicos latinoamericanos*, Santiago 2006, redactada como ‘reflexión elemental’, publicada en *Teología y Vida*, Vol. XLVI (2007) 105-110.
- <sup>3</sup> J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Madrid 1991, 52.
- <sup>4</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1990, 72.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, 70.
- <sup>6</sup> Cf. P. Trigo “El discernimiento de la acción del espíritu en la historia”, *ITER* N° 33 (2004) 40-41.
- <sup>7</sup> J. Sobrino “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, op. cit., 251-252.
- <sup>8</sup> G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, 17.
- <sup>9</sup> Cf. P. Richard (Ed.), *La lucha de los dioses*, San José 1980.
- <sup>10</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1990, 194.
- <sup>11</sup> *Populorum Progressio*, 21.
- <sup>12</sup> Cf. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Madrid 1997, 76-79.
- <sup>13</sup> Cf. J. Sobrino, op. cit., 235-250.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, 213.
- <sup>15</sup> Cf. J. Costadoat, “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2004) 62-84.
- <sup>16</sup> Cf. J. Noemi y F. Castillo *Teología latinoamericana*, Santiago 1998, 116.
- <sup>17</sup> Cf. J. L. Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.) *Mysterium Liberationis*, Madrid 1990, 443-466.
- <sup>18</sup> Cf. P. Trigo, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander 2003, 203.

- <sup>19</sup> P. Trigo, “El discernimiento de la acción del espíritu en la historia”, *ITER* n° 33 (2004) 43.
- <sup>20</sup> Cf. G. Gutiérrez, op. cit., 36.
- <sup>21</sup> J. Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”, op. cit., 254; G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, 1982, 244.
- <sup>22</sup> Cf. J. Sobrino, op. cit., 269.
- <sup>23</sup> Cf. J. O. Beozzo / P. Hünermann / C. Schickendantz, *Nuevas pobreza e identidades emergentes*, Córdoba 2006, 125.
- <sup>24</sup> G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986, 18-19.

## **SEGUNDA PARTE**

EL HORIZONTE GLOBAL Y LATINOAMERICANO  
DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS



## LA MODERNIDAD: PROYECTO DE SEÑORÍO Y DOMINIO CIENTÍFICO-TÉCNICO

---

SERGIO SILVA, SS.CC.

*La modernidad se caracteriza por la diferenciación funcional de los sistemas sociales y por la apreciación de que no es posible un sistema único que pueda reclamar para sí la condición de ser englobante de todos los demás. Sin embargo, la amalgama de los sistemas científico, técnico y económico, con su racionalidad eficientista y objetivante, tiende a imponerse subrepticamente sobre las distintas esferas de la sociedad como única racionalidad auténtica. El autor indica las deficiencias y amenazas que ello implica para el ecosistema y para el sentido de la existencia humana. Finalmente, propone algunas nociones desde la perspectiva de la fe en un Dios que da vida, y en Jesús como modelo de acción comunicativa, para recuperar la libertad ante el avance hegemónico de la racionalidad tecnocientífica.*

---

### MODERNIDAD: DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL Y AMALGAMA DE SISTEMAS

En la modernidad, junto con la diferenciación funcional de los sistemas —que trae la consiguiente pérdida de la posibilidad de un sistema único que sea el englobante último de todos, como podrían ser la fe o la razón—, se va produciendo también lo

que podemos llamar la “amalgama” de algunos de estos sistemas diferenciados entre sí. Aquí me interesa señalar, en primer lugar, la del sistema científico con el sistema técnico, hasta constituir lo que algunos han llamado el sistema tecnocientífico; en segundo lugar, la del sistema tecnocientífico con el sistema económico de producción de los bienes. Me parece que estas amalgamas son un importante “signo de los tiempos” al que hay que prestar más atención que la que se le ha prestado hasta ahora.

### *Amalgama de sistemas tecnocientífico y económico*

La “amalgama” entre ciencia y técnica se ha hecho posible porque en la modernidad se ha producido una sinergia poderosa entre estos dos sectores y sus respectivos valores. Desde el comienzo de la historia humana la técnica busca la eficacia (es decir, el logro de un determinado objetivo que se ha propuesto) y la eficiencia (el logro de ese objetivo con el mínimo gasto posible de recursos). Por su parte, la ciencia moderna, a diferencia de la antigua y medieval, busca la objetividad que le permita lograr el control de los procesos que estudia, objetividad que alcanza normalmente mediante el uso de la medición, expresada en el lenguaje matemático.

Un factor decisivo en esta amalgama es el experimento. En efecto, el experimento es lo que valida las hipótesis científicas. Aunque, desde Popper, ya no se pueda afirmar que las verifica, sin embargo sigue siendo la fuente de nuevos procesos y productos técnicos, que son, finalmente, los que financian la investigación. Por aquí entra la segunda “amalgama”, la que se da entre la tecnociencia y la industria económica, porque esta vive de las novedades creadas por la investigación, y la investigación es financiada en buena medida por la industria.

(Algo análogo ocurre con los Estados, que también dependen en buena medida de las innovaciones tecnocientíficas, a la vez que ellos contribuyen enormemente a financiarlas y a incentivarlas mediante las políticas públicas de desarrollo tecnocientífico. Pero este tema excede el marco de estas reflexiones).

Por un lado, entonces, el experimento científico abre la puerta a los futuros desarrollos técnicos, pero, a su vez, necesita de técnicas cada vez más refinadas para poder realizarse. Así, la amalgama en cuestión se sustenta hoy desde ambos extremos: la ciencia vive de la técnica, y esta, de la ciencia.

### *Una nueva división de clases: La relevancia de los “ejecutivos”*

Ya he señalado la amalgama entre el sistema tecnocientífico y el sistema económico. Quisiera añadir que esta amalgama ha causado una nueva, profunda y compleja división de clases, que se superpone a la clásica del capitalismo inicial entre burguesía (dueña del capital) y proletariado (dueño solo de su fuerza de trabajo). Porque, a medida que las máquinas y herramientas productivas van siendo reemplazadas por las innovaciones tecnocientíficas (que abarcan no solo los bienes de producción sino también y cada vez más la organización misma del trabajo productivo), van tomando importancia decisiva los “ejecutivos” que saben diseñar y hacer funcionar el aparato tecnocientífico; incluso, a veces, por encima de los dueños del capital. De ahí, creo, la importancia que se atribuye hoy a la educación como factor productivo y de desarrollo. De ahí, también, el explosivo crecimiento de la educación superior, encargada de proporcionar estos “ejecutivos” que necesita el aparato económico tecnocientífico.

## LA HISTORICIDAD Y LA LIBERTAD ANTE LA CONSTITUCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TECNOCENCIA

Para comprender más a fondo la tecnociencia como signo de los tiempos me parece necesario subrayar su historicidad, su carácter histórico. Según Karl Rahner, hay historia dondequiera que un ser humano pone un acto de libertad. Pero, ¿dónde están los actos de libertad en la tecnociencia? ¿No parece ser, por el contrario, el reino de la necesidad? Para reconocer la presencia de la libertad (y, por consiguiente, de la historia) en la tecnociencia tenemos que hacer un análisis más a fondo de su estructura. Cuatro me parece que son los niveles —de más superficial a más profundo— constitutivos de la tecnociencia<sup>1</sup>.

El primero es el nivel del *consumo de los productos y procesos tecnocientíficos*, consumo que crece exponencialmente. Baste pensar en el equipamiento en materia de electrodomésticos que hay en una casa y en los aparatos de uso individual como computadores, celulares y otros. En este nivel estamos involucrados todos. Puede ser que la mayoría decida sus compras movida por la necesidad: sea la de satisfacer requerimientos, sea la de estar sometida a una publicidad altamente eficaz. Pero puede pensarse que aquí hay espacio para decidir libremente qué consumir y qué no.

El segundo nivel es el de la *producción de los bienes tecnocientíficos*. Aquí están involucrados solo un restringido número de empresarios, ejecutivos, financistas y políticos, entre otros. Qué, cuánto y cómo se produce está determinado habitualmente por objetivos como el desarrollo económico, el lucro, el poder, etc. Aquí también podría haber espacio para producir, por ejemplo, en función de las necesidades apremiantes de los pobres y respetando la naturaleza.

El tercer nivel es el de la *investigación tecnocientífica*. Son cada vez menos las personas involucradas a medida que nos adentramos en las bases de la tecnociencia, pero sus decisiones son cada vez más decisivas para la marcha de la humanidad. De todo lo investigable —en la naturaleza, en el ser humano, en la sociedad— solo se investiga de hecho una parte ínfima. Qué se investiga y en qué perspectiva, depende de decisiones que toman los investigadores, pero sobre todo las instituciones de investigación, porque quedan muy pocos espacios para la investigación libre. Un peso creciente van teniendo los que financian las investigaciones, las que se van también encareciendo, a medida que se quiere ir penetrando cada vez más a fondo en las estructuras de lo real. Es probable que las decisiones en estos niveles se tomen por motivos de prestigio, de lucro, de poder, pero nada impide pensar que se pudieran tomar, libremente, por razones de amor.

Finalmente está el cuarto y más decisivo nivel, el de la *constitución epistemológica de la tecnociencia*, tal como se ha ido dando a partir del siglo XVII. Se trata de decisiones de muy largo alcance, que supusieron una revolución en la idea y la praxis de la ciencia tal como se venía dando en la Antigüedad y en la Edad Media. Me limito a mostrar algunas figuras clave de esta evolución y a evocar el aporte que hicieron en la constitución de la ciencia moderna.

### *Elementos constitutivos de la epistemología de la tecnociencia*

En Galileo podemos personificar la decisión de hacer ciencia solo con datos cuantificables. Introduce así la *matematización* de las ciencias, que sigue hasta hoy como un cierto ideal. No pretendo negar la legitimidad de esta perspectiva, siempre que tenga plena conciencia de su parcialidad, de su relatividad, de que no agota lo que la realidad es.

En Descartes y Bacon encontramos personificada una segunda decisión clave, la de hacer *ciencia útil*, que nos permita ejercer sobre lo conocido un poder dominador. No es propiamente una decisión nueva respecto de la anterior, en la medida en que la matematización de la ciencia lleva necesariamente al experimento y en él está incluido ya el poder sobre la naturaleza. Pero en ellos se hace patente y expresa esta decisión, como lo muestra la expresión “saber es poder” de Bacon y el ideal de Descartes de hacernos “amos y señores” de la naturaleza. Tampoco se puede negar legitimidad a esta decisión, siempre que se mantenga dentro de los límites adecuados.

En Descartes se encuentra personificada una tercera decisión, la de hacer *ciencia analítica*; es decir, la decisión de fragmentar lo real en sus elementos constitutivos para volverlo a reconstruir, ahora a voluntad y de acuerdo a nuestros proyectos y propósitos. A esta decisión se le puede al menos discutir su plena legitimidad. ¿Es tan verdadero que los entes reales de nuestra experiencia están constituidos por elementos, que les anteceden? Estamos tan acostumbrados a pensarlo así que la pregunta puede parecer absolutamente fuera de lugar. Pero creo que tenemos que hacerla y tomarla en serio.

Debajo de todas estas decisiones y sustentándolas, se encuentran otras dos cosas que habría que someter también a crítica. Por un lado, la *separación entre el sujeto y el objeto*. La objetividad propia del conocimiento científico moderno se logra al precio de eliminar la subjetividad del sujeto que conoce. Por otro lado, la *priorización de la eficacia* por sobre los demás valores, un tema que retomaré a continuación, y que también debe ser adecuadamente sometido a crítica.

## **IMPACTOS DE LA TECNOCIENCIA EN LA CULTURA Y LOS VALORES**

La eficacia y la eficiencia promovidas por estas “amalgamas” que he descrito están transformando profundamente la vida humana.

### *El ser humano como “ser-en-la-técnica”*

En primer lugar, ya no dependemos tan directamente de la naturaleza sino fundamentalmente de la producción tecnocientífica. Baste pensar en los temas de la alimentación, las comunicaciones, la salud, para tomar conciencia de ello. El ser humano ya no es un “ser-en-el-mundo” como quería Heidegger, sino —como ha subrayado Queraltó— un “ser-en-la-técnica”, de manera que “la dimensión tecnológica de la existencia humana es ya una dimensión ontológica”<sup>2</sup>. Esto trae consecuencias para los valores, que son el núcleo y por lo tanto el centro decisivo de las culturas. La consecuencia fundamental es que se difunden los valores técnicos de la eficacia y la eficiencia y el valor científico de la objetividad, como si fueran los valores supremos; y se supone que la auténtica racionalidad es la racionalidad tecnocientífica.

La difusión victoriosa de estos valores y de esta racionalidad la explica Jean Ladrière porque hay en la sociedad “portadores” de ella, es decir, procesos institucionales y grupos sociales que la producen y la transmiten. Hay portadores primarios, cuya vinculación con esa racionalidad es necesaria; estos son el sistema tecnocientífico y el sistema industrial. Y hay portadores secundarios, cuya vinculación es accidental; entre estos, subraya los Medios de Comunicación Social, el sistema educacional y la llamada “urbanización de la vida”. Las personas que actúan en las instituciones de los portadores

primarios ejercen por oficio las formas del pensamiento y la acción técnicos; de ahí, por un proceso de “inducción práctica”, estas formas pasan a ser propuestas como normas de todo pensamiento y acción y con ese carácter son difundidas por los portadores secundarios, deslumbrados por su eficiencia. Ladrière define este proceso de inducción práctica de valores como “un fenómeno de trasvase que hace pasar ciertos esquemas de actitudes o de comportamientos desde un dominio en que se ejercen solamente a otro en que son propuestos temáticamente como normas”<sup>3</sup>.

El proceso de inducción práctica tiene dos dimensiones. Por un lado, el uso de métodos e instrumentos tecnocientíficos va familiarizando a los individuos con las orientaciones normativas tecnológicas, que tienden luego inconscientemente a ser aplicadas a otros dominios del pensamiento y la acción. Por otro lado, el prestigio y la importancia sociales del sistema tecnocientífico son tales que sus normas pasan a ser reconocidas como muy importantes. Así, incluso la conciencia de quienes no participan directamente en el sistema tecnocientífico ni en el industrial se va formando de acuerdo a sus normas y valores.

Cabe preguntarse si estos son los valores fundamentales del Evangelio de Jesús.

*La tecnociencia como proyecto de dominación de la tierra frente al señorío de Dios que nos da vida y no nos la quita*

A esto se añade, como acabamos de recordar, el hecho de que la tecnociencia sitúa al ser humano como “amo y señor” de la naturaleza, incluso de la propia naturaleza humana de cada uno. Se pierde así frecuentemente la noción —quizá más honda y verdadera— de que somos parte de la naturaleza y de que los destinos de la humanidad y de la naturaleza están inextricablemente entrelazados, de manera que si tratamos

mal a la naturaleza, a la larga terminamos destruyéndonos a nosotros mismos.

Para justificar la dominación tecnocientífica del mundo, a veces se recurre al mandato del Génesis en que Dios ordena al ser humano dominar la tierra (Gn 1,26,28). Pero en esta referencia se introduce un malentendido. El ser humano ha sido creado por Dios como su “imagen”, es decir, como su representante en la tierra. Dios habita en el cielo, y la tierra se la ha dado a los seres humanos; pero sigue siendo suya. De manera que tenemos que hacer presente en la tierra la manera como Dios domina, es decir, la manera como Dios es Señor: dando vida, no quitándola.

Los movimientos ecologistas nos están alertando: así como vamos, probablemente no podemos seguir, la tierra no da para la forma como la estamos explotando, sus recursos no alcanzan para que los más de 6 mil millones actuales vivamos como se vive en los países desarrollados. Y seguimos adelante, tratando de alcanzar a esos países, como si algún hada madrina, con su varita mágica —¿la tecnociencia?— nos fuera a resolver en el futuro los inmensos problemas que estamos causando en el presente. ¿Con qué derecho, por lo demás, si la tierra es igualmente de nosotros que de las generaciones futuras?

Tenemos que preguntarnos si esta forma de pararnos frente a la naturaleza es lo que Dios quiere para nosotros.

### *La ausencia de horizonte escatológico en la tecnociencia*

Finalmente, quisiera aludir al hecho de que en la modernidad tecnocientífica se ha ocultado el horizonte escatológico abierto por la resurrección de Jesús, clave de la fe cristiana. Así, nuestros proyectos se han concentrado en el aquí y ahora.

¿Será esta la causa de tantos problemas existenciales, de tanto sinsentido, de tanta violencia? Porque si no hay horizonte

escatológico, hay que tratar de gozar al máximo hoy, aun a costa de robar y destruir al otro. Pero la vida no es tan placentera como quisiéramos. Y la entretención, la farándula, la droga, pueden hacernos olvidar solo por un rato que no somos felices.

**EPÍLOGO: ENFRENTAR EL MODELO TELEOLÓGICO  
DE LA TECNOCENCIA CON UNA ACCIÓN COMUNICATIVA  
SEGÚN EL EJEMPLO DE JESÚS**

Termino con una reflexión sobre la tecnociencia como “signo de los tiempos”. La abordo desde la perspectiva del poder tecnocientífico, que me parece verlo desprendido de todo contexto superior que lo pueda contener y encauzar. Es posible que en esta visión crítica que voy a presentar influyan en mí rasgos de mi propia biografía, como, por ejemplo, el gozo sin límite de las vacaciones de infancia en el campo, donde se vivía todavía en condiciones de premodernidad. Pero no creo que se trate solo de la nostalgia del paraíso perdido.

Lo que quiero plantear sobre el poder tecnocientífico se hace claro si lo comparamos con el que ejerce Jesús cuando sana enfermos, según los relatos de los sinópticos. Eso que nos hemos acostumbrado a llamar “milagro” es designado en el texto griego con la palabra “poder” (*dúnamis*). Lo interesante es que Jesús no usa este “poder” de manera autónoma, como si lo pudiera ejercer a voluntad, sin tener en cuenta al destinatario o receptor. Dicho con los términos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Jesús no ejerce el poder mediante una acción puramente teleológica, de estructura monológica, en la que el sujeto agente está solo frente al objeto de su acción, inerte ante él, como la tabla ante el carpintero que la cepilla. En los relatos sinópticos, el enfermo que busca recuperar la salud siempre está involucrado en la acción sanadora de Jesús, no solo porque

quiere sanar, sino también y ante todo porque Jesús requiere su fe. Así, podemos decir que las acciones de poder de Jesús se acercan más al tipo de acción comunicativa de la teoría de Habermas. En ellas se incorpora al destinatario de la acción no solo como receptor pasivo sino como participante activo en la definición del horizonte en el que se ha de realizar la acción. Y si está requerida la fe del destinatario, eso implica que está igualmente interviniendo Dios.

Me parece que el poder tecnocientífico se sitúa en la línea de la acción puramente teleológica. Ya es claro que Dios no participa para nada en la definición de su horizonte; creo que tampoco participamos realmente los receptores de sus productos y procesos, salvo como meros consumidores; menos aun participa la naturaleza, concebida por la tecnociencia como mero objeto de experimentación. ¿Será posible de alguna manera incorporar al ser humano en la orientación de la ciencia y de la técnica? Creo que sí, aunque no será fácil. Y la acción ha de situarse en los cuatro niveles que he señalado más arriba. ¿Es viable incorporar a la naturaleza? Algunos plantean la necesidad de que haya en el mundo de hoy algo análogo al Defensor del Pueblo que hay en algunos países: un “Defensor de la Naturaleza”, con autoridad para decidir acerca de qué desarrollos tecnocientíficos son dañinos y no deben llevarse a cabo. ¿Y Dios? Él no interviene directamente como Dios sino a través de quienes abren a él su corazón y descubren en Jesús que Dios no tiene otro poder que su amor.

**Notas:**

- <sup>1</sup> Este aspecto lo he desarrollado con mayor amplitud en S. Silva, “Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia”, *Erasmus* VI, nº 1 (2004) 126-129.
- <sup>2</sup> R. Queraltó, “Racionalidad tecnológica y mundo futuro: la herencia de la razón moderna”, *Seminarios de Filosofía* II (1998) 203.
- <sup>3</sup> J. Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Salamanca-París 1978, 109.

LA GLOBALIZACIÓN:  
REFLEXIONES DESDE JÜRGEN HABERMAS

---

PABLO SALVAT

*La globalización involucra aspectos económicos, pero también políticos, culturales, medioambientales o comunicacionales. Aunque tensiona el predominio de la construcción nacional-estatal de la primera modernidad, no implica sin más la superación de ese paradigma si lo que está en juego es la protección de la democracia, los derechos humanos y, en suma, toda la humanidad. Desde el pensamiento de Habermas, el artículo argumenta que los déficit que muestra el estado nacional en este escenario —en términos de seguridad jurídica, eficacia de la administración pública, soberanía territorial o identidad colectiva— no implican que una globalización de tipo economicista y burocratizante sea una alternativa mejor que beneficie un proyecto de universalización progresiva de la calidad de vida.*

---

Al margen de la posición teórica o axiológica que cada cual personalmente asuma, pocos dudan en la actualidad que el fenómeno de la globalización ha llegado para cambiar no solo nuestra realidad, sino también nuestras ideas y/o imágenes acerca de ella. Ha sido la propia sociedad la que se ha puesto en movimiento hacia un modelo de futuro aún no bien definido y con caracteres de ambigüedad. Y es precisamente este complejo

panorama el que ha tornado difícil la conceptualización y descripción de los principales procesos que lo caracterizan, al mismo tiempo que ha disminuido considerablemente la capacidad de predictibilidad de las perspectivas futuras, sobre todo cuando el presente es un terreno movedizo, donde actores y escenarios constantemente intercambian papeles y se mudan de lugar.

Estas notas pretenden, por un lado, esbozar una rápida caracterización del proceso globalizador en curso, y, al mismo tiempo, exponer su lectura desde un ángulo más bien crítico, en este caso, mediante las reflexiones que realiza el filósofo y sociólogo Jürgen Habermas. La conexión con el proceso de globalización no es casual, sino más bien obligada, en tanto el mundo globalizado se erige a su vez en el contexto social en el que se debate la humanidad, colocándole nuevos desafíos en todos los ámbitos. En un primer momento, intentaremos problematizar dicho contexto, estableciendo su carácter polisémico y polémico, especialmente por las tensiones que genera. Posteriormente, caracterizaremos la manera en que la mirada habermasiana ha abordado el impacto de la globalización en el ámbito sociopolítico en general. Por último, entregamos unas breves conclusiones prospectivas.

## **EL PROBLEMA DE LA GLOBALIZACIÓN Y SUS EFECTOS**

El término “globalización” tal vez sea uno de los más recurrentes y polémicos que existen en la actualidad. Lo escuchamos en los discursos políticos, en los medios de comunicación, en las charlas de intelectuales, en las conversaciones entre amigos. En fin, está en boca de todos. Algunos alaban las enormes e insospechadas ventajas que este proceso ha abierto: el mundo se nos ha hecho más pequeño y cercano, afirman. Otros, en cambio, le atribuyen

consecuencias nefastas, especialmente en los planos económico y cultural.

Definitivamente, su significado es ambivalente y más bien oscuro. Sin embargo, aunque pueda decirse que este proceso tuvo su comienzo en los viajes de conquistas iniciados hace algo más de seis siglos, su categorización y caracterización adquieren particular fuerza solo en los últimos decenios, convirtiéndose en un fenómeno que demanda una interpretación comprensiva propia. No podemos entrar en detalle aquí en las distintas lecturas que este fenómeno ha generado, más aún cuando se trata de un proceso que estamos viviendo y experimentando ahora mismo. Solo podemos señalar, como es de suponer, que dichas lecturas se mueven en distintos registros, que van desde los más abiertamente críticos hasta los que son fervientemente apologéticos; desde los que ven en este proceso una muy buena oportunidad de mundializar las ventajas de las modernizaciones *urbi et orbi*, sin preguntarse demasiado por las condiciones y efectos que podrían tener sobre países y sociedades, hasta quienes ven en él nada más que una continuación y profundización de las asimetrías al interior y exterior de los países<sup>1</sup>.

Con todo, más allá del debate hermeneútico, necesario e inevitable, que este fenómeno suscita, lo que sí resulta claro es la necesidad de reflexión compartida e interdisciplinaria sobre el actual curso de un mundo que se hace cada vez más uno. Esto obliga a que la propia globalización se convierta en un objeto de reflexión *per se*, y en ella han entrado cada vez más la filosofía política y la ética filosófica<sup>2</sup>. Este llamado a filosofar, a hacerse cargo de esta nueva situación tiene en K. O. Apel, por citar un ejemplo, uno de sus adalides más decididos<sup>3</sup>.

Por su parte, los sociólogos no han permanecido al margen. Antes bien, han asumido la problemática en cuestión como un nuevo desafío que obliga incluso a repensar la sociología como disciplina. Y esto se explica por la existencia de una estrecha

relación entre la sociología y el Estado nacional. De hecho, los clásicos de la sociología, más allá de sus diferencias, compartían una definición territorial de la sociedad moderna y también del modelo de sociedad estatal-nacional, que es justamente la definición que está siendo cuestionada en la actualidad por los procesos que impulsa la globalización.

Como resultado de esta conexión, sociólogos como Ulrich Beck consideran que el debate acerca de la globalización en las ciencias sociales se entiende y desarrolla como una discusión fructífera sobre los supuestos fundamentales, las imágenes de lo social y las unidades de análisis que pueden sustituir a la axiomática nacional-estatal<sup>4</sup>. No obstante, es posible encontrar un conjunto de perspectivas teóricas diversas sobre el mismo proceso. La mayoría de los autores sitúa el origen y las consecuencias de la dinámica de la globalización fundamentalmente en uno solo de entre los diversos sectores del quehacer institucional a escala mundial (la economía, la tecnología, la cultura, la política internacional, la ecología, etc.), configurando con ello, a la larga, la imagen de una sociología plural de la globalización<sup>5</sup>.

Sin embargo, según la opinión del propio Beck, es posible encontrar un denominador común para las distintas controversias y dimensiones en torno a la globalización, a saber, el que este proceso ha puesto en jaque una premisa esencial de la primera modernidad. Dicha premisa dice relación justamente con la conexión estrecha de la modernidad con la idea del Estado-nación, y cómo ello configuró nuestro mundo como una suerte de espacio cerrado y recíprocamente delimitado por los Estados nacionales y sus respectivas sociedades nacionales. El Estado nacional es un Estado territorial, esto es, basa su poder en su apego a un lugar geográfico concreto.

En cambio, la sociedad global, que como consecuencia de la globalización se ha ramificado en muchas dimensiones<sup>6</sup>, opera

con una lógica distinta respecto del Estado nacional. Este último deja de ser el exclusivo eje articulador de todas las relaciones sociales, para verse entremezclado y relativizado a través de la multiplicidad de ámbitos sociales, redes de comunicación, relaciones de mercado y modos de vida, cuya característica definitoria es precisamente la de no estar vinculados a un lugar, traspasando en todas direcciones las fronteras del Estado territorial.

La llamativa frase “ser ciudadano del mundo” apunta justamente a las consecuencias de este último fenómeno, vale decir, la perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en las distintas dimensiones de la economía, la información, la ecología, la técnica, la sociedad civil, entre otras. Con ello se va modificando, a veces de manera imperceptible, y otras veces de manera violenta, nuestra vida cotidiana, nuestra biografía.

“La singularidad del proceso de globalización radica actualmente (y radicará sin duda también en el futuro) en la *ramificación, densidad y estabilidad de sus recíprocas redes de relaciones regionales-globales empíricamente comprobables y de su autodefinición de los medios de comunicación, así como de los espacios sociales y de las citadas corrientes icónicas en los planos cultural, político, económico y militar*. La sociedad mundial no es, pues, ninguna megasociedad nacional que contenga —y resuelva en sí— todas las sociedades nacionales, sino un horizonte mundial caracterizado por la multiplicidad y la ausencia de integrabilidad, y que solo abre cuando se produce y conserva en actividad y comunicación”<sup>7</sup>.

Así como las formas de vida introducidas por la modernidad arrasaron de manera sin precedentes *todas* las modalidades tradicionales del orden social, tanto en *extensión*

como en *intensidad*, el reciente proceso de globalización habría venido a acelerar, profundizar, radicalizar y universalizar muchos de los procesos iniciados en la Europa del siglo XVII en adelante, provocando, al menos, una diferenciación entre lo que se ha denominado primera y segunda modernidad.

De esta forma la sociología, en tanto la disciplina más comprometida en el estudio de la vida social moderna, cobra nueva importancia como investigación de lo que significa la vida humana en medio de un mundo que pareciera haberse descentrado y trastocado. Nada de cuanto ocurra en cualquier parte del planeta será un suceso localmente delimitado, sus efectos tocarán al resto de la humanidad en cuestión de segundos como si se estuviera viviendo en territorio propio. Y ello implicará tener que acomodar y reorientar, desde nuestras instituciones y organizaciones hasta nuestros hábitos más cotidianos, sin temor a exagerar<sup>8</sup>.

### PARADOJAS DE LA “GLOCALIZACIÓN”

A partir de estos supuestos, el concepto de globalización se puede describir y entender como un *proceso dialéctico*, que es capaz de crear vínculos y espacios sociales transnacionales, revalorizando culturas locales y trayendo a un primer plano terceras culturas. Esto lleva aparejado profundos desafíos en el plano intelectual. Al respecto, el propio Beck nos alerta:

“La cultura global’ *no puede entenderse estáticamente*, sino solo como un *proceso contingente y dialéctico* (y en modo alguno reducible de manera *economicista* a su lógica del capital aparentemente unívoca) según el modelo de la ‘glocalización’, en cuya *misma unidad* se aprecian y descifran elementos contradictorios. En este sentido, se puede hablar de paradojas de las culturas ‘glocales’”<sup>9</sup>.

Aclaremos este último punto, especialmente en lo que se refiere al término *paradojas* de la globalización cultural. Si asumimos el desafío de una interpretación no estática del proceso en cuestión, podemos resaltar al menos cuatro ámbitos en los que se expresan estas paradojas. En primer lugar, la tensión que se establece entre *particularismo* y *universalismo*. Siguiendo esta afirmación se puede decir que las generalizaciones a nivel mundial, así como la unificación de instituciones, símbolos y modos de conducta, y el nuevo énfasis, descubrimiento e incluso defensa de las culturas e identidades culturales no constituirán ninguna contradicción. Por el contrario, se puede afirmar que estas culturas se representan, en primer lugar, como derechos universales y en segundo lugar, se representan como tales dentro de su contexto y a menudo de manera completamente diferente<sup>10</sup>.

Por otra parte, la globalización produce forzosamente ataduras, al mismo tiempo que fragmenta. Esta tensión entre *ligaduras* y *fragmentaciones* conviene resaltarla, especialmente en el contexto de un debate en el que la globalización se confunde, devaluándose, con la fragmentación. Por un lado, surgen comunidades (de nuevo tipo, por llamarle de algún modo) transnacionales y transcontinentales que se fundan sobre una nueva lógica: la de vivir y trabajar en conjunto aunque en lugares geográficamente separados. Esto implica, al mismo tiempo una refundación de las relaciones sociales. Por otro lado y simultáneamente el movimiento fragmentador no solo socava la soberanía del Estado en materia de información y fiscalidad, sino que también puede dar al traste con la existencia misma de comunidades locales.

Un proceso similar se da a raíz de la tensión entre *centralización* y *descentralización* que genera la globalización. La mayoría ve en ella, de manera un tanto unilateral, un proceso que produce básicamente más concentración y centralización

en ámbitos como el poder, el capital, la información, el saber, la toma de decisiones, etc. Si bien esto es cierto, es posible afirmar que, al mismo tiempo, esta dinámica también produce descentralización, toda vez que las comunidades ganan en influjo sobre la formación de sus espacios sociales, pero también sobre sus correspondientes contextos locales.

Por último, nos referiremos a la tensión que se establece entre *conflicto y conciliación*. La naturaleza conflictiva de la globalización sea tal vez la característica más resaltada de este proceso, especialmente por sus detractores, en tanto solo se destaca un lado de sus consecuencias, a saber, aquellas de carácter negativo. La visión de una “guerra de las culturas” y la exclusión de las grandes mayorías de las ventajas de la globalización colocarían al mundo casi de manera permanente al borde de una confrontación mundial. Sin embargo, esta visión apocalíptica del futuro, nada descabellada por cierto, no nos permite anticipar y resaltar otros aspectos de los futuros posibles.

Resumiendo, la complejidad de comprensión de un proceso dialéctico obliga a la mirada, sea filosófica, sociológica o teológica, no solo a no ser estática, sino que junto con ello a renunciar al criterio disyuntivo de “o esto o eso” para abrirse a las formas de vida específicas y diferenciables de la relación “no solo sino también”<sup>11</sup>. En ese mismo sentido, Beck propone establecer una distinción general entre dos maneras de diferenciar: la exclusiva y la inclusiva.

Las diferenciaciones exclusivas siguen la lógica disyuntiva del “o esto o eso”, o sea, proyectan el mundo como una coordinación y subordinación de mundos separados en los que se excluyen las identidades y pertenencias. Por su parte, las diferenciaciones inclusivas posibilitan un concepto de límite más móvil. Los procesos de globalización permiten que una persona participe en muchos círculos distintos y es a través de esto que se limita. Esto significa que los límites surgen aquí no mediante la exclusión, sino mediante formas de doble inclusión<sup>12</sup>.

Siguiendo estas premisas, en el marco de las diferenciaciones inclusivas, los límites se piensan y solidifican a partir de la propia movilidad y las lealtades que dicho movimiento genera. Según el paradigma de la diferencia exclusiva, la globalización solo se puede pensar como caso límite que hace estallar todo.

Finalmente, y como consecuencia de lo antes dicho, es posible deducir que la nueva situación surgida a nivel mundial exige forzosamente, so pena de un hundimiento económico, político y cultural, miras más amplias para la nueva era global, sus posibilidades y limitaciones, sus amenazas y oportunidades. Para ello es necesaria una reformulación no solo de la política sino de los fundamentos de la primera modernidad. En particular, significa volver a preguntarse qué significan la tolerancia, qué implican los derechos humanos al incorporar el respeto a las diferentes culturas, quiénes y cómo garantizarían los derechos humanos en el mundo del post-Estado nacional, cómo se puede salvar la seguridad social.

Estas y otras preguntas han de resolverse, justamente para evitar que “(...) sean precisamente los *perdedores* de la globalización, tanto el Estado asistencial como la democracia en funciones, los que tengan que financiarlo todo mientras los *ganadores* de la globalización consiguen unos beneficios astronómicos y eluden toda responsabilidad respecto de la democracia del futuro”<sup>13</sup>. Para ello es preciso formular en nuevos términos teóricos y políticos la cuestión trascendental de la justicia social en la era de la globalización.

#### **DEMOCRACIA, DERECHOS Y DIFERENCIAS EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN: LA MIRADA HABERMASIANA**

La mayoría de los procesos de cambio que vienen con la modernidad, están ligados a influencias universalizadoras y

transformaciones mundiales que nos inquietan. Sin embargo, como hemos visto, en las últimas décadas hemos sido testigos de una radicalización, tanto en la extensión como en la intensidad de dichos cambios, los que aumentan los grados de incertidumbre frente al futuro, especialmente por su carácter ambivalente o de doble filo. Al respecto Anthony Giddens ha señalado que así como el desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para una existencia más segura y recompensada que cualquier tipo de sistema pre-moderno, la modernidad también tiene su lado sombrío que se ha puesto de manifiesto en el último siglo<sup>14</sup>.

Frente a este panorama, la preocupación habermasiana coincide con la de muchos intelectuales contemporáneos. Sus preguntas van dirigidas a entender el fenómeno de la globalización, su impacto societal y vital, y en qué medida este proceso compromete el ideario de mayor democracia y seguridad de los ciudadanos, en el marco de una disminución de la capacidad de poder y control de los estados nacionales.

En tal sentido, surge como interrogante si acaso existen para los déficits que aparecen a escala nacional equivalentes funcionales en un plano supranacional. El temor que se expresa en todas estas preguntas está relacionado con otro miedo más profundo, a saber, si la globalización de la economía es una fuerza incontrolable, cuya racionalidad terminaría imponiéndose de manera hegemónica, con los consabidos riesgos que ello conlleva.

Lo primero que puede decirse es que el mismo Habermas ha venido realizando una lectura de la globalización en la cual intenta trasladar, siempre de manera cuidadosa, los resultados y afirmaciones de sus trabajos a la comprensión de este proceso. Es de notar que cada vez más, desde distintas miradas disciplinarias, se refleja un esfuerzo por comprender el fenómeno y traducir su

eventual sentido y significación para la vida de las sociedades actuales.

Habermas va a hacerse cargo de estas y otras preguntas en sus obras más recientes, haciendo un esfuerzo por conectar los problemas que ha venido trabajando con aquellos nuevos dilemas que resultan de la globalización. Es importante distinguir, antes de continuar, la manera en que Habermas emplea el término, dado su carácter polisémico. Específicamente, utiliza el concepto de globalización para la descripción de un *proceso*, no de un estado final. En tal sentido, este concepto caracteriza el creciente volumen e intensidad del tráfico, la comunicación y los intercambios más allá de las fronteras nacionales<sup>15</sup>.

A partir de esta premisa conceptual, la interrogante eje que da sentido a la reflexión del autor de la escuela de Frankfurt dice relación a cómo afecta la globalización temas como: a) la seguridad jurídica y la efectividad de la administración del Estado, b) la soberanía del Estado territorial, c) la identidad colectiva, y d) la legitimidad democrática del Estado-nación.

Respecto de la *efectividad de la administración pública* Habermas establece una diferenciación respecto del impacto causado por la globalización. En tal sentido, afirma que aún no se puede apreciar una merma del poder del Estado-nación en lo que se refiere a sus competencias tradicionales en el terreno del orden y la organización, sobre todo en sus atribuciones como garante de los derechos de propiedad y de las condiciones de competencia. Sin embargo, a través de las perturbaciones del equilibrio ecológico y el peligro que representa la tecnología, han aparecido nuevos tipos de riesgo que van más allá de las fronteras nacionales. Los accidentes o alteraciones ecológicas acontecidos o en gestación, debido a su intensidad y alcance, ya no pueden controlarse dentro de un marco exclusivamente nacional y, en consecuencia, exceden la capacidad reguladora de los Estados particulares<sup>16</sup>.

En el ámbito de la *seguridad jurídica*, por su parte, las fronteras estatales resultan problemáticas, especialmente en el caso de la criminalidad organizada, sobre todo en lo que se refiere al tráfico de drogas y al comercio de armas. En estas situaciones, y tal como se ha visto en los últimos años, podría darse un efecto compensatorio, en tanto la capacidad de control político que el Estado nación pierde puede ser compensada a escala internacional.

A lo antes dicho se suma la problemática de la capacidad del Estado fiscal para absorber los recursos nacionales de los que se nutre la administración. Este dilema surge de la rápida movilidad de capitales que dificulta el acceso del Estado a las ganancias y a los capitales. Esto, unido a una dura competencia de las economías nacionales para mantener su competitividad en el conjunto de la economía mundial, lleva a una reducción de los ingresos que cada nación recauda a través de los impuestos.

En el ámbito de la *soberanía del Estado territorial*, Habermas parte de la premisa del “debilitamiento” del Estado-nación, a partir de las evidentes transformaciones que ha experimentado el moderno sistema de Estados surgido tras la paz de Westfalia. Sin embargo, la tesis del debilitamiento del Estado-nación ha sido puesta en cuestión, en tanto algunos teóricos no estarían del todo seguros que dicha entidad haya dejado de ser, dentro de sus fronteras históricas, el lugar privilegiado del quehacer y la identidad políticos, el marco estructurante de las solidaridades sociales, de la vida comunitaria y del bien común.

Este discurso que se ha extendido con mucha fuerza en Europa, gracias a los esfuerzos de unificación que obligan a transferencias consentidas de soberanía, no resistiría, sin embargo, el análisis de la génesis de la mundialización y de las realidades que de ella se derivan. Los críticos de la tesis del desfallecimiento del Estado-nación, entre otras razones, señalan que no se toma en cuenta el rol que el Estado jugó

en la creación del mercado libre, desestimando la relación de fuerzas interestatales derivada de la mundialización. Lejos de haberse autodisuelto se piensa que tanto en Estados Unidos como en Europa, el Estado habría consolidado su hegemonía y afianzado su soberanía. Más bien de lo que se trataría es de un reparto desigual de la soberanía en el mundo, así como de la hegemonía<sup>17</sup>.

Por su parte, Habermas considera que a pesar de que la soberanía y el monopolio de la violencia quedan formalmente en manos del Estado, las crecientes interdependencias de la sociedad mundial ponen en cuestión la premisa de que la política nacional, que todavía es territorial, es decir, que tiene lugar dentro de las fronteras del territorio de un Estado, pueda realmente coincidir con el destino real de la sociedad mundial. ¿Cómo fundamenta esta tesis?

El pensador alemán considera que la realidad de un mundo más densamente entretelado —ecológica, económica y culturalmente— hace que las decisiones que, en virtud de su competencia legítima, pueden adoptar los Estados en su ámbito territorial y social coinciden cada vez menos con las personas y territorios que pueden ser afectados por ellas. En tal sentido, debido a que el Estado-nación organiza sus decisiones sobre la base de un principio territorial, en la interdependiente sociedad mundial es cada vez más difícil encontrar una congruencia entre participantes y afectados.

Como resultado de este desafío han surgido a nivel regional, internacional y global “formas de gobierno” que hacen posible “un gobierno más allá del Estado-nación”, compensando la pérdida de capacidad en determinados ámbitos funcionales a nivel nacional. La nueva situación revela lo que Habermas ha dado en llamar “agujeros de eficiencia” y “agujeros de legitimidad”. Los *agujeros de eficiencia* están relacionados con las consecuencias de la pérdida de autonomía del Estado-nación, al

enfrentar serias dificultades especialmente en la coordinación de las políticas económicas y sociales.

Por su parte, los desplazamientos de competencias desde un plano nacional a uno supranacional sacan a luz los *agujeros de legitimidad*. Junto a un sinnúmero de organizaciones gubernamentales internacionales y conferencias gubernamentales permanentes, las organizaciones no gubernamentales han ganado en influencia y se han introducido de diversas maneras en la red informal de instancias reguladoras. El problema radica en que las nuevas formas de cooperación internacional carecen de una legitimación que, aún cuando remotamente, solo cumplirían los procedimientos institucionalizados por los Estados-nación.

“En la transición desde un orden basado en los Estados nacionales hasta un orden cosmopolita, no se sabe exactamente qué es lo más peligroso: el mundo — actualmente en declive— de los sujetos soberanos del derecho internacional que desde hace tiempo han perdido su inocencia, o la poco clara amalgama de instituciones y conferencias internacionales, de las que no cabe esperar más que una incierta legitimidad, pues estas instituciones siguen dependiendo de la buena voluntad de los Estados poderosos y sus alianzas”<sup>18</sup>.

A la existencia de estos agujeros se agregan otras problemáticas relacionadas con la desaparición de la distinción entre política interior y exterior, distinción que es central en la constitución del Estado-nación y con el hecho que la diplomacia clásica se entreteje con la política cultural y con la política económica exterior. Todo ello ha provocado que la política clásica basada en el poder se ha visto frenada, no solo normativamente por los principios de la ONU, sino de forma aún más efectiva por la intervención de un *soft power*.

En esta inestable situación, para Habermas los derechos humanos representan el único fundamento reconocido para la legitimidad política de la comunidad internacional, en tanto casi todos los Estados han aceptado, al menos textualmente, la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Habermas parte de la hipótesis que los derechos humanos son un intento de ofrecer una respuesta a una modernidad social que se ha extendido globalmente.

Sin embargo, el problema aparece a partir del cuestionamiento tanto de la validez universal como del contenido y el rango de los derechos humanos. Las dudas se gestan a partir justamente de esa pretensión de universalidad que encierra el discurso sobre los derechos humanos. ¿Hasta qué punto los argumentos normativos sobre los que se apoya el mencionado discurso son convincentes desde premisas culturales distintas? Al respecto, algunos intelectuales llegan a sostener incluso que tras la pretensión de validez universal para los derechos humanos se oculta, por parte de Occidente, una péfida pretensión de poder.

“(...) la pretensión igualitaria de validez general de los derechos y la inclusión de todos ha servido *también* para encubrir una desigualdad de facto en el trato con los tácitamente excluidos. Esta observación ha suscitado la sospecha de que los derechos humanos *se agotan* en esa función ideológica. ¿No han servido siempre como escudo de una falsa universalidad, de una imaginaria humanidad, tras la cual un Occidente imperialista podría ocultar su singularidad y su propio interés?”<sup>19</sup>

Para resolver la disputa acerca de una adecuada interpretación de los derechos humanos, Habermas considera que con la hipótesis de la respuesta a la modernidad social no es

suficiente. Antes bien, es necesaria y urgente una interpretación de los derechos humanos que haga justicia al mundo moderno, *también* desde la perspectiva de otras culturas. La solución no es simple pues rápidamente aparece la controversia que gira especialmente en torno al individualismo y el carácter secular de los derechos humanos, los cuales están centrados en el concepto de autonomía.

Respecto del tema de la *identidad colectiva*, a Habermas le preocupa el problema de si la globalización repercute sobre ese sustrato cultural de solidaridad civil que se ha formado en el marco de los Estados nacionales. Dicha preocupación nace a raíz de la constatación del florecimiento de síntomas de fragmentación política que delatan las primeras grietas de la “nación”<sup>20</sup>.

“En nuestras sociedades del bienestar aumentan las reacciones etnocéntricas de la población nativa frente a todo lo extraño: el odio y la violencia contra los extranjeros, contra los que tienen otra creencia y otro color, pero también contra grupos marginales e impedidos físicos y, de nuevo otra vez, contra los judíos. A este contexto pertenecen también los problemas de solidaridad entre las distintas regiones de un país que surgen a raíz de lo que se aporta a la riqueza nacional y lo que se recibe de los presupuestos del Estado”<sup>21</sup>.

Para la explicación de esta problemática, Habermas piensa que es necesario considerar las *causas globales* que entran en juego. En tal sentido, es importante distinguir entre dos aspectos: por un lado, las disonancias cognitivas que con ocasión del choque de diferentes formas de vida cultural, conducen a un endurecimiento de las identidades nacionales, y por otro, las híbridas diferenciaciones que son resultado de la asimilación

de una cultura material que se ha convertido en una especie de cultura mundial a la que no existe ningún tipo de alternativa, y ante la que las culturas nativas, que representan formas de vida comparativamente homogéneas, siempre se reblandecen. Aquí aparece nuevamente el tema de la legitimidad, pero esta vez al interior de las fronteras, referido a los acuerdos internos de convivencia.

Los desafíos que trae consigo la transición, desde un orden basado en los estados nacionales hacia un orden cosmopolita, permite afirmar a algunos pensadores que todas las naciones de Europa se encuentran en camino de convertirse en *sociedades multiculturales*. Sin embargo, se advierte que esta pluralidad de las formas de vida no tendrá lugar sin fricciones. Ante esta realidad, Habermas defiende la tesis de que el Estado constitucional democrático está mejor armado normativamente que otros regímenes políticos para resolver problemas de integración política de este tipo; aunque por otra parte, estos problemas constituyen un desafío para los Estado-nación de viejo cuño.

Esta tesis la fundamenta a través del argumento de que el proceso democrático, gracias a la legitimidad que le garantiza su procedimiento, puede, si es necesario, suplir las carencias de la integración social y, con respecto a una población con una composición cultural en proceso de cambio, articular una cultura común política, en que el eje sea la praxis autolegislativa que incluye a todos los ciudadanos por igual. De ahí que en las sociedades multiculturales se haga necesaria una “política del reconocimiento”, pregonada entre otros por Charles Taylor. El proceso democrático procedimental hace ahora de garante de la integración social y puede articular una común cultura política. La inclusividad es otro de los rasgos de dicha cultura política, en tanto es su obligación mantenerse abierta a la aceptación de otros miembros como ciudadanos.

Sin embargo, al estar frente a sociedades culturalmente diferenciadas, la igualdad jurídica se alcanza vía la igualdad de derechos culturales. Esto trae como consecuencia que la cultura mayoritaria del país tenga que desligarse de la cultura política general, y por tanto haya que replantearse el tema de la solidaridad interciudadana. Aquí es donde Habermas nos propone su idea, más abstracta, del “patriotismo de la Constitución”. Este proceso vendría a cuestionar la idea sustantiva de una nación como comunidad de origen histórico común.

A las dificultades ya vistas de los procesos identitarios, se agrega la labor del consumo y los medios de comunicación que propagan una cultura de masas mundial, fuertemente influenciada por Estados Unidos, con efectos uniformizantes: los mismos bienes, estilos de consumo, las mismas películas, programas de televisión, canciones, modas musicales, vestuario, etc. Pero este proceso no se expresa en un solo sentido, al mismo tiempo es capaz de potenciar movimientos o reacciones en sentido opuesto. Junto a la nivelación estaría también la diferenciación creadora, que surge a partir de la lucha por la apropiación de esa nivelación. Respecto de este dilema Habermas comenta:

“El barniz de una cultura común, comercializada y estandarizada, no solo se encuentran en los continentes lejanos. Parece nivelar también las diferencias nacionales de los países occidentales, de forma que los perfiles de las diferentes tradiciones locales se hacen cada vez más borrosos. Sin embargo, nuevas investigaciones de la antropología del consumo de masas descubren una interesante dialéctica entre nivelación y diferenciación creadora”<sup>22</sup>.

Este movimiento dialéctico permite que las respuestas a la globalización sean diversas, dependiendo de las características

culturales locales, de sus fortalezas y debilidades, de sus proyecciones y expectativas futuras como comunidad, etc. Esto prácticamente ha obligado a respuestas que se caracterizan más bien por su carácter innovador y constructivo. Con ello se forma a menudo una constelación distinta a la anterior, pero que es capaz de incorporar elementos nuevos, conservando algunos antiguos, en una suerte de hibridización cultural. Este proceso ha generado a su vez una dinámica de permanente construcción de nuevos vínculos colectivos, subculturas y estilos de vida.

“La globalización fuerza al Estado-nación a abrirse, en su interior, a una pluralidad de formas de vida culturales nuevas o extrañas. Y al mismo tiempo restringe la capacidad de acción de los gobiernos nacionales en la medida en que fuerza a los Estados soberanos a abrirse a otros Estados. Una nueva ‘clausura’ que no derive en patologías sociales solo será posible mediante una política que, aún estando a la altura de la nueva constelación que representan los mercados globales, se materialice en formas institucionales que no caigan por debajo de las condiciones de legitimidad de las formas de autodeterminación democráticas”<sup>23</sup>.

### **ALGUNAS CONCLUSIONES INCONCLUSAS**

Podemos rápidamente apuntar algunos elementos. *Primero*, la capacidad de Habermas para captar los rasgos de la figura histórica que se pone en plaza bajo nuestros ojos. Esos rasgos marcan su complejidad, sus efectos diversos, la crisis identitaria, político-nacional, regional y local, las dificultades de los Estados nacionales, la preeminencia de lógicas economicistas o situaciones burocratizantes, medios de comunicación protagónicos, multi-

culturalismo, nuevas expresiones ciudadanas, entre otros. El bloque de ciencia-técnica y economía capitalista, por el momento, lleva una fuerza propia que se extiende por el globo terráqueo, adaptando, subsumiendo y/o asimilando todo aquello que puede serle funcional, pertinente, e incluso, antagónico o peligroso.

En *segundo* lugar, las evaluaciones de este movimiento en presente no resultan nada fáciles. Ellas se dan bajo nuestros pies y no siempre es fácil reconocer sus caracteres. Otros podrían decir, en cambio, que no se han desplegado todavía en su totalidad. En *tercer* lugar es posible afirmar que, al mismo tiempo se presentan rasgos de ese movimiento que desbordan hacia la crítica de lo que ocurre y que provee sus propias posibilidades o armas para ello. Simultáneamente se universalizan los capitales y las mercancías y comienzan a hacerlo las comunicaciones y los intercambios ciudadanos, más o menos coordinados entre sí, y de distintos niveles. Dichas coordinaciones tienen justamente como una de sus metas intercambiar informaciones, puntos de vista, acciones, buena parte de ellas críticas, respecto a lo que está sucediendo.

Después de la pugna capitalismo-socialismo, la ola globalizadora corrió vertiginosa, sin aparentes trabas. Pero a unos diez años o más de su generalización consciente muestra inevitables limitaciones, ligadas a una ausencia de imparcialidad, a su no-neutralidad política, económica o ética. Su cariz tecnologizante genera consecuencias sociales que no pueden atribuirse solamente a meras necesidades objetivas de la marcha de la historia. A pesar de lo que algunos han pregonado como *fin de la historia*, hoy podría decirse que se impone una nueva filosofía de la historia, solo que esta vez, sin actores ni sujetos reconocibles y designables. El ardid tecnológico permitiría presentar como necesidad ineluctable las dolorosas consecuencias humanas de estos procesos a nivel mundial.

En *cuarto* término, es posible afirmar que la ciudadanía transversal y mundializante que comienza a producirse está más cerca del ya viejo ideario kantiano de una sociedad cosmopolita. Y en ese ideario, resulta positivo (a pesar de sus limitantes a simple vista), el encaminamiento hacia una suerte de conciencia moral universalista, que a lomo de los sucesos medioambientales y de violación a derechos humanos, como de la reivindicación de la mujer o de las minorías étnicas, ayuda a fraguar un dique de reflexividad activa frente a la facticidad de la nueva fase de modernización mundializante.

En *quinto* lugar, y si es cierto que esa conciencia moral universalizante se mueve y está entre nosotros, con sus luces y sus sombras, ¿qué puede hacerse con ella?, ¿qué poder tiene para aminorar los efectos negativos del proceso, o incluso para redireccionarlo? Como respuesta es posible encontrar las armas de la experiencia hecha concepto: derechos humanos, soberanía popular, participación ciudadana, fortalecimiento de la opinión pública mundial, el impulso a las negociaciones y acuerdos. Frente a ello aparecen de inmediato los desates de los nuevos regionalismos, de las reivindicaciones étnico-religiosas, de los fundamentalismos, las nuevas guerras, el aumento de la pobreza, etc.

Con este panorama, una ética discursiva, una política deliberativa, la reivindicación del derecho como poder circulatorio de los mundos de vida, pueden resultar argumentos fecundos en el ya largo camino hacia una calidad de vida que merezca esa adjetivación, pero, no solo para algunos, para los poderosos de siempre, sino ahora, verdaderamente, para todos. Por cierto, no se dan en esta óptica los contenidos precisos, los contornos de las nuevas formas de asociación, o los idearios de bien hacia los que orientar la acción y la decisión.

En cambio, sí se dibujan los senderos por los que una humanidad, plural, diversa, y sin embargo necesitada de

acuerdos a escala mundial precisamente, pudiera caminar. Bajo la óptica del discurso argumentado, racional y razonable, universalizable desde las distintas comunidades de comunicación de ciudadanos, es posible avanzar en el logro de mejoras, de reformas, de modificaciones que apunten hacia esa humanidad mejor, tan anhelada, y, casi siempre, tan postergada.

¿Son estas armas categoriales suficientes por sí solas para aquella tarea? Por supuesto que no. En este tema habría que avanzar hacia una suerte de democracia deliberativa a escala global. Su pálido remedo en este momento lo constituye una organización como Naciones Unidas (a pesar de los vetos), y todas aquellas instancias internacionales que ponen en contacto y coordinan la voluntad discursiva de muchos en función de motivos comunes. ¿Es fácil el logro de un ideal como éste? Para nada en el momento presente. Pocos hechos parecieran alumbrar hacia este horizonte en un mundo unipolar dominado por un uniforme imaginario mediático.

Nunca quizá como ahora ha existido una suerte de pensamiento único circulando por el globo. Un pensamiento que no muestra sus credenciales de apoyo, ni su génesis, sino que más bien se escuda en su aparente calco de lo natural. La lucha por el reconocimiento se ha trasladado ahora a la escena mundial y, a través de los *mass media* de una manera indirecta, se hace observante de ella al conjunto de la humanidad. Cuidado, solo observante, pocas veces real participante, y menos aún, con capacidad de incidir y de pesar.

La brecha entre facticidad y validez no debe atemorizar. Ella es parte del desafío para el pensar y el conocer, para la acción responsable hoy. Al menos, con una mirada como la que aquí reseñamos, quedan puestas las condiciones de posibilidad para imaginar otros futuros posibles. Unos futuros en los cuales la coordinación comunicativa de la acción, el ejercicio de una política deliberativa, el uso pragmático del derecho como

categoría de mediación social, devienen pertinentes aprontes para la emergencia efectiva de una sociedad mundial marcada por el sello de la justicia, la solidaridad y la paz. Una tarea para todos nosotros: globalizar la ciudadanía efectiva, la participación igualitaria, la simetrización de los poderes, la competencia comunicativa: una radicalización de la democracia. ¿Otra vez una utopía? No lo sabemos. Al menos sí una *esperanza*. Y eso ya es bastante para hoy.

## Notas:

- <sup>1</sup> Sobre este punto, remito a la lectura de autores tales como M. Castells, Z. Bauman, U. Beck o A. Giddens, entre otros.
- <sup>2</sup> Quizá de manera atrasada, no lo sabemos. Quizá reflejando el mentado vuelo tardío del búho de Minerva.
- <sup>3</sup> Por supuesto, no solo Apel realiza este llamado. Otros autores como Hans Jonas, Charles Taylor e incluso John Rawls, han ingresado a este debate desde las premisas de sus propias filosofías.
- <sup>4</sup> Para conocer más en detalle la postura de este autor, así como las distintas visiones de este proceso se recomienda consultar el libro *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona 1998.
- <sup>5</sup> En el mencionado texto de Beck se puede encontrar una descripción interesante de las distintas posturas teóricas frente al tema de la globalización. Particularmente recomiendo la lectura del capítulo IV, apartado 3: “Lógicas, dimensiones y consecuencias de la globalización”.
- <sup>6</sup> Es importante distinguir las diferentes dimensiones de la globalización, y no solo la económica a la que usualmente se le reduce. La globalización se expresa de manera simultánea y no excluyente también en la dimensión política, de la sociedad civil, la dimensión de la organización del trabajo, la cultural, la ecológica, la comunicacional, entre muchas otras.
- <sup>7</sup> U. Beck, op. cit., 31. El subrayado de la cita es del autor para explicar que dichas afirmaciones son señaladas por el grupo de David Held.
- <sup>8</sup> El ejemplo más reciente de este fenómeno todavía lo tenemos muy fresco en la memoria. Los sucesos del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos, no solo fueron seguidos en directo por casi todo el mundo, sino que sus consecuencias no se limitaron al territorio donde fueron cometidos. A partir de esa trágica fecha el mundo entero ha tenido que reorientar y reorganizar una buena parte de sus conductas y modos de proceder institucionales, sin siquiera haber tenido algo que ver con ello.
- <sup>9</sup> U. Beck, op. cit., 80.
- <sup>10</sup> Loc. cit.
- <sup>11</sup> En esta última idea seguimos a I. Wallerstein. *One World, Many Worlds*, Nueva York 1988.

- <sup>12</sup> U. Beck, op. cit., 83.
- <sup>13</sup> Ibid., 22.
- <sup>14</sup> A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid 1997.
- <sup>15</sup> J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona 2000, 90. Además se pueden consultar *Facticidad y validez*, Madrid 1998; *Más allá del Estado nacional*, Madrid 1997 y *La inclusión del otro*, Barcelona 1999.
- <sup>16</sup> Los accidentes dicen relación con desastres como el de Chernobyl, el agujero de la capa de ozono o la lluvia ácida, por citar algunos ejemplos.
- <sup>17</sup> Para más detalle véase el artículo de N. Burgui y Ph. S. Golub, “El mito del ‘posnacional’. El Estado sigue siendo la clave del poder”, *Le Monde Diplomatique* 7 (abril 2001) 24-26. Se recomienda además, de J. Habermas, *La inclusión del otro*, 81-143 (“¿Tiene futuro el Estado nacional?”).
- <sup>18</sup> J. Habermas, *La constelación posnacional*, 154. Respecto a esta temática véase *La inclusión del otro*, 147-227.
- <sup>19</sup> J. Habermas, *La constelación posnacional*, 155.
- <sup>20</sup> Con esto el autor se está refiriendo a los conflictos de nacionalidades como los que se dan en el País Vasco y en Irlanda del Norte.
- <sup>21</sup> J. Habermas, *La constelación posnacional*, 98.
- <sup>22</sup> Ibid., 101.
- <sup>23</sup> Ibid., 133.



## DESAFÍOS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. EL APORTE DE ZUBIRI

---

SAMUEL YÁÑEZ

*El encuentro entre el cristianismo y las religiones no cristianas, que viene desarrollándose en las últimas décadas, es un signo de nuestros tiempos y constituye un gran desafío para la experiencia cristiana y su reflexión teológica. Sobre este acontecimiento pensó Xavier Zubiri, filósofo español fallecido en 1983. En estas líneas se presenta su aporte. Se consideran algunos elementos de su filosofía de la religión, en especial su idea de la religación y su visión de la historia de las religiones, y luego se presenta su pensamiento sobre el desafío teológico fundamental del cristianismo en su encuentro con las religiones no cristianas. La tarea principal, a juicio de Zubiri, es la de la “incorporación” de las demás religiones al cristianismo.*

---

Los desafíos surgidos del encuentro entre el cristianismo y las demás religiones constituyen un tema de mucha actualidad en la discusión teológica. Es un encuentro de religiones en un contexto global de convivencia de culturas y mentalidades. No se trata aquí del *ecumenismo*, relativo a las relaciones entre los credos cristianos, sino del *diálogo interreligioso*, que refiere a las relaciones del cristianismo con las religiones no cristianas. Es vasto el número de publicaciones teológicas aparecidas durante los últimos años sobre esta materia. También son significativos

los pronunciamientos magisteriales (Concilio Vaticano II, Pablo VI, Juan Pablo II)<sup>1</sup>. Este encuentro entre religiones constituye uno de los signos de nuestro tiempo. Tal vez, desde América Latina cuesta más apreciar su relevancia, en la medida que los desafíos más importantes que enfrenta la fe cristiana en el Continente tienen que ver con otros asuntos: superación de la injusticia y desigualdad, fortalecimiento político de las democracias, transmisión de la fe a las nuevas generaciones. De hecho, el *Documento Conclusivo de Aparecida* dedica solo cinco breves párrafos al tema (números 235-239). Sin embargo, apreciadas las cosas desde perspectivas sobre todo europeas, asiáticas y africanas, aparece de inmediato que se trata de una materia decisiva, por muy diversas razones. Por ejemplo, no cabe duda que la posibilidad de un porvenir de paz para la humanidad está entretejida con los frutos del diálogo interreligioso.

Xavier Zubiri (1898-1983), sobre todo filósofo, pero también teólogo español, se ocupó de este asunto. Además de algunos textos más breves, se han publicado póstumamente tres libros suyos dedicados al problema religioso del ser humano: *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993) y *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997). Es en la segunda de estas obras donde trata, entre otros temas, del encuentro entre el cristianismo y las demás religiones<sup>2</sup>. Esta obra fue editada a partir de textos mecanografiados de 4 cursos ofrecidos por Zubiri: *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid, 1965); *El problema de Dios en la historia de las religiones* (Barcelona, 1965); *El hombre y el problema de Dios* (1968); y *El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo* (1971). Los textos de los dos primeros cursos, además, fueron corregidos por el propio filósofo, pues le sirvieron de base para los dos últimos cursos.

En las líneas que siguen, presento el pensamiento de Zubiri sobre los desafíos del encuentro entre el cristianismo y las

religiones no cristianas. Pienso que su palabra ilumina aspectos esenciales del asunto y contribuye, por tanto, a la tarea ingente de elaborar teológicamente este signo de los actuales tiempos.

## ELEMENTOS DE UNA FILOSOFÍA DE LAS RELIGIONES

Para comprender mejor la reflexión zubiriana en esta materia, conviene decir una palabra sobre su pensamiento filosófico acerca de las religiones. Haré esto brevemente.

La raíz constitutiva de la apertura humana a la experiencia religiosa se encuentra en la *religación*. Ella constituye algo radical en el fondo de todo ser humano, y consiste en *estar tomado por el poder de lo real*. ¿Qué significa esto? Un ejemplo puede ayudar a entenderlo. Una persona escucha unos sonidos. Se trata de una aprehensión —en la forma de una percepción auditiva— de una cosa real —en este caso, unos sonidos—. Esta cosa aprehendida —realidad sonante— queda actualizada en la aprehensión. Y actualizada, abre diversas posibilidades a la vida de la persona que está oyendo. Por ejemplo, ella puede taparse las orejas —porque los sonidos le causan molestia—, o puede atender enérgicamente —si lo que le producen los sonidos es placer—, o puede simplemente permanecer indiferente a ellos. La realidad —en este caso sonante—, actualizada en la aprehensión, abre posibilidades a la vida humana. La realidad es *posibilitante*. Como las posibilidades son siempre varias, el viviente humano puede optar entre ellas. Pero no se trata solo de que *pueda* optar, sino de que *tiene* que optar entre las diversas posibilidades. En efecto, permanecer indiferente a los sonidos implica también un aspecto activo de asunción y mantenimiento de esta opción. La realidad, por tanto, no es solo posibilitante, sino también *impelente*: posibilita impelentemente o impele en libertad de opción. Se muestra entonces que la realidad posee

una dimensión de *poder*. Este poder no es algo distinto de la misma realidad actualizada en la aprehensión, sino ese carácter suyo consistente en fundar posibilitando imperativamente. Así, al hacer análisis, incluso de algo tan modesto como una percepción, aparece esta raíz presente en toda experiencia humana, el hecho de *estar tomado por el poder de lo real*. Es la *religación*. Todavía no aparece aquí lo divino, los dioses, Dios: se trata, más bien, del poder de lo real que religa, en el fondo, a todo ser humano.

Ahora bien, ¿qué es eso de *estar tomado* por el poder de lo real? ¿En qué consiste ese *tomar*? En fundar posibilidades impelentemente, claro está. Pero hay algo más. La *poderosidad* real, actualizada en la aprehensión, muestra también un carácter enigmático. Queda como *enigma*. *Quedar como enigma* significa que no se muestra del todo. Tomando a la persona, se oculta, produciendo en ella —en cada uno de nosotros— un movimiento germinal hacia el mismo poder enigmático. El poder que toma abre posibilidades imperativamente y, a una con esto, activa un movimiento en la persona. Este movimiento se ancla en el *poder* mismo, en ese rasgo suyo de ser enigmático. Este movimiento constitutivo hace posible la pregunta humana consciente y expresa: ¿en qué consiste este poder? Como se trata de un poder que toma ocultándose y como invitando a sí, el movimiento activado es algo que va *hacia* el fundamento de dicho poder. *Fundamento* aquí no significa todavía divinidad, dioses, Dios, ni tampoco necesariamente algo trascendente. Simplemente significa aquello que se vislumbra en el ocultamiento, la base del enigma, por así decirlo. De este modo, en el fondo humano se encuentra una religación y un movimiento efectivo de ida al fundamento del enigma del poder de lo real.

Así, pues, tomado por el poder y lanzado *realmente* hacia su fundamento, el ser humano se entrega en su búsqueda. Lo que quiere destacar Zubiri es que este *ir hacia* el fundamento no es

algo meramente *intencional*, decidido conscientemente, sino que comporta un aspecto *constitutivo* de nuestra realidad humana. El ser humano *ya está yendo* efectivamente y, justamente por ello, se le abre la posibilidad de ir *de diversos modos*, incluso de decidir no seguir yendo —es el caso del ateísmo y del agnosticismo. Estos fenómenos también están anclados en la religación e implican una entrega a algo. Usando una expresión medieval, se puede decir entonces que el ser humano es constitutivamente *homo viator*, alguien que está en vía hacia el fundamento del poder real. La búsqueda humana es un buscar *a tientas*, un ir tanteando qué sea el fundamento. No es solo una búsqueda *teórica* —una argumentación racional sobre la existencia de Dios—, sino una búsqueda en entrega personal. Por supuesto, hay una dimensión intelectual en ella, pero también una dimensión de *fe*, de entrega integral. Así, la religación abre paso a la *religión*, es decir, al desarrollo de la diversa y multifacética experiencia humana de la divinidad. En ella, el ser humano —individual, social e históricamente—, va haciendo la experiencia de Dios. No hay una religión meramente *natural* de la humanidad, sobre la que estarían montados los credos concretos. Toda religión es histórica. Y siempre presenta dos dimensiones, distinguibles pero no separables: la vida religiosa personal y un cuerpo objetivo (prácticas, creencias, organización, símbolos, doctrinas, etc.).

Contemplando la gran diversidad histórica de las religiones, Zubiri agrupa dicha pluralidad en tres *vías* fundamentales: dispersión, inmanencia y trascendencia. Los hombres han llegado a la divinidad creyendo en una multitud de dioses (politeísmos), en un Dios que es la totalidad de la misma realidad (panteísmos), o en un Dios trascendente (monoteísmos). En cada una de estas vías aloja también una diversidad. Hubo momentos en que se estudió y debatió, en las ciencias de la religión, sobre probables precedencias históricas entre estas tres vías: si acaso hubo un monoteísmo primitivo,

degradándose luego en politeísmos, lo que parecía asegurar un privilegio histórico a la vía de la trascendencia; o si los monoteísmos constituyen fenómenos posteriores al politeísmo, lo que podía justificar las tesis positivistas de una paulatina maduración de la mentalidad humana hacia la eliminación de la idea de divinidad. Pero la investigación etnológica no puede ser conclusiva en términos tan universales. Además, la idea filosófica de que la religión está radicada en la religación lleva a pensar, más bien, que las tres vías religiosas —politeísmo, panteísmo, monoteísmo— son congéneres y coetáneas. En un principio, no hay precedencia entre una y otra. Se trata de tres posibilidades igualmente realizables históricamente. Más aún: se trata de tres vías *germinalmente* congéneres. Es decir, que siempre están incoativamente imbricadas. Así, por ejemplo, en los monoteísmos, que creen en un Dios trascendente, este Dios también se hace presente, a su modo, en la *diversidad* de las cosas y momentos de la vida humana, y en la *totalidad* del cosmos. Esto no anula la trascendencia, pero ella resulta modulada, se puede decir, por la dirección de las otras vías. “Desde este punto de vista, la historia de las religiones es esencialmente, por esta intrínseca historicidad de la religión, la actualización incoativa, y luego apropiada en forma de vía, de las tres posibilidades que se abren a la religación en su ascensión hacia la divinidad. Por esto, en la historia de la religión no es que la religión tenga historia, sino que *la historia es justamente la religión en acto*”. (PFHR, 195) Se trata del *sistema* de la historia de las religiones.

En lo expuesto hasta aquí, la perspectiva de Zubiri es filosófica, la de una *filosofía de las religiones*. El cometido fundamental de ella es comprender la palpitación de Dios en el seno del espíritu humano, entendiendo que esta palpitación es, por parte del hombre, un tanteo histórico hacia la divinidad, tanteo plasmado en religión. Supuesto esto, Zubiri pasa a una consideración propiamente *teológica* del cristianismo y,

en su desarrollo, llega al problema actual de la relación del cristianismo con las demás religiones no cristianas. Es teológica su perspectiva aquí porque el punto de vista que se asume es el del Dios revelado, de la revelación de Dios acogida en la fe.

### **CRISTIANISMO, REVELACIÓN E HISTORIA**

En la historia del cristianismo pueden distinguirse dos grandes períodos: primero, la predicación y obra de Cristo y, en segundo término, la predicación apostólica —que incluye la historia del cristianismo hasta hoy. En ambos períodos cabe destacar la intrínseca conexión que existe entre revelación e historia.

Historia es realización de posibilidades. *Posibilidad* no es lo mismo que *potencia*. La actualización de esta da lugar a un *hecho*; la realización de aquella, en cambio, constituye un *suceso*. Se trata de una diferencia real que se expresa como diversidad de perspectivas. Por ejemplo, la tesis medieval de que Dios es *Esse Subsistens* —Ser Subsistente—, por un lado es un hecho (en cuanto consideramos este juicio como actualización de la facultad de entender), pero desde otro punto de vista es un suceso (en cuanto este juicio realiza una posibilidad histórica abierta básicamente, en la tardía Edad Media, por el influjo del saber cristiano y de la filosofía y teología islámicas de raíces aristotélicas). La perspectiva de las posibilidades se ubica en la línea de la historia. Las posibilidades “se alumbran en la situación en que el hombre se encuentra con las cosas”. (PFHR, 187) Así, la realidad misma aprehendida, abre posibilidades para una comprensión más profunda. La posibilidad está incoada en la misma realidad aprehendida, y es una situación determinada la que hace posible su desenvolvimiento. Siempre se trata de varias posibilidades, entre las cuales hay que ir discriminando. Esto es así porque la realidad es constitutivamente *abierta*. Luego de una

marcha discriminante, finalmente alguna posibilidad se realiza como cumplimiento efectivo y probado. Esta realización se experimenta como un encuentro. Es la verdad como *encuentro*, “como cumplimiento de unas posibilidades”. (PFHR, 188)

Sostiene el cristianismo que en Jesucristo se revela plenamente Dios, realizando la obra de redención del ser humano. Esta obra —revelación y salvación— “fue intrínsecamente histórica, porque fue el cumplimiento por elevación de una posibilidad que se le ofrecía en la situación histórica en que se encontraba Israel”. (PFHR, 260) La revelación es esencialmente histórica, pues consiste en la realización de una posibilidad desde una situación concreta. Encarnándose, el Verbo de Dios realiza dicha posibilidad. Esta realización supone, por una parte, una *capacidad* en la historia para tal realización —que estén dadas históricamente las posibilidades— y, por otro lado, una *asunción por elevación* de la misma historia. Salvando la distancia que media entre los conceptos *históricos* usados por Zubiri y las nociones utilizadas por santo Tomás, herederas de una visión filosóficamente *naturalista*, se trata aquí del principio afirmado por este último: *la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona*<sup>3</sup>.

En el período de la predicación apostólica, por su parte, el “acto revelante que es la obra de Cristo se expande como acto revelante en *cinco etapas*, en las que se alumbran ulteriores posibilidades de la interna intelección de la obra de Cristo, en función de cinco situaciones históricas perfectamente definidas”. (PFHR, 260) Jesucristo constituye la revelación definitiva de Dios. Por ello, suele decirse que, con la muerte del último apóstol, la revelación queda concluida. Pero hay que distinguir formalmente *revelación* de *historia de la revelación*. Es que “revelación concluida no quiere decir una revelación agotada. Desgraciadamente, la rutina del pensamiento europeo ha llevado a los hombres a creer que la revelación no solamente

está concluida, sino que además está concluida la forma en que ha transcurrido”. (PFHR, 323) No se trata de dos asuntos totalmente separados —revelación e historia están entreverados intrínsecamente—, pero sí de dos aspectos distinguibles. “La historia de la revelación no está en manera alguna concluida”. (PFHR, 327) Pues “la historia no es simplemente el vehículo de la revelación, sino que es la actualidad misma de la revelación en todas sus manifestaciones”. (PFHR, 324) Revelación e historia son cosas distintas, pero en el seno de una unidad básica. La revelación está en la historia como una trascendencia *en* la inmanencia —no *fuera* de ella, sino *en* ella. Por esto, al contemplar los sucesos históricos, el creyente puede reconocer la revelación de Dios, que dice una palabra históricamente nueva en la Palabra ya dicha en Jesucristo. Es la noción de *actualidad* la que permite a Zubiri hacer estas afirmaciones: en la *actualidad real* de la historia, la revelación ya sucedida sigue *actualizándose*.

Las cinco etapas del período de la predicación apostólica son denominadas por Zubiri con el nombre de la situación que las hace posibles: judaísmo, imperio, razón griega, razón moderna, religiones. Así, luego de presentar la historia de lo que se gestó teológicamente en las cuatro situaciones anteriores, Zubiri hace un aporte inicial a la elaboración teológica del desafío que plantea la nueva situación de encuentro entre el cristianismo y las religiones no cristianas. De entrada, llaman la atención tres puntos en esta meditación.

En primer término, el hecho que Zubiri afirme que el encuentro entre el cristianismo y las demás religiones constituye un acontecimiento que inaugura una nueva situación para el cristianismo, tan fundamental como lo fueron en su momento el enfrentamiento con la razón griega o con la razón moderna. Lo dice en 1965 Hay aquí algo simplemente decisivo que plantea desafíos radicalmente novedosos. Siendo un acontecimiento de tanta importancia histórica para el cristianismo, es esperable que

la elaboración teológica que se suscite, a propósito del encuentro con las religiones, signifique un replanteamiento muy hondo de la totalidad de la teología cristiana. Este acontecimiento irá tocando todas sus dimensiones, produciendo transformaciones orgánicas en todas las disciplinas teológicas.

En segundo lugar, llama la atención que Zubiri tenga plena conciencia de estar situado en el comienzo de esta nueva situación histórica. Por ello, en algunas ocasiones dice, más o menos, *que sea lo que Dios quiera de esto*, al ocuparse de algún aspecto del asunto. Todavía hay mucho camino que recorrer para que se alumbre esa aún germinal verdad histórica de cumplimiento en estas materias. Queda un largo proceso de discernimiento teológico. Cuando uno se asoma a lo publicado en los últimos 40 años sobre este tema, se aprecia justamente un discernimiento en marcha y todavía hoy inacabado. Lo que aparece como un *debate*, a los ojos de la fe se aprecia como *discernimiento histórico*. Los creyentes van diciendo su palabra y, entre ellos, el servicio de la autoridad magisterial también hace oír la suya. Esta conciencia de encontrarse en un momento inicial tiene consecuencias para la reflexión zubiriana. Lo que le interesa, sobre todo, es que sus pensamientos delineen una dirección general para la elaboración teológica del problema del encuentro entre el cristianismo y las religiones. No entra en más detalles, en las distinciones que será necesario ir haciendo a lo largo del proceso, sino que marca una tarea fundamental y los surcos mayores para desarrollarla. Su perspectiva tiene la virtud y los límites de un planteamiento *generalista*, aunque esto no significa que sea abstracto.

Por último, llama la atención que Zubiri hable de *cristianismo*. ¿Por qué llama la atención esto? Porque en el discernimiento de los últimos años se ha ido estableciendo una serie de distinciones necesarias para pensar teológicamente el desafío del encuentro entre el cristianismo y las religiones

no cristianas. Y a la luz de ellas, hablar de *cristianismo* puede aparecer como algo anacrónico. Así, se dice, no es formalmente lo mismo Jesucristo, la Iglesia, el reino de Dios, el reino de Cristo, etc. Esto es correcto. Estas distinciones han llevado a algunos teólogos a proponer diferentes modelos teológicos para abordar el problema del diálogo interreligioso: cristocéntrico, teocéntrico, pneumatocéntrico (Espíritu Santo), reinocéntrico, soteriocéntrico (desde el punto de vista de la redención). Cada una de estas perspectivas aporta, indudablemente, algunos elementos significativos a la comprensión teológica. Este esfuerzo de precisión interna del problema, sin embargo, puede hacer olvidar la conexión intrínseca de las diversas realidades<sup>4</sup>. En este sentido, y con la necesaria complementación de las distinciones aludidas, hablar de *cristianismo* resulta hoy también sugerente, pues el término destaca la centralidad de Jesucristo y la unidad teológica de este con Dios, con el Espíritu Santo, con el reino, la salvación y la Iglesia, invisible y visible.

#### **APORTES PARA UNA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES**

Al comenzar a considerar el desafío del encuentro entre el cristianismo y las demás religiones, dice Zubiri que aquí este “tiene que habérselas no solamente con la razón moderna, sino con una cosa distinta: con la historia moderna”, (PFHR, 332) es decir, con la historia concreta de otras religiones, con sus culturas y mentalidades. La así llamada *razón moderna* incluye ciertamente, en una de sus modalidades, la *razón histórica*. Por ello, ya en esa situación, el cristianismo tuvo que elaborar teológicamente la relación entre revelación e historia. Buen ejemplo de ello es la reflexión sobre la *historicidad del dogma*. Pero ahora no se trata de una razón histórica, sino de la *historia* misma de las religiones. En esta nueva situación, el cristianismo

“no solamente se tiene que enfrentar con otras mentalidades”. (PFHR, 323) En este enfrentamiento con otras mentalidades consiste el diálogo entre cristianismo y culturas. Esto ya es desafiante, difícil y auspicioso, pues “no está dicho en ninguna parte que mentalidades distintas de otros pueblos no sean en su hora el *órganon* adecuado para descubrir y actualizar nuevos aspectos de la revelación completamente inadvertidos para la razón griega, para la razón europea”. (PFHR, 322-323) Pero de lo que se trata más precisamente aquí, es del encuentro del cristianismo “con el cuerpo entero de las religiones de otros pueblos”. (PFHR, 323) Es el enfrentamiento con el hecho religioso “en toda su complejidad y magnitud”. (PFHR, 327) Esto implica el desafío del diálogo con las culturas, pero no se reduce a ello. El asunto puede formularse en dos interrogantes fundamentales. ¿Qué es el fenómeno de la historia religiosa de la humanidad? ¿Qué es el cristianismo en la historia de las religiones? Se trata de elaborar una “teología cristiana —todavía en ciernes y en balbuceos— de la historia de las religiones”, (PFHR, 324) o lo que es lo mismo, de hacer un examen a la luz de la fe de la historia de las religiones como historia en que Dios se manifiesta. Surgen entonces nuevas preguntas, que justamente han ido apareciendo en los debates de las últimas décadas. Por ejemplo, ¿qué significa la unicidad y exclusividad del rol salvífico y mediador de Jesucristo para las religiones no cristianas?

A juicio de Zubiri, el objetivo principal que tiene que buscar una teología cristiana de las religiones es hacer la elaboración “de la idea de la incorporación histórica de las demás religiones al Cristianismo”. (PFHR, 364) Para encaminarse hacia esta meta, hay que seguir la senda abierta por dos verdades cristianas. Pues se trata de una tarea que el cristianismo tiene que acometer desde su propio punto de vista<sup>5</sup>. Las dos verdades cristianas son la universalidad de la vocación a la vida divina a la que llama Dios y el carácter de religión verdadera del cristianismo.

El cristianismo se plantea como religión *verdadera*. La verdad de que aquí se habla no es una verdad meramente doctrinal, teórica, sino una verdad que acontece históricamente, una verdad real y viva. Ella posee al creyente y no es, en absoluto, una posesión de éste. Que el cristianismo sea religión verdadera significa que él constituye la verdadera *vía* de acceso a Dios. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”. (Juan 14, 6) “Porque lo esencial y lo crucial no es que Cristo haya predicado una verdad divina, sino que él, real y físicamente, es la propia verdad divina”. (PFHR, 329) El cristianismo es la *vía divina* de acceso a Dios. “El Cristianismo representa en este sentido, como religión, la *divinización de la vía de la trascendencia*”. (PFHR, 329) Si es religión verdadera, el cristianismo es también religión *definitiva* en la historia<sup>6</sup>. “Por eso es *la religión, la verdad definitiva*, donde definitiva significa justamente eso: que es el acceso *divino* a Dios”. (PFHR, 330)

Siendo así las cosas, se plantea entonces qué son las demás religiones. “Es una cuestión que se plantea con tanta más agudeza, cuanto más energía se ponga en afirmar que el Cristianismo es una verdad *definitiva*”. (PFHR, 331) Aquí entra en escena la otra verdad cristiana, la vocación universal a la salvación. Se trata esta de una universalidad de vocación, de destino y de gracia, que alcanza a todos los seres humanos de todos los tiempos y dentro de la cual “se encuadra formal y teológicamente el problema de la diversidad de religiones”. (PFHR, 349) La vocación universal a la salvación significa que en cualquiera de las tres *vías* ya reconocidas en la historia de las religiones “el hombre *real y efectivamente* alcanza lo divino”. (PFHR, 349) Todas las religiones envuelven intrínsecamente “un acceso al Dios del Cristianismo”. (PFHR, 331) Las gracias de la redención llegan a todos. El Dios uno y trino no falta en las demás religiones. De modo misterioso, solo conocido por Él, si se quiere; pero no falta. “Indudablemente, el Dios

Cristiano es alcanzado *qua* cristiano *por todas las vías*". (PFHR, 350)

Más aún: el Dios cristiano también está accedido en la irreligión. Ella no es "excepción ninguna porque la voz de la conciencia es un acceso, real y efectivo al Dios del Cristianismo. No cabe duda". (PFHR, 333) Insiste en esto Zubiri en varios pasajes, pues estamos en una "época en que el estatuto de la conciencia personal del que no tiene religión ninguna no es un fenómeno aislado, sino que toma caracteres de un fenómeno colectivo". (PFHR, 357) Así, el cristianismo reconoce que "aquél que muere por la fidelidad absoluta a una posición de conciencia irrefragablemente compartida y poseída, es un mártir ante Dios, cualquiera que sea la confesión que le haya sacrificado". (PFHR, 333) De este modo, las religiones no cristianas —y también el ateísmo— acceden al Dios cristiano. Pero, ¿cómo es este acceso?

Una posibilidad es que los creyentes de otras religiones accedan al Dios cristiano *a pesar* de la religión que tienen. Otra es pensar que lo hacen "*en la medida que son buenos budistas y buenos brahmanes*, y justamente por serlo. Entonces, el cuerpo objetivo de la religión tiene un valor intrínseco de acceso al Dios del Cristianismo, y no solamente los individuos en razón de su buena fe". (PFHR, 331) Esta es la posición teológica de Zubiri, pues "el cuerpo objetivo de la religión puede conducir efectivamente al Dios cristiano sin ser intrínseca y formalmente el propio Cristianismo". (PFHR, 332) Desde esta perspectiva teológica, resultan sugerentes las afirmaciones siguientes de Juan Pablo II: "la actividad del Espíritu no concierne solamente a los individuos, sino a la sociedad y la historia de los pueblos, las culturas y las religiones" (*Redemptoris missio*, 28); la "firme creencia" de los adeptos de otras religiones es "también un efecto del Espíritu de verdad que actúa más allá de los límites visibles del Cuerpo místico". (*Redemptor hominis*, 6) En todo

caso, la interpretación de estas afirmaciones en la línea abierta por Zubiri es una entre las posibles. “De donde se sigue que el individuo no se salva a pesar de la religión que tiene, sino *en y por* la religión que profesa, cualquiera que esta sea”. (PFHR, 354) Así, toda religión es *legítima*. Por ello, “ninguna religión es *simpliciter* falsa. Esto sería completamente absurdo”. (PFHR, 332) Lo que pasa es otra cosa, para explicar la cual es preciso distinguir las religiones monoteístas de las demás.

En el caso de las vías politeísta y panteísta, sus cuerpos religiosos objetivos constituyen *aberraciones*, pues “por un rodeo llegan al Dios del Cristianismo”. (PFHR, 332) Aclara Zubiri que emplea esta palabra en el sentido de los astrónomos: “la aberración es la posición aparente que tiene un astro como resultado de la combinación de dos movimientos, el de la luz que del astro procede a la Tierra, y el movimiento de la Tierra sobre su órbita. Con este movimiento, el astro puede parecer desplazado y es difícil averiguar cuál es su posición real. Sin embargo, no cabe duda de que con toda la aberración del planeta el hombre ha alcanzado la fuente luminosa que es el astro. Y sin embargo, se trata de una aberración”. (PFHR, 200-201) No se está usando, por tanto, el término “aberración” en el sentido vulgar de “disparate”. Así, el cuerpo objetivo de las religiones panteístas y politeístas tiene un valor positivo de acceso al Dios uno y trino. Pues “el hombre se entrega *humanamente* a Dios, con toda su mentalidad —la diversidad de religiones—, y en todas las distintas vías históricas”. (PFHR, 334) Es “la humanidad buscando a tientas a Dios, pero justamente al Dios cristiano, y accediendo irrecusablemente a él”. (PFHR, 334) Por supuesto, esto no significa que todo lo perteneciente al cuerpo objetivo de las otras religiones sea aceptable para el cristianismo. Además, hay que tener en cuenta que “es muy fácil cargar en cuenta a una religión una multitud de prácticas que sus adeptos pueden realmente ejecutar. (...) Pero esto deja siempre en pie

el problema de si esas prácticas religiosas pertenecen estricta y formalmente al contenido de la religión”. (PFHR, 355-356) En el caso de la vía monoteísta —judaísmo e islamismo respecto del cristianismo—, por su parte, no se trata de una diferencia por *aberración*, sino de carácter *progresiente*, por así decirlo, de altibajos en una misma senda.

De esta manera, como el cristianismo es religión verdadera y definitiva, y las demás religiones, consideradas como tales, son caminos reales y efectivos de acceso al Dios del cristianismo, de modo aberrante o progresiente, entonces se sigue que la verdad del cristianismo está, de algún modo, *dentro* de las demás religiones. Que el cristianismo esté dentro de las demás religiones no hay que comprenderlo “como si todas las religiones tuviesen pedazos del Cristianismo”. (PFHR, 336) La verdad cristiana no está fragmentada en las demás religiones, sino que está en ellas trascendiéndolas. Es la *trascendencia histórica* del cristianismo en las demás religiones.

La noción de *forma* ayuda a Zubiri a comprender esta presencia del cristianismo en las demás religiones. El cristianismo posee su *forma* propia, así como toda religión posee también la suya. Pero entre estas *formas* no hay una relación de simple enumeración, yuxtaposición o adición. Como el cristianismo es la vía divina de encuentro con Dios, con quien también es posible encontrarse real y efectivamente en las demás religiones, entonces resulta que todas las religiones llevan una *formidad* “intrínseca de carácter formalmente cristiano. (...) Ciertamente, en formas distintas. No es lo mismo la forma en que el Cristianismo está dentro del Islam que la forma en que puede estar en un politeísmo de Polinesia”. (PFHR, 337) Por tanto, de una u otra manera, “las demás religiones son un Cristianismo ‘*de-forme*’”. (PFHR, 337) Esto significa que las demás religiones son *formosamente* cristianas, constituyen un “Cristianismo *ignorado*”. (PFHR, 338)

Así, la presencia del cristianismo en las demás religiones es intrínseca, deforme e ignorada. De este modo, “así como se ha incorporado a los demás individuos en el cuerpo objetivo de Cristo, análogamente, por esta dimensión suya, el Cristianismo ha incorporado en su seno, al menos incoativamente, a todas las demás religiones. El cuerpo incorpora, y además incorpora históricamente”. (PFHR, 339) Las demás religiones, por tanto, no son para el cristianismo meramente *otras*, sino de algún modo *suyas*. Son *suyas* no *desde fuera*, sino *desde dentro* de ellas. Se siguen importantes consecuencias de esta visión.

Porque es verdad definitiva de la historia y está dentro de las religiones de algún modo, la verdad cristiana “es el trazado mismo de la verdad de todas las demás religiones”. (PFHR, 336) El cristianismo “no es solo la religión verdadera en la historia. Es más aún: *es la verdad de la historia misma de las religiones*”. (PFHR, 337) Es decir: la historia de las religiones “no es la historia de las aberraciones humanas. Es todo lo contrario: es, a su modo, una revelación en acto”. (PFHR, 359) Pues como el cristianismo es revelado, para él la historia es “la revelación misma en acto”. (PFHR, 347) De este modo, “teológicamente, la historia de las religiones es para el Cristianismo la revelación en acto del Cristianismo”. (PFHR, 347) Así, la historia de las religiones “es la diversidad histórica de posibilidades que la humanidad objetivamente ha tenido de ser real y efectivamente cristiana”. (PFHR, 347) Contemplada con los ojos de la fe en Jesucristo, la historia de las religiones es el *lugar* de la revelación de Dios y de la realización concreta del cristianismo. Esta concepción abre la mirada creyente a nuevas posibilidades históricas que habrá que ir discerniendo, un cristianismo con aspectos religiosos plurales. Será el *encuentro con* y el *discernimiento de* las demás religiones lo que irá mostrando los caminos viables.

El cristianismo está presente a las demás religiones, *en ellas*. Zubiri medita sobre esta *presencia*. Ella es “estricta y formalmente

histórica”. (PFHR, 340) El modo de la presencia “no es simplemente el acto con que realmente existe el Cristianismo sobre la Tierra, sino que es algo más sutil, pero más hondo en cierto modo: es la transfusión de esa su intrínseca verdad como acto; es una actitud. *Es un problema de actitud*”. (PFHR, 340) En efecto, “*la actitud del Cristianismo frente a las demás religiones no podrá ser nunca la de una afirmación excluyente*. En absoluto. (...) Esto habrá podido ocurrir miles de veces en el curso de la historia, pero siempre de una manera irregular y contraria a la propia esencia del Cristianismo”. (PFHR, 340) La actitud del cristianismo es otra: “*una actitud de versión positiva hacia ellas*”. (PFHR, 341) “Esta actitud de versión es lo que temática y formalmente debe llamarse *misión*”. (PFHR, 341)

¿Cómo entender la *misión*? “Una posibilidad es creer que la misión consiste en tratar de convertir a los demás”. (PFHR, 341) Por ejemplo, que “los budistas se hagan cristianos”. (PFHR, 341) Pero la “experiencia, por un lado, y además la propia razón intrínseca del asunto, hace que esta actitud de conversión que el Cristianismo tiene que poseer sea sin embargo intrínsecamente falible”. (PFHR, 341) En efecto, lo más razonable es pensar que el cristianismo no convertirá a sí a todos los creyentes de otras religiones. Y esto, no por razones de frialdad del misionero, ni de tozudez del misionado. “Ahora bien, la actitud del Cristianismo ante las demás religiones no puede ser una actitud falible y defectible. Tiene que ser una actitud intrínsecamente indefectible. Y es que la actitud que constituye la misión del Cristianismo no consiste en primera línea en obtener la conversión como si por no obtenerla hubiese fracasado”. (PFHR, 341) Consiste, más bien, “en aquello mismo en que consistió la actitud de Cristo ante Pilatos”. (PFHR, 341) “Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad”. (Juan 18,37) Esta es la actitud indefectible del cristianismo: “ser justamente *testimonio de la*

*verdad*, no solamente frente a las demás religiones, sino *en el seno de todas ellas*". (PFHR, 342) Todo testimonio implica ser *testigo presencial* de algo y *dar testimonio personal de una convicción*. "Esta actitud de testimonio ante las demás religiones es, si se quiere, una actitud de conversión, pero por elevación. Sin renuncia. Es una actitud de salvar las demás religiones". (PFHR, 342-343)

¿Cómo es posible esto? En primer lugar, el cristianismo testimonia la presencia histórica de la verdad. Esta presencia teológica "es ante todo y sobre todo la presencialidad de algo que acontece y no simplemente de algo que se dice". (PFHR, 343) No se trata de una presencia meramente doctrinal. Agrega Zubiri con letra manuscrita, al margen del texto de su curso: "De ahí el diálogo". (PFHR, 343) Es decir, la presencia del cristianismo es dialogante, sometida a las condiciones de todo auténtico diálogo<sup>7</sup>. En segundo término, la presencia testimonial del cristianismo es una presencia "*en libertad de opción*". (PFHR, 343) "El Cristianismo apela a lo razonable más que a quedarse solo: antes de quedarse solo frente a las demás religiones, expulsándolas de su cuerpo, tendrá el dolor de ver que no creen en él, pero continuará junto a las demás religiones como verdad intrínsecamente inmanente a todas ellas". (PFHR, 343) Por último, la presencia testimonial y opcional es también *dinámica*. En el cristianismo está la *dynamis*, el poder de Dios. "Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros anunciamos un Mesías crucificado, para los judíos escándalo, para los paganos locura; pero para los llamados, judíos y griegos, un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios". (1 Corintios 1, 22-24) "Es precisamente el poder que tiene la verdad cristiana frente a las demás religiones". (PFHR, 344) Es interesante notar que Zubiri interpreta el texto bíblico a la luz del encuentro entre el cristianismo y las religiones. Se puede decir, en este sentido, que la actividad histórica del Espíritu

permite *ir develando* lo *revelado*. Es la intrínseca y esencial conexión que existe entre historia y revelación, entre signos de los tiempos y Sagrada Escritura, en fin, entre las acciones y las palabras del Mesías.

La presencia *dinámica* del cristianismo respecto de las demás religiones reviste, a su vez, tres caracteres. Es una presencia dinámica porque *santifica*: “la verdad *hace* verdadero al hombre. Es una *presencialidad santificante*”. (PFHR, 344-345) La santificación “es poner en marcha el poder dinámico de la verdad en tanto que formadora del espíritu del hombre”. (PFHR, 345) La presencia del cristianismo es dinámica también porque es *perenne*. “Estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo”. (Mateo 28,20) Ahora bien, el cristianismo “no actúa sobre los espíritus tan solo por la existencia triunfante de un cuerpo objetivo dentro de una sociedad políticamente organizada. Justamente al revés: el Cristianismo actúa en profundidad”. (PFHR, 346) “La verdad cristiana indefectiblemente irá conquistando espíritus. Ahora bien, esto no significa que el mundo irá haciéndose cristiano. Todo lo contrario. Probablemente el Apocalipsis de Juan nos abre las puertas de una vía distinta”. (PFHR, 345) Por último, la presencia del cristianismo es dinámica, no solo por ser santificante y perenne, sino también por ser *expectante*. “La verdad cristiana está presente en las demás religiones como la expectación de algo que apunta a un momento transhistórico”. (PFHR, 346) Es la *parusía*, “justamente lo que el Cristianismo esperó siempre, desde la predicación de Cristo”. (PFHR, 346)

## LA VOLUNTAD DE RELIGIÓN HISTÓRICA

A modo de síntesis y conclusión de estos aportes para una teología de las religiones, puede recogerse finalmente la reflexión de Zubiri sobre “*la estructura misma de la voluntad de Dios, que*

*real y efectivamente quiere que los hombres accedan a él*". (PFHR, 351) Pues supuestas la donación o revelación de Dios, acogida en la entrega humana de fe, y las elaboraciones teológicas anteriormente presentadas, es posible preguntarse por la misma voluntad de Dios respecto de las religiones.

Los teólogos usualmente han distinguido en Dios dos tipos de volición: una voluntad de *beneplácito* y una voluntad de *permisión*. Se podría pensar, entonces, que Dios *quiere* la religión cristiana y que, en vistas de ella, *permite* las demás religiones. Pero el asunto no es tan simple. En efecto, "desde el punto de vista de Dios es la misma y única voluntad". (PFHR, 351) Dios no tiene dos intenciones, sino una que envuelve ambas dimensiones —el beneplácito y la permisión. "La voluntad permisiva está por parte de Dios en su única voluntad, anclada en una superior voluntad de beneplácito". (PFHR, 352) Ahora bien, esta superior voluntad de beneplácito, en el caso de las religiones, es "*voluntad de religión histórica*". (PFHR, 352) Ella consiste en "la voluntad de que los hombres *lleguen a Dios históricamente*". (PFHR, 353) El acceso histórico a Dios se plasma en las religiones, como se ha visto. Entonces, Dios quiere, con voluntad de beneplácito, el cuerpo histórico de las religiones. "De donde se sigue que cuando se habla de voluntad permisiva el objeto permitido no es 'otra' religión, sino el 'momento de deformidad' que hay en otra religión. Pero no la otra religión *simpliciter* y sin más". (353) Introduce aquí Zubiri la noción de *religión total*. "La religión total como cuerpo histórico — cada uno de los cuerpos históricos— es querido por Dios en voluntad de religión histórica. El momento de beneplácito y el momento de permisión recaen sobre dos momentos de una religión y no sobre el cuerpo objetivo de las religiones, como si Dios con voluntad de beneplácito no hubiera querido más que el Cristianismo, y las demás religiones simplemente las permitiera". (PFHR, 356)

¿Por qué, en la voluntad de religión histórica, tiene que haber distintos cuerpos objetivos religiosos? La gran diversidad de religiones —hay que recordar— puede reducirse a tres vías: dispersión, inmanencia, trascendencia. Estas tres vías son posibilidades, congéneres e igualmente radicales, que ofrece la realidad divina a la opción humana. Así, porque Dios ha querido que el ser humano sea realidad histórica, “*es innegable que esa estructura histórica del hombre ha de conducir inexorablemente a fórmulas objetivamente distintas, a distintas religiones*”. (PFHR, 357-358) “En definitiva, es la condición humana”. (PFHR, 357) La voluntad divina de religión adopta “una forma estrictamente histórica. Es *una voluntad de incorporación* de las gracias y del destino sobrenatural del hombre en distintas formas objetivamente diferentes”. (PFHR, 358)

San Pablo habla de *buscar a tientas a Dios*. (Hechos 17,27) Buscar a tientas “no es simplemente un momento natural del espíritu humano que no sabe lo que es Dios, de modo que el que lo encuentra o tiene la gracia de encontrarlo es quien tiene la religión que conduce a la verdad, mientras que las otras no son sino permitidas. De ninguna manera: esa búsqueda es en sí misma el resultado de una gracia ‘qüerente’, que ha querido ser *real y efectivamente* histórica, y por la cual el hombre, en su búsqueda, está realizando una búsqueda esencialmente sobrenatural”. (PFHR, 359) En definitiva, el ser humano “no recibe las gracias *a pesar de* sus religiones, sino *en y por* las religiones”. (PFHR, 359)

## Notas:

- <sup>1</sup> Para una apreciación general del debate teológico y de la palabra magisterial en los últimos 40 años, puede verse J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 233-298.
- <sup>2</sup> X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, especialmente 260-325. En adelante, se cita con la abreviatura PFHR, seguida del número de página.
- <sup>3</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 1, a. 8, respuesta a la objeción 2.
- <sup>4</sup> “Al considerar la relación entre Reino de Dios, Reino de Cristo e Iglesia es necesario, de todas maneras, evitar acentuaciones unilaterales”. (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Dominus Iesu sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, 6 agosto 2000, n. 19).
- <sup>5</sup> “La honestidad y la sinceridad del diálogo exigen que los participantes entren en él desde la integridad de su fe. Toda duda metodológica o restricción mental están de más. De lo contrario no se podría hablar de diálogo interreligioso”. (J. Dupuis, “El diálogo interreligioso, desafío y oportunidad”, *Selecciones de teología*, 174, Vol. 44 (2005) 128; traducción y condensación de Joaquim Pons).
- <sup>6</sup> En los tiempos actuales, la afirmación de que algo constituye verdad definitiva —en este caso el cristianismo—, suele generar inmediatas sospechas, pues se piensa que esto enmascara intolerancia, afán de dominio y escasa conciencia histórica. Desde la filosofía de la verdad desarrollada por Zubiri, pienso que es posible despejar estas sospechas, en el sentido de una *verdad real abierta*. Pero no es finalidad de este escrito desarrollar esto.
- <sup>7</sup> “El mismo Dios está presente y actuante en los dos lados del diálogo. Los interlocutores cristianos no se limitarán a dar: recibirán también alguna cosa. Ellos no tienen el monopolio de la verdad divina, sino que deben dejarse poseer por ella. (...) Se puede decir, con toda verdad, que unos y otros ‘marchan juntamente en busca de la verdad’”. (J. Dupuis, “El diálogo interreligioso, desafío y oportunidad”, 130).



EL ETHOS LATINOAMERICANO:  
CULTURA E IDENTIDAD

---

JORGE LARRAÍN

*La identidad es un destilado narrativo estable en el tiempo, y soporta mutaciones culturales aún aceleradas. Algunos temen que la globalización amenace la identidad católica de América Latina. Discursos distímiles (indigenistas, hispanistas, militaristas y hasta empresariales), pretenden ser la interpretación verdadera de esa identidad. El autor discute esto en tres niveles: a) ¿cómo debe pensarse la idea de un substrato identitario?; b) la existencia de una síntesis identitaria católica, ¿implica que el cultivo de sus componentes excluye elementos no católicos, como los asociados a la modernidad?; c) producida una síntesis identitaria católica, ¿nos exime ella de la pregunta sobre la forma en que se realizó la evangelización y cómo debería realizarse a futuro?*

---

**UNA CUESTIÓN PREVIA: DISTINGUIR ENTRE CULTURA  
E IDENTIDAD**

Quiero partir introduciendo una distinción entre identidad y cultura que me parece muy importante para la discusión a la que nos han convocado. Ambas son construcciones simbólicas, pero no son la misma cosa. La cultura es algo más general porque incluye todas las formas simbólicas y la estructura de

significados incorporados en ellas. Estudiar la cultura es estudiar las formas simbólicas (actos lingüísticos, acciones y artefactos materiales) a través de los cuales los individuos se comunican. La identidad es en cambio algo más particular, porque implica un relato que utiliza solo algunos de esos significados presentes en las formas simbólicas mediante un proceso de selección y exclusión. Estudiar la identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas para la construcción de una auto-imagen, de una narrativa colectiva.

La cultura nunca tiene la unidad y estabilidad que tiene una identidad y sus componentes simbólicos son normalmente de orígenes muy variados. Las culturas son sistemas relativamente abiertos compuestos por una gran cantidad de significados y formas simbólicas de variados orígenes y permeables a nuevas formas simbólicas y significados que provienen de otras culturas, especialmente en la época de la globalización, donde los contactos se han intensificado fuertemente. Así por ejemplo, formas musicales, arquitectónicas, televisivas, literarias y gastronómicas de las más variadas culturas entran hoy con relativa facilidad en otras. Lo que no significa necesariamente que afecten la identidad colectiva de esas sociedades, aunque es posible que a la larga en algún aspecto puedan hacerlo si son seleccionadas por los relatos identitarios.

La identidad, aunque sea un discurso, tiene mucha mayor estabilidad en el tiempo que la cultura. Porque no es cualquier discurso; es un destilado narrativo de modos establecidos y sedimentados de vida. De allí que la cultura cambia más rápido que la identidad. Recientemente hemos adoptado en Chile la celebración de Halloween. Pero nuestros relatos identitarios no han seleccionado Halloween como una forma simbólica que expresa a nuestra comunidad imaginada. Pero podrían hacerlo en el futuro. Los relatos identitarios no solo seleccionan aquello que es autóctono o internamente producido desde sus comienzos. Seleccionan rasgos que han llegado a formar parte de

nuestros modos de vida, cualquiera sea su origen. Pero muchas importaciones culturales, aunque apreciadas, nunca llegan a formar parte de los relatos identitarios. El tango, por ejemplo, es en muchos sentidos una forma musical aceptada y valorada en toda América Latina. Es parte de nuestra cultura. Pero no forma parte del relato identitario chileno o peruano. En América Latina la cultura común es más fuerte que la identidad común.

Esto muestra que generalmente hay un desfase entre la adquisición de rasgos culturales nuevos, que es relativamente más rápida, y su incorporación en los discursos identitarios, que puede perfectamente no ocurrir nunca u ocurrir en forma mucho más lenta si su efecto es masivo. Como lo ha sostenido Alejandro Grimson, “las fronteras de la cultura parecen más permeables que las fronteras de la identidad”<sup>1</sup>. Lo que significa que no siempre la incorporación de rasgos culturales extranjeros, que se ha acentuado con la globalización y las migraciones, es una amenaza para (o implica un cambio necesario de) la identidad. El temor y la oposición a la globalización cultural están frecuentemente alentados por la confusión entre cultura e identidad. Pero hay casos en los que el rasgo cultural se hace identitario: ¿cómo sino así puede entenderse que el té haya llegado a representar la identidad británica? Del mismo modo el charango, originario de Bolivia, ha pasado a representar la identidad Chileno-andina y por eso el presidente Lagos se lo regala al cantante Bono, a pesar de las quejas de Evo Morales. Prácticamente todo lo que somos como chilenos vino de fuera: lengua, danza, comidas, religión, por mencionar solo algunos elementos.

#### **LAS IDENTIDADES NACIONALES, CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA E HISTÓRICA DE UNA COMUNIDAD IMAGINADA**

Por eso, aunque más estables que la cultura, las identidades nacionales no son esencias fijas o almas que permanecen

inalteradas, se construyen históricamente y por lo tanto van cambiando. Una identidad nacional es solo un artefacto cultural, una “comunidad imaginada” como la ha descrito Benedict Anderson, un sentido de fraternidad que vive en la mente de sus miembros. Los elementos psicológicos de las identidades personales no pueden ser traspuestos a las identidades nacionales. Mientras puede ser posible hablar de una identidad personal en términos del “carácter” o la “estructura psíquica” de un individuo, no es adecuado hablar de una identidad nacional en términos de un “carácter étnico” o de una estructura psíquica colectiva que compartirían todos los miembros del colectivo. Una identidad nacional no tiene ningún carácter o estructura psíquica en el sentido de una cantidad de rasgos psicológicos definidos y permanentes. El sentido de fraternidad es fomentado y alimentado por la memoria de hechos heroicos, paisajes típicos y logros compartidos, pero también por la memoria de traumas comunes y episodios brutales sufridos por la comunidad. Por ejemplo, el rol que juega el holocausto en la identidad judía.

En toda identidad nacional el sentido de una fraternidad imaginada se expresa discursivamente. Las identidades nacionales son discursos, narrativas acerca del ser nacional. Pero estos discursos buscan dar cuenta de modos de vida establecidos y sedimentados. Ellos existen en dos esferas o niveles. Por un lado existen en la esfera pública como discursos articulados, altamente selectivos y rigurosos que son construidos por una variedad de agencias e instituciones culturales (intelectuales, universidades, medios de comunicación, iglesias, centros de investigación etc.). Por otro lado ellos existen en la base social como una forma de subjetividad personal y grupal que expresa una variedad de modos de vida y sentimientos. Mientras las identidades individuales generan normalmente solo una narrativa más o menos integrada en un momento del tiempo, las identidades nacionales normalmente se expresan en varios discursos

simultáneos y diferentes. Es cierto que en la modernidad tardía las narrativas identitarias individuales cambian más rápido que en el pasado, pero estos cambios son secuenciales y no suponen normalmente una pluralidad de discursos simultáneos.

Entonces, una identidad nacional no solo está siempre construyéndose y cambiando sino que además va creando versiones plurales acerca de sus contenidos. No puede haber un solo discurso que pretenda agotar todas sus dimensiones. Sin embargo, habitualmente, cada discurso de identidad nacional quiere hacernos creer que existe una y solo una versión de la verdadera identidad; que se podría de algún modo determinar con precisión lo que es propio de ella y es más o menos compartido por todos en la sociedad y lo que es ajeno a ella y debería excluirse. Pero esta pretensión hegemónica de cada discurso no puede ocultar el hecho patente de que existe una gran variedad de discursos reclamando primacía. Así por ejemplo, en América Latina tenemos, entre otros, discursos indigenistas, hispanistas, militares, empresariales, religiosos, o de mestizaje.

#### **VARIEDAD DE NARRACIONES IDENTITARIAS EN AMÉRICA LATINA**

Estas narrativas tienden a surgir con mayor fuerza en tiempos de crisis nacionales. La identidad se hace problema cuando está en crisis, cuando algo que se asume como fijo, coherente y estable es desplazado por una experiencia de duda e incertidumbre. En cada una de estas épocas surge o se reactivan una variedad de discursos. Mi tesis es que en América Latina existen 4 períodos bien marcados en los cuales el asunto de la identidad ha adquirido importancia. Las *primeras* preguntas por la identidad fueron, sin duda, levantadas por indios y españoles en los años

críticos de la conquista y colonización. *Se pasa de las identidades indígenas a la identidad colonial y predomina el discurso religioso.*

Un *segundo* momento importante en el que resurgen las preguntas sobre la identidad, es la crisis de la independencia y el período de constitución de los estados nacionales. *Se pasa de la identidad colonial a las identidades nacionales, donde predomina el discurso nacional republicano.*

Un *tercer* período crítico surge en América Latina en los primeros años del siglo xx, especialmente entre 1914 y 1930: como consecuencia de la primera guerra mundial y en un contexto de depresión económica internacional del sistema capitalista, la dominación oligárquica de los terratenientes latinoamericanos comienza a desmoronarse y las recién movilizadas clases medias y obreras desafían el sistema antiguo. *Muere la sociedad oligárquica y su discurso elitista, nace la cuestión social como parte sustancial del nuevo discurso identitario.*

Un *cuarto* período crucial puede ser detectado alrededor de los años 1970: el agotamiento de los regímenes populistas, el progresivo estancamiento industrial y el radicalismo de las clases obreras condujo a una serie de golpes militares en los países del cono sur. En este contexto surge una vez más el asunto de la identidad en la forma de varios discursos.

## LA HIPÓTESIS DEL “SUBSTRATO CATÓLICO” EN LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Por ejemplo en Chile tres discursos principales florecieron durante los años de la dictadura. Primero, hubo un intento por resucitar una *versión militar de la identidad chilena* (que había nacido a principios del siglo xx) y que eleva al ejército a la condición de progenitor y garante de la chilenidad. Segundo, surgió en contraposición un discurso que destaca el *carácter*

*católico de la identidad chilena* y que critica la orientación al mercado del régimen militar. Tercero, surgió un *discurso empresarial* que se va desarrollando más plenamente en la década de los 90.

Me interesa especialmente el discurso que destaca el carácter católico de la identidad latinoamericana y chilena. Este discurso trató de demostrar que la identidad cultural latinoamericana tenía un substrato inherentemente católico. Los documentos oficiales de la Iglesia católica latinoamericana de la época muestran el impacto de esta clase de discurso. Así, por ejemplo, el documento de Puebla expresaba:

“En la primera etapa, del siglo XVI al siglo XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real substrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones (...) con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente...”<sup>2</sup>

El representante más importante de esta corriente en Chile es el sociólogo Pedro Morandé. Su enfoque propone la idea que lo que es típico de la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro de los valores culturales indios y la religión católica traída por los españoles. Este encuentro de culturas ocurrió oralmente porque los indios no tenían escritura y por consiguiente el patrón cultural que surgió no fue una forma de cultura escrita sino más bien un *ethos*, una experiencia fundante de unidad, una comprensión compartida, un sentimiento común surgido de encuentros entre seres humanos. Lo que

cristaliza de un encuentro cultural en la oralidad, no escrito, no es una forma de argumento o ideología coherente, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria<sup>3</sup>. El verdadero sujeto de este encuentro es el mestizo, una mezcla de español e indio.

En contra de muchos autores que hacen énfasis en las relaciones de diferencia y oposición entre indios y españoles, y que representan a estos últimos como dominando y subordinando a los primeros, Morandé argumenta que a fin de comprender la nueva síntesis cultural se tienen que resaltar las relaciones de participación y pertenencia, antes que las de dominación. Según él, la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel es inadecuada cuando se aplica a españoles e indios. No es que Morandé niegue la existencia de dominación, pero afirma que tal dominación no es decisiva para la identidad latinoamericana. Otras experiencias comunes fueron mucho más importantes que la dominación.

Así, por ejemplo, el énfasis católico en los ritos y la liturgia era igualado por una concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cülticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos. El interés en la danza, la liturgia, el teatro y los rituales, acompañamientos esenciales de fiestas y festividades religiosas alrededor de los cuales se organiza el año, es también una característica en común. Tanto en España como en los imperios indígenas, el trabajo se organizaba por el calendario litúrgico de conformidad con las estaciones. Al tiempo se le daba una organización religiosa a través del calendario litúrgico, y el ciclo agrícola estaba en armonía con el ciclo religioso. Ambas culturas hacían énfasis en el carácter tributario del trabajo.

En resumen, Morandé arguye que representación, liturgia y teatro expresaron del mejor modo el encuentro entre las culturas orales indígenas y la cultura escrita española.

Esto significa que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana, es sacral. De ahí su conclusión que “la cultura latinoamericana tiene un substrato real católico. Este sustrato se constituyó entre el siglo XVI y el XVII...”<sup>4</sup>. Por consiguiente, el *ethos* cultural latinoamericano tiene cuatro rasgos importantes:

1. Se formó antes de la Ilustración y por lo tanto la razón instrumental no forma parte de él.
2. Tiene una estructura subyacente necesariamente católica.
3. Privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico.
4. Se expresa mejor en la religiosidad popular<sup>5</sup>.

Esta síntesis cultural “no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales”<sup>6</sup>. La elite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una cultura del texto, traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral, en la que se produjo la nueva síntesis cultural, con la barbarie y la dominación española. De este modo, las clases dominantes latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el patrón ilustrado racional europeo, bien representado en el sistema universitario. Pero al hacer eso se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas de modernización que no podían tener éxito. La traición de las elites latinoamericanas a su verdadera identidad fue la causa principal del fracaso de muchos proyectos económicos y sociales en América Latina.

Si el modelo cultural racional iluminista adoptado es una alienación, ¿dónde puede entonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? Morandé cree que la respuesta yace en la

religiosidad popular. La identidad cultural latinoamericana pertenece a una clase diferente de modernidad, la modernidad barroca. Se sigue que, dado el substrato católico de esta identidad, la secularización ilustrada no es solo una amenaza para la Iglesia, sino, más fundamentalmente, una amenaza para la propia cultura latinoamericana.

### **EVALUACIÓN DEL DISCURSO DEL “SUBSTRATO CATÓLICO”**

Aunque la elaboración de Morandé está hecha con gran maestría y profundidad, pienso que su gran problema es que reduce el problema de la identidad cultural latinoamericana a la síntesis original indo-ibérica. En otros lados he argumentado que es necesario evitar la concepción de la identidad cultural como una esencia inalterable que permanece a través del tiempo. La tesis del sustrato católico, es decir, que la verdadera identidad latinoamericana se encuentra en la religiosidad popular, puede haber sido muy cercana a la realidad durante el período colonial, pero hoy día se ha hecho mucho menos creíble. Ciertamente, América Latina es todavía muy católica y existen fuertes elementos de religiosidad popular en las masas del pueblo. Pero no se puede reducir la identidad cultural a estos elementos, por importantes que sean. Ellos han perdido la centralidad que alguna vez tuvieron.

La ecuación Catolicismo-identidad en América Latina es peligrosa porque podría excluir de lo genuinamente latinoamericano todo lo que no es católico. Mantener que el secularismo es una amenaza no solo a la Iglesia sino también a la cultura latinoamericana podría significar que todo lo que no es católico o, al menos religioso, está fuera de la auténtica cultura latinoamericana. No es esta, estoy seguro, la idea de Morandé, pero me preocupan las extrapolaciones que otros pueden hacer.

También es difícil de aceptar que los académicos e intelectuales de América Latina han estado desde la independencia profundamente alienados de sus raíces solo porque fueron educados en los valores de la razón que la primera síntesis indo-ibérica no privilegiaba. Es verdad que la crítica de Morandé se puede aplicar plausiblemente a esa generación de intelectuales tales como Sarmiento, Alberdi, Prado, o Ingenieros, que no solo rechazaron totalmente la primera síntesis cultural indo-ibérica, sino también culparon del atraso regional a los componentes raciales latinoamericanos. Pero no todos los intelectuales llegaron tan lejos en su deseo de adoptar la racionalidad europea.

La crítica a la modernidad ilustrada que, reconozco, hay que hacer, debe ser equilibrada. No es que la modernidad se deba ensalzar ingenuamente y eximir de deficiencias, pero hay que considerar no solo sus aspectos negativos, sino también los positivos. Como mínimo, es necesario rescatar su desarrollo del espíritu científico, su defensa de la libertad y la tolerancia, su idea de democracia. Entiendo que Morandé estaría de acuerdo con este punto, a pesar de que algunas de sus expresiones más tempranas podrían interpretarse en sentido opuesto.

La idea de una modernidad alternativa, a saber, la modernidad barroca, no deja de tener dificultades. La modernidad, tal como ha sido entendida por la mayoría de los autores, tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y el pluralismo. Es raro, por decir lo menos, que se proponga otra clase de modernidad que mira a la democracia, la ciencia, el pluralismo y la razón con una cierta duda o, a veces, con cierto desprecio (lo que, de nuevo, no es el caso de Morandé). Con seguridad el concepto de modernidad debe tener sus contenidos propios que no pueden acomodar cualquier cosa. En sí mismo el barroco no parece ser un proyecto moderno.

La sobrevaloración de la oralidad es también cuestionable y puede conducir a aberraciones. La oralidad es asociada con la bondad y la inocencia, con la autenticidad del vínculo social. La cultura escrita o textual asociada a las elites racionalistas y a su incapacidad para reconocer su propia identidad, aparece así como inauténtica. García de la Huerta muestra como esta oposición es un mito, más aun, paradójicamente “un mito acuñado por la Ilustración, en particular por Rousseau”<sup>7</sup> y su idea del buen salvaje. Pero más allá de esta paradoja, está el hecho grave de que, al menos en la versión de Bernardino Bravo Lira, esta oposición entre lo escrito y lo oral es llevada a su extremo lógico para atacar a las democracias constitucionales y, más aun, para justificar la violación de la constitución en el golpe militar de 1973, con el argumento peregrino y singular de que las Fuerzas Armadas serían defensoras de una constitución histórica basada en instituciones vivas y no en un texto que se halla a merced de los partidos y de los políticos de partido.

En suma, mientras el discurso identitario religioso enfatiza la continuidad y permanencia en el tiempo de la verdadera identidad, yo propongo que la identidad va lentamente cambiando y construyéndose. Por cierto reconozco que la primera síntesis cultural es muy importante e influyente. El catolicismo sigue siendo muy importante hasta hoy en América Latina. Pero también hay que reconocer que ya no es el elemento único o central. Hasta aquí la diferencia es una de apreciación de los hechos. Yo veo un proceso histórico de cambio, Morandé tiende más bien a ver un proceso de alienación en que la síntesis original es traicionada. Queda sin embargo todavía por dilucidar cual es nuestro juicio sobre esa primera síntesis. Tengo la impresión de que para Morandé, es lo que sociológicamente existió y es por lo tanto bueno, es “lo nuestro”. Yo en cambio sostengo que aunque la primera síntesis haya sido “nuestra” no por ello es necesariamente buena y deseo revisarla críticamente.

Para esto voy a partir de un análisis acerca de como el proceso de evangelización en el mundo fue cambiando.

## EVANGELIZACIÓN Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

¿Cómo se realizó la expansión del cristianismo? Debemos partir de un principio que Fernando Verdugo ha expresado bien: “nadie puede hablar desde fuera de una cultura, ni siquiera la Iglesia por más que sea portadora de un mensaje de salvación universal”<sup>8</sup>. En un comienzo la fe, empapada de formas culturales judías se difundió dentro de la cultura greco-romana. En el primer núcleo cristiano hubo ya discusiones sobre si la circuncisión y otras prescripciones legales judías eran exigibles a los no judíos y como se recordará hubo algunas disputas, que en definitiva favorecieron a la posición más abierta a la universalidad del cristianismo representada por San Pablo. Había que distinguir entre lo central del mensaje evangélico (expresable y solo cognoscible a través de formas culturales específicas) y los elementos culturales judíos no esenciales. La evangelización, que se hizo desde abajo y sin tener el apoyo del poder político, requería convencer y persuadir a los miembros de la cultura greco-romana y para esto había que expresar el núcleo del mensaje de Jesús desde dentro de esa cultura. No es menor el hecho de que algo tan fundamental como los evangelios se escribieran en lengua griega y no en hebreo o arameo. En este caso se podría hablar de una verdadera *inculturación* del Evangelio en una cultura distinta.

Con la caída del imperio romano, la fe es nuevamente desafiada a inculturarse en el mundo germánico. Pero ahora, desde que Constantino y Teodosio, dándose cuenta de las ventajas unificadoras y centralizadoras que el cristianismo podía ofrecer a una unidad política, convierten al cristianismo en la

religión oficial del imperio, la *inculturación por convencimiento y conversión* va siendo complementada y crecientemente reemplazada por la *imposición política*. Cada vez más la identidad religiosa queda definida por la pertenencia a una comunidad política: *Cuius regio eius et religio*. Esto abre la etapa de la Cristiandad, dentro de la cual la inculturación del Evangelio desde abajo, adaptándose a las categorías de la cultura recipiente, pierde preponderancia, mientras el poder del rey, legitimado en su autoridad por el cristianismo, pasa a ser determinante en su expansión.

Se podría sostener que la última evangelización que todavía tiene importantes elementos de inculturación desde abajo es la de Escandinavia, entre el siglo IX y X. A partir de allí se pierde realmente por un largo tiempo la capacidad de inculturación del Evangelio, debido a que el cristianismo deja de expandirse. Las cruzadas y luchas contra los moros no tuvieron fines evangelizadores del Islam sino más bien pretendían la recuperación de territorios y la erradicación de los árabes de los lugares Santos y de España. Y este hecho tiene mucha importancia para entender la manera como los españoles y portugueses afrontaron la evangelización de sus nuevas conquistas americanas a partir de 1492.

No puede sorprender entonces que la conquista de América por los españoles se realice acompañada de una cristiandad que ha perdido la práctica de crecer inculturándose desde abajo y más bien ha destacado la lucha armada contra otras religiones (precisamente en 1492 España expulsa a judíos y moros de su territorio). Una de las consecuencias de esto, sobre todo en el siglo XVI, fue la imposición de la religión del imperio a todos los habitantes del nuevo mundo. De hecho es el Papa el que concede al rey español el derecho a las nuevas tierras, autoridad sobre los nuevos súbditos y la obligación de cristianizarlos. Casi inevitablemente, la evangelización se transforma en un factor de

legitimación de la conquista y, en muchos casos, de la violencia que ella implica.

No es ocioso ni mal intencionado preguntarse si en la conquista de América la fe cristiana se expande mediante la fuerza, porque en la mentalidad de la época la empresa religiosa y la política no podían separarse. Salta a la vista la diferencia con la inculturación del Evangelio en el mundo greco-romano: en América Latina no pareciera tan fácil afirmar que existió una inculturación desde abajo en las culturas locales sino más bien, lo que terminó pasando fue la destrucción y el sometimiento de las culturas indígenas. Aunque varios sacerdotes y obispos se transformaron en defensores de los indios (Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos) y reconocieron la presencia de Dios en esas culturas (Semillas del Verbo), los conquistadores cristianos y muchos eclesiásticos las despreciaron. En gran medida la Iglesia oficial se situó al lado del poder conquistador y aceptó la desigualdad básica entre los seres humanos y entre las culturas.

El tema de la inculturación del Evangelio tiene que entenderse en un primer momento directamente en relación con las culturas indígenas y no solo en relación con la nueva síntesis cultural que emerge de la conquista. Morandé pone el acento sobre esta última, argumentando que para la nueva síntesis cultural que se crea en Latinoamérica el rol de la Iglesia y de su evangelización ha sido clave, por su presencia orgánica en toda la región y por su capacidad de mediación. Para él la existencia de la dominación no es obstáculo para la constitución de esta nueva síntesis. Aunque el encuentro entre las dos culturas haya sido asimétrico, terminó por redefinir culturalmente a todos los implicados<sup>9</sup>. Estoy de acuerdo con esto, pero el énfasis sobre la nueva síntesis no debe impedirnos mirar críticamente el tipo de evangelización que existió con respecto a las comunidades indígenas y analizar hasta qué punto la buena nueva se predicó a partir de sus propias categorías culturales.

Cuando se destacan las relaciones de mutua pertenencia y la intencionalidad de comprensión recíproca entre indígenas y españoles se hace en función de la nueva síntesis cultural que surge y que necesariamente tiene elementos comunes o compartidos. Pero esto no debe ocultar las consecuencias de una evangelización llevada a cabo bajo el amparo y con la ayuda del poder militar. Aunque hayan continuidades “en el plano del ritual religioso, de la legitimación cültica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos”<sup>10</sup>, esto no le quita el carácter de “impuesta” a la nueva religión, no impide el desarraigo forzado de las creencias anteriores y esto nos plantea preguntas muy importantes sobre qué es evangelizar.

Es necesario aceptar que la existencia de la dominación y la fuerza dificultan una inculturación desde abajo del Evangelio. Independientemente de su rol en la formación de la identidad latinoamericana, el catolicismo que se formó en este encuentro pareciera tener dos rasgos importantes: primero, se trata de un catolicismo de rasgos acentuadamente cülticos y rituales donde destacan las devociones a los santos, las procesiones, las representaciones dramáticas, los bailes, la música y el canto, los actos masivos (como bautismos multitudinarios), etc. Es lo que se ha denominado religiosidad barroca. En esto influyó sin duda el Concilio de Trento y las luchas anti-protestantes de la Iglesia española. Segundo, frente a la imposición forzada de un catolicismo basado en una cultura ajena y más poderosa, surgen entre los indios las reacciones de simulación que terminan en un sincretismo popular soterrado que subsiste hasta hoy. La conversión personal es reemplazada por el cumplimiento formal de actos externos de carácter cültico, que se funden con antiguas creencias y que permiten sobrevivir a los indios sin arriesgar un castigo. En este cuadro surge la pregunta acerca de si una verdadera inculturación del Evangelio es posible en estas condiciones.

Aquí hay que proceder con cuidado porque sería exagerado proponer una tesis que negara el carácter de verdadera evangelización a todo lo que sucedió en el siglo XVI en América Latina. Es cierto que en los casos límites, en los que no se respetó para nada la libertad de los indios y se les forzó a bautizarse bajo apercibimiento de muerte o castigo físico, que tal vez fueron numerosos pero nunca la totalidad, uno podría dudar de que haya existido una evangelización propiamente dicha. Pero hubo también otras formas intermedias que apelaron a la persuasión más que a la fuerza, por mucho que existiera un clima general de presión o intimidación que favoreciera la conversión. Por otro lado, el carácter acentuadamente cúltico del catolicismo que se predicaba, tampoco invalida necesariamente la evangelización. Es cierto que el énfasis en el culto externo puede favorecer el ocultamiento de una falta de convencimiento personal, pero el catolicismo siempre tendrá necesariamente una parte ritual y cúltica en la medida que se dirige a seres humanos que necesitan manifestaciones concretas de su religiosidad.

Sin embargo, también sería una exageración proponer la tesis contraria en el sentido de que la evangelización que existió no tuvo limitaciones o imperfecciones y se adaptó perfectamente al *ethos* cultural indígena. Una cosa es reconocer las características sociológicas y religiosas que tuvo el proceso de evangelización en América Latina y otra muy distinta es darle a ese proceso la categoría de paradigma o de *ethos* cultural fundamental que deberíamos aceptar y seguir sin problemas en todas sus partes. Es posible y legítimo preguntarse críticamente tanto sobre el carácter cúltico y masivo de la evangelización que se llevó a cabo, como sobre la confusión que existió entre los intereses del cristianismo y los del poder político. En otras palabras, la evangelización que existió durante la conquista debe ser juzgada no solo en función de la creación de un *ethos* cultural distinto, sino también en función de las demandas que el mismo Evangelio hace.

**Notas:**

- <sup>1</sup> A. Grimson, “Las fronteras de la globalización”, *Boletín Chileno de Comunicación* (Universidad Diego Portales), n. 46 (2002).
- <sup>2</sup> Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, n° 412 y 445.
- <sup>3</sup> P. Morandé, “Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual”, *Creces*, N° 11/12 (1990) 10.
- <sup>4</sup> P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago 1984, 139-140.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, 144-145.
- <sup>6</sup> P. Morandé, “La Síntesis Cultural Hispánica Indígena”, *Teología y Vida*, Vol. xxxii, N° 1-2 (1991) 51.
- <sup>7</sup> M. García de la Huerta, *Reflexiones Americanas, Ensayos de Intra-Historia*, Santiago 1999, 137.
- <sup>8</sup> F. Verdugo, “Iglesia y diálogo en una sociedad plural”, *Servicio*, n. 250 (2002) 13.
- <sup>9</sup> P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, 148: “toda síntesis cultural nueva se produce en un contexto específico de dominación”.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, 149.

## **TERCERA PARTE**

SIGNOS DEL TIEMPO PRESENTE:  
INTERPELACIONES A LA FE



LA TEOLOGÍA EN TIEMPOS  
DE FRAGMENTACIÓN EN LAS CIENCIAS

---

CARLOS CASALE

*Un fenómeno de la cultura contemporánea que resulta especialmente desafiante para la teología como ciencia es su inserción en un universo del saber humano muy fragmentario, que corresponde, a su vez, a una percepción de la realidad como esencialmente inasible en su multiplicidad y dispersión de dimensiones. Por lo mismo, la conciencia de los límites de las ciencias frente al anhelo de la verdad, propio de lo más profundo del ser humano, se ha vuelto una experiencia problemática y apremiante. El presente texto se propone sugerir pistas, desde el contexto académico universitario, acerca del rol de la teología en esta cultura plural.*

---

Hace un par de años escribí un artículo sobre la temática de los signos de los tiempos<sup>1</sup>, en el que pretendía dar cuenta de la problemática subyacente a esta importante cuestión teológica. En las presentes reflexiones, se aplicará lo ahí dicho a un signo de los tiempos muy significativo para el quehacer teológico actual, como lo es la fragmentariedad del saber y los límites de las ciencias en relación al anhelo de verdad propio del hombre.

## COMENZAR CON UNA EXPERIENCIA

Quien trabaja en una universidad compleja, como lo es por ejemplo la Pontificia Universidad Católica de Chile, tiene conciencia de que realiza su labor académica docente, de investigación y divulgación en una institución cada vez más fragmentada. Recientemente en el suplemento *Artes y Letras* del diario *El Mercurio* se publicó un artículo sobre las dificultades para dar con el perfil de un rector que tienen hoy en día las casas de estudio superior chilenas<sup>2</sup>. A veces el dilema se presenta así: o un tecnócrata o una persona con un buen currículum académico. Obviamente, lo ideal sería unir ambas competencias. Había consenso en esta publicación en que pretender encontrar hoy un rector como lo fueron Andrés Bello o Juan Gómez Millas es inviable: ya no se concibe este cargo como unificador de las ciencias. Comparada con la idea tradicional de universidad como una organización que reflejaba la unidad orgánica de todos los campos del conocimiento y el aprendizaje, podríamos decir que lo que actualmente poseemos son más bien los restos fragmentados de un todo orgánico que se han hecho autónomos. Los profesores están atrapados entre la “torre de Babel y la torre de marfil” (W. David Shaw). Babel, por la cacofonía producida por la enorme cantidad de paradigmas, intereses, enfoques, puntos de vista y formas de pensar que existen actualmente en la academia, y marfil, por la investigación altamente especializada y particularísima de cada profesor como expresión de su prestigio, fenómenos de los cuales, por cierto, la teología no está exenta.

Sin embargo, como sucede en el Antiguo Testamento, la confusión de lenguas en el relato de la Torre de Babel está relacionada con la edificación de una “torre que llegue al cielo” para conseguir fama y prestigio, “no sea que nos desperdiguemos por toda la faz de la tierra” (Gn 11,4). Según

este relato, la respuesta de Yahvé a este consenso por adquirir el poder del cielo fue diseminar a la raza humana sobre la faz de la tierra, fragmentándola en multitud de lenguas y perspectivas. La narración de la “bajada” del Espíritu Santo en Pentecostés indica que la reconciliación de las tensiones y los conflictos que proceden de la pluralidad no consiste necesariamente en recuperar la unidad perdida. Estamos en condiciones de comunicarnos de tal modo que todos escuchen la verdad en *su* propia lengua (cf. Hch 2,8).

A partir de esta experiencia del saber, la idea que queremos desarrollar a continuación, como una ayuda para entender la temática de signos de los tiempos, es la siguiente: la meta de la teología en una cultura pluralista como la actual no es restituir la unidad del mundo que nuestra cultura, universitaria o de otra índole, supuestamente ha perdido, utilizando la palabra de Dios que, en su esencia, como ambos testamentos lo afirman, es Uno. El quehacer teológico es una ciencia que está en las fronteras de las disciplinas académicas y de otros sistemas de pensamiento y conocimiento orgánica y sistemáticamente establecidos. El rol propio de la teología es hacerse cargo de estos *límites* como signos de los tiempos y afrontar el hecho de que estos son experimentados como límites que, en cierto sentido, ya han sido sobrepasados. Finalmente, la tarea de la teología consiste en descubrir la *razón* y el orden más allá de todos los límites de las demás disciplinas, una *ratio* y orden sobre los que se fundamentan las formas académicas del pensamiento y la investigación racionales. Esto implica, en contra de la común creencia del mundo académico, sobre todo de los países occidentales, que la teología no pierde su fundamento, identidad y relevancia por el avance de otras disciplinas y ciencias (por ejemplo la física, la paleontología o la psiquiatría). El incremento de conocimiento no hace “pasadas de moda” las cuestiones teológicas (que es finalmente lo que le

sucede a las “ideologías” y “fundamentalismos”), sino que nos confronta con nuevas preguntas teológicas.

Así, entre los retos más acuciantes destaca el siguiente: ¿cómo podemos relacionar la pluralidad de perspectivas, explicaciones e interpretaciones, que innegablemente enriquecen nuestro conocimiento pero también aumentan nuestra incertidumbre y carencia de conocimiento, con la verdad en cuanto objeto anhelado por la humanidad y que la tradición cristiana identifica, finalmente, con Dios?

### LA REALIDAD SE REVELA COMO INASIBLE

El destacado teólogo estadounidense David Tracy<sup>3</sup> no afirmaba al principio de los noventa que los múltiples esfuerzos por interpretar el hoy son potencialmente complementarios en función de una adecuada e inequívoca interpretación de los signos de los tiempos, sino que, en su irreductible pluralidad, manifiestan la imposibilidad de poner inequívocamente un nombre al presente. “Vivimos en un tiempo que no puede nombrarse a sí mismo” es la primera afirmación de este autor. Tracy no interpreta esto como una falla en nuestra capacidad para entender, sino como una particularidad del presente que se refiere a sí mismo registrándolo como “posmoderno”. De esta forma, señala que solo se es capaz de decir lo que *no es*, pero no lo *que es*; una frase que, en sí misma, sugiere la existencia de una *relación* entre la incomprendibilidad del presente y la incomprendibilidad de Dios, tal como se expresaba en la clásica teología negativa o apofática. Según esta, solo podemos decir lo que Dios no es, pero no lo que es: “En relación a Dios, las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes”<sup>4</sup>. Así, David Tracy ha estado trabajando en “la recuperación de lo oculto e incomprensible de Dios” como algo especialmente

relevante y accesible en un tiempo que descubre su propia esencia como algo oculto e incomprensible<sup>5</sup>.

Subrayando el carácter oculto y lo incomprensible, su tesis conlleva una cierta óptica sobre la religión y las tradiciones religiosas que está relacionada, a través de una *analogía de proporcionalidad*, con la situación contemporánea. En relación a la religión, esta óptica implica que su rol no estriba en solucionar las ambigüedades del presente, de nuestra existencia y de la vida y la historia en general (lo que nos evoca la idea del dios “tapa agujeros” como lo llamó Bonhoeffer, lo que a su vez nos recuerda la advertencia de Feuerbach de que dios se “había convertido en una palabra breve y cómoda, en la que los hombres resumen y compendian la realidad múltiple e infinita, para así dispensarse a sí mismos del esfuerzo por conocer e indicar detalladamente la razones”<sup>6</sup>). La religión es un *modo*, un *talante* de acercarse, de abordar esta ambigüedad, una manera de interpretar la relevancia y el significado de estas ambigüedades. Con respecto a la cultura contemporánea, significa que es considerada desde el punto de vista religioso y teológico no precisamente donde presenta cuestiones que las tradiciones religiosas en general y las tradiciones cristianas en particular pueden responder, sino donde se *abre (disclosing)* como revelación y expresión de un misterio<sup>7</sup>. Precisamente así, donde la cultura manifiesta que se trata de un modo de capturar parcialmente lo que al final escapa a todo asimiento, se manifiesta como una revelación de “este lado de Dios” (Tracy)<sup>8</sup>. De esta manera, el objeto de la teología no se encuentra *solamente* en la tradición cristiana o en la práctica religiosa de la gente, sino en todas las tradiciones y prácticas, y en el mundo donde se expresan e intervienen, dando forma a la situación actual. Este punto de vista es particularmente relevante allí donde la teología tiende a ser considerada como rival de otras disciplinas en la labor de comprender, explicar y asir la realidad

en la que habitamos y la que nosotros mismos somos, o como disciplina que estudia la religión y sus tradiciones<sup>9</sup>.

Con respecto a lo que venimos reflexionando, es necesario remitirnos a la constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*, cuando afirma que la situación contemporánea *en sí misma* posee características teológicas que apuntan al Dios oculto e incomprensible. Nos detendremos así brevemente en este texto conciliar, por ser clave en la temática de los signos de los tiempos.

Es importante subrayar que no se contaba con precedente alguno para una “constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”<sup>10</sup>. Esto conllevó a que se añadiera una nota explicativa a pie de página referente a esta designación. En ella se explica que la constitución se llama “pastoral”, “porque, apoyada en los principios doctrinales quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos”. Para este propósito el documento expone en la primera parte su doctrina “del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos”, y en la segunda parte “considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia”, a saber, “el matrimonio y la familia”, “la cultura humana”, “la vida económico-social y política”, y “la paz”. Se hace hincapié en que al analizar estas cuestiones no solo entran en juego elementos permanentes, sino también algunos otros contingentes y que al interpretar la segunda parte se han de tener en cuenta “las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordadas”.

Vale la pena en este punto hacer mención a uno de los empeños más sugerentes para reflexionar sobre el desafío gnoseológico de la *Gaudium et Spes*, como lo es el que realiza H.-J. Sander. El punto de partida de su planteo es que la fe

cristiana se contrapone a una relativización de la historia humana y que por ello la teología lleva a cabo una “no-relativización” de la historia en la medida que la historia de la salvación implica una pretensión “topológica”, tal cual lo señala *Gaudium et Spes* 10,2. La relatividad no es así obviada, sino interpretada en cuanto historia precisamente como principio de lugar teológico lo que finalmente constituye los “signos de los tiempos”. Es importante que este autor subraye la fe en la asistencia del Espíritu divino, que provee al pueblo de Dios de una seguridad pero no le confiere un conocimiento adicional cuantificable de antemano sobre los acontecimientos históricos. El supuesto de la asistencia del Espíritu promueve un dinamismo de búsqueda del “Dios eterno” en los “fenómenos temporales de la historia”. De esta manera la teología de la historia se ve urgida a integrar (sin abandonar) a la problemática genérica sobre el sentido de la historia una “gramática de carácter pastoral”. Se introduce así “un factor de pluralización en la confrontación teológica con la historia”. De todo lo anterior decanta una “exigencia de pluralidad en el lugar de Dios en la historia” que conjugue “los muchos signos del tiempo y la una historia de la salvación”. La focalización unitaria sobre la historia que ha prevalecido en la teología de la historia se ve requerida a hacer también suya la diversidad de situaciones y así superar una mera “contraposición de pluralidad y singularidad” y mediar “al mismo tiempo entre una dimensión global y local”. Así “la localidad (de los acontecimientos históricos) deviene un tema teológico”, y “la base para expresar la singularidad reside en la pluralidad de los espacios históricos”. Sander concluye su propuesta afirmando que “el plural de los signos del tiempo en GS 4 y 11 no obsta a la singularidad histórico-teológica de Cristo. La pluralidad de los signos de los tiempos refuerza el singular del signo del tiempo y no relativiza a Jesucristo, en la medida que éste “*hominem ipsi homini manifestat*” (GS 22). Como afirma Sander: “Los signos

de los tiempos pertenecen a la revelación, en la medida que por una parte remiten a lo que se opone a la misma y por otra expresan en qué precarios espacios presentes se hace visible tal revelación”. Los signos de los tiempos no representan utopías de la fe ni tampoco fe en un irreversible y unívoco progresismo. “Más bien señalan distintos lugares en la historia que hacen manifiesta la cuestionabilidad de sus expectativas de salvación y relativizan el progreso que no quiere reconocer a las víctimas de su desarrollo... muestran la alternativa de una esperanza de salvación que considera a las víctimas de la historia...”<sup>11</sup>.

Lo importante para nuestra reflexión es tomar conciencia de que la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual explica que la Iglesia nace y se forma *en medio* del mundo (o de la historia, dependiendo del matiz). No se encuentra primero fuera del mundo como guardiana de la revelación de Dios, a modo de “depositaria”, para luego unirse al mundo, sino que se forma en medio del mundo “integrado por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre”. Como tal, es decir, en medio del mundo y sintiéndose “íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”, los discípulos de Cristo que forman la Iglesia “han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos” (GS 1). Por eso la misión de la Iglesia como Pueblo de Dios, y del concilio como su testigo, es dar testimonio “de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana de la que forma parte”, y de “dialogar” con el género humano sobre los distintos problemas con los que se enfrenta.

Lo crucial es que de esta forma representado el mundo se convierte en el *lugar teológico* de los discípulos reunidos por Cristo en su Iglesia. De esta manera, a propósito del desafío que significa para la Iglesia pensar la democracia como signo de los tiempos en relación al carácter teológico del mundo, J. Noemi anotaba: “El Concilio Vaticano II representa un reconocimiento

solemne de la modernidad en sus aspectos positivos. Si se lee atentamente el capítulo dedicado a 'La vida en la comunidad política' de GS 73-76 puede percibirse una clara ratificación del ideario democrático como un fenómeno histórico positivo, sin por ello canonizarse un modelo concreto de democracia. No es pues la ingenuidad lo que prolonga la suspicacia que anteriormente había prevalecido para juzgar la democracia, sino un reconocimiento que diferencia pero no contrapone la Iglesia al mundo... el servicio al mundo no solo implica hacerse cargo del mundo como un referente externo a la Iglesia, sino que requiere que esta se haga cargo *ad intra* de su propia mundanidad o laicidad"<sup>12</sup>. Con esto la *Gaudium et Spes* se vincula directamente a la constitución dogmática *Lumen gentium*. Puesto que durante el concilio se luchó y se discutió tanto el tema, en la recepción de la *Lumen gentium* siempre se le ha dado gran importancia al hecho de que en la constitución el capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios anteceda al de la Iglesia como jerarquía. Sin embargo, en cierto sentido es más llamativo aún que se represente a la Iglesia como "un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Por consiguiente, la polaridad Iglesia-mundo está dirigida a una dimensión de unidad que le otorga vitalidad y la inmuniza de los peligros de cobrar un carácter estático que dicha polaridad conlleva —es decir, al hablar de Iglesia y mundo hay que pensar en el esquema básico de la filosofía de "identidad y diferencia", pues solo al interior de esta estructura se pasa de una visión abstracta (es decir, a-histórica y a-mundana) de ambas dimensiones, lo eclesial y lo mundano, y su consiguiente peligro de ideología, a una visión del fenómeno en su radical carácter de vida y acontecimiento, único lugar donde, por cierto, se da la relación personal fundante y sponsorial de la revelación y de la realización práxica auténtica de la existencia humana. Dios es ante todo el creador y el redentor del mundo

que como tal se conoce especialmente dentro de la Iglesia donde está presente (cf. *LG* 2-4). La Iglesia no existe para sí, sino que es signo e instrumento “proexistente” (H. Schürmann) del envío de Dios, con lo que Él adopta en su propia vida al mundo y a la humanidad. La *Gaudium et Spes* radicaliza esta concepción calificando con énfasis al mundo como teológico: “El Concilio tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que esta vive; el mundo, el teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (*GS* 2).

Cabe referirse finalmente, con respecto a lo que venimos señalando, a la pregunta teológica-fundamental que implica la *Gaudium et Spes* en relación a cómo llevar a cabo una teología de la conformación actual del mundo o, como lo plantea programáticamente J. Noemi en su tesis doctoral: cómo llevar a cabo una “interpretación teológica del presente”. Esta interrogante se puede sintetizar así: ¿de qué forma el quehacer teológico puede llevar al lenguaje (de la “razón histórica” como solicita Hünermann), de forma seria y argumentada, el mundo y sobre todo el mundo de la vida fáctica, para que allí, en ese mundo se visualicen los signos de los tiempos de Dios como textura y texto “oculto” de la promesa final del creación? Esta pregunta cuestiona así la manera cómo se pueda argumentar, “profetizar” (*Gesché*) a Dios y su acontecer en la historia con la humanidad como la “verdad”; y sobre todo, en relación a nuestras reflexiones, ¿cómo se lleva a cabo esta empresa en relación al problema de la “fragmentariedad” de los discursos de la postmodernidad y los “límites” de cada disciplina?

## LA PLURALIDAD DE DISCIPLINAS COMO TEMA TEOLÓGICO

Retomando lo dicho recién sobre la novedad del concilio y uniéndolo con lo que veníamos diciendo sobre los “límites” del saber como un signo de los tiempos que puede servir de *ejemplo* para mostrar cómo estos son asumidos en la teología, queremos seguir desarrollando el tema de la pluralidad y unidad del saber como problema teológico.

Es muy importante tomar conciencia que la pluralidad de disciplinas y el modo de abordarlas puede considerarse como un tema o asunto teológico. Frente a la fragmentación de los saberes en el así llamado mundo post moderno y la multiplicación de acceso a información a través de Internet, parece que nos encontramos en una situación en la que no sabemos lo que sabemos de nuestro mundo. No podemos nombrar su verdad. En su lugar, nos vemos confrontados con una amplia variedad de enfoques, tradiciones intelectuales y estrategias de investigación, y sus producciones. Ello nos obliga como teólogos a reconocer que nuestra tradición no es sino una entre muchas, como también que la teología en cuanto disciplina no es una sola, sino múltiple. David Tracy siempre ha situado el pluralismo en el centro de sus proyectos teológicos<sup>13</sup>. En sus trabajos más recientes parece descubrir el pluralismo no precisamente como un problema para la teología, sino como una realidad que posee en sí misma una notable relevancia teológica. De esta manera, el pluralismo de Tracy remite a la diferencia, a la necesidad de la conversación y el debate, a la necesidad de la interpretación y a la incertidumbre que esta conlleva. Cuanto más conocemos, tanto más advertimos que lo que sabemos forma parte de un todo mucho más grande desconocido (este es un aspecto muy importante de la hermenéutica, la actual *koiné*, lengua franca de las ciencias). Este hecho constata que la realidad sigue siendo siempre un misterio relacionado con Dios, quien, según la feliz

sentencia del teólogo tubingüés Eberhard Jüngel es “El misterio del mundo”<sup>14</sup>.

En relación al término “misterio” recién apuntado, es importante señalar que la teología actual, sobre todo la que ha analizado el fenómeno de los sujetos religiosos más auténticos, indica que la trascendencia del Misterio no lo sitúa a una distancia inalcanzable, en la más extrema lejanía. Precisamente por ser *superior summo meo*, más elevado que lo más elevado de mí mismo, es *interior intimo meo*, más íntimo a mí que mi propia intimidad; por ser *totus alius*, totalmente otro (san Agustín), puede ser *non aliud*, no otro (Nicolás de Cusa), en relación con el ser humano y la totalidad de lo real, y, por tanto, no oponerse a nada de lo que existe como otra realidad; estar en el fondo de todo sosteniéndolo en ser, dándole de ser y atrayéndolo hacia sí. En nuestros días Rahner ha afirmado que el Misterio no es algo ajeno o extraño a las profundidades del ser humano. Por el contrario, pertenece más bien a lo propio y específico del conocimiento humano, en cuanto este está en su raíz necesariamente inserto en la trascendentalidad del espíritu, que siempre está más allá de lo limitado, definible o categorial. En este sentido la trascendencia, y con ella el misterio o la divinidad, deviene algo íntimo o “natural” (*selbstverständlich*) para el espíritu humano. En concentrada formulación de Rahner: “El Misterio se muestra así como la condición de posibilidad del conocimiento de lo no-misterioso. La relación del hombre con el misterio es dato primero y postrero de su esencia y de su existencia, que en su trascendencia de manera no-temática es siempre experimentado y que no es deducible de otro dato como fenómeno posterior. El misterio es, por tanto, lo único realmente evidente (*Selbstverständliche*) y por ello puede siempre ser pasado por alto o ser erróneamente interpretado como fenómeno marginal y negativo”<sup>15</sup>. A tenor incluso de esta última reflexión podría y debería intentarse, según Rahner,

una determinada comprensión del fenómeno del ateísmo moderno en relación con esta misma esencial misteriosidad de la divinidad.

Aquí se abre un campo aún inexplorado consistente en relacionar la pluralidad de las disciplinas académicas y su significado teológico, con respecto a lo cual queremos ofrecer unas ideas preliminares<sup>16</sup>.

Como ya indicábamos más arriba, afrontar teológicamente la amplia pluralidad de las distintas disciplinas académicas no implica intentar “restaurar” la supuesta unidad de una antigua visión católica o cristiana del mundo (*v. gr.* cristiandad). Conlleva, primariamente, aceptar la pluralidad de las disciplinas, las subdisciplinas, las metodologías y los enfoques académicos como forma actual de estructurar nuestra comprensión de lo real. Al igual que en otras confrontaciones con la cultura contemporánea, la idea paulina de *kenosis* (*abajamiento*) es aquí una idea teológica capital. En el espíritu de Cristo Jesús (cf. Flp 2,5), la teología tiene que vaciarse, despojarse de todo cuanto la sitúe por encima de las otras disciplinas, como, por ejemplo, su afirmación de que, como trata de los asuntos relativos a Dios, habla, por consiguiente, en nombre de *id quo maius cogitari nequit*. Según la tradición cristiana, la grandeza de Dios se oculta en lo bajo y lo que aparentemente carece de prestigio y gloria. Pero, al ver la producción fragmentada de conocimiento como presencia *kenótica* del anhelo humano por conocer la verdad y vivir en su ámbito, también se revelan los límites de las disciplinas científicas y académicas, no para llegar a una fácil crítica, y, por tanto, vacía en última instancia, de su olvido de la fuente fundamental o finalidad última de la realidad, sino con vistas de llevar a cabo una crítica prospectiva que rescate lo que tiende a olvidarse, pero permanece siempre presente. El rol de la teología nunca puede consistir en introducir a Dios en la realidad, ni siquiera en la realidad de investigación

académica, sino en hallar la *presencia* oculta de Dios<sup>17</sup> y, en el caso de la actual “universidad en ruinas” (como reza el título de una sugerente obra de Bill Readings, profesor de literatura comparada de la Universidad de Montreal), señalar que en esta presencia se nos ha otorgado la unidad querida de la realidad, pero de manera velada.

Así entonces, desde un prisma teológico son particularmente sugerentes los ejemplos en donde las disciplinas se confrontan aisladamente con sus propias fronteras. Significativos son igualmente las circunstancias y los lugares en donde se hace claro que, para desarrollar nuestro conocimiento, ellas tienen que ponerse en contacto con otras disciplinas, experimentar con nuevas metodologías, mirar con ojos diferentes lo que llevan a cabo. Esto hace de la investigación interdisciplinar un posible *lugar teológico*, no porque allí donde las otras disciplinas tienen que vérselas con sus límites la teología puede suministrar las respuestas que van más allá de ellos, sino porque en la investigación interdisciplinar se pone en evidencia la imposibilidad definitiva de comprender y controlar la realidad desde un único punto de vista<sup>18</sup>. Las tradiciones teológicas no nos dicen qué hemos de pensar sobre la realidad, sino que nos desafían a centrarnos allí donde la realidad muestra su misterio y explorar lo que ahí acontece. La lógica de cada ciencia que se practica en las aulas universitarias consiste en desprenderse de sus límites para centrarse en lo que puede investigarse dentro de estos. En sus propias tradiciones, la teología atesora modos de tratar lo incomprensible, la realidad que siempre huye y nunca está simplemente presente. Lo anterior nos señala que puede ser muy valioso reflexionar y conocer lo que está oculto y más allá de nuestra comprensión.

## RACIONALIZACIÓN O RACIONALIDAD

Nuestro mundo actual conlleva muchas de las características que el gran sociólogo alemán Max Weber pronosticó a principios del siglo pasado en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>19</sup>. De un lado, nuestra cultura está más o menos racionalizada, al igual que cada una de las partes de nuestra realidad está científicamente investigada y no existe un campo de conocimiento independiente que pueda integrar y conectar el conocimiento fragmentado y fragmentador producido por las disciplinas académicas. Así como ha desaparecido de nuestras reflexiones teóricas una visión del mundo que lo abarque todo, en nuestra vida práctica ya no nos orientamos mediante un metarelato (*méta-récits* como los llama Lyotard). Reflexionamos pragmáticamente sobre la situación tal como es y proyectamos la situación que deseamos para nosotros y aquellos a los que nos sentimos afectos. A partir de aquí buscamos en la realidad, tal cual es, medios disponibles y objetivos realistas y alcanzables.

La extrema racionalización de la existencia en términos de “medios y fines” nos ha llevado a una gran prosperidad, otorgándonos bienes de forma más amplia, aunque también tendemos a olvidarnos de aquellos que aún no los poseen (valga como ejemplo de esto lo que recientemente se leía en la prensa, de que en el país más poderoso del mundo hay una cifra impresionante de personas que no tiene acceso a sistemas de salud).

Sin embargo, al momento de encontrarse la racionalidad de las disciplinas académicas con sus propios límites, también la racionalidad de los medios y fines muestra sus límites. Las sociedades modernas occidentales se caracterizan por un alto nivel de insatisfacción y frustración (recuérdese la discusión reciente en muchos países desarrollados o en vías de serlo sobre sus niveles de felicidad). La gente experimenta una carencia fundamental y el anhelo de vivir una existencia realmente buena,

una “vida buena”, una “vida lograda”. Resulta verdaderamente difícil definir qué es una vida buena, hasta el punto de que podríamos sostener que una de las grandes crisis del mundo occidental consiste en su incapacidad cada vez mayor para discutir la cuestión de qué debería implicar una vida buena, lo que limita las discusiones públicas a cuestiones técnicas (tecnocrática) sobre cómo conseguir del modo más efectivo ciertos objetivos (pensemos que muchas políticas “sociales” en Chile son acusadas desde diferentes ámbitos de ser desarrolladas por “tecnócratas”). Según el sociólogo nacido en Erfurt, la sociedad moderna se convierte —metafóricamente— en una “jaula de hierro” que provoca el deseo de escapar (no consta que Weber haya usado en alemán la expresión que Parsons tradujo como “jaula de hierro” [*iron cage*]; el término textual de Weber es [*ein*] *stahlhartes Gehäuse*, que suele traducirse por “férrea envoltura”). Sin embargo, las expresiones políticas principales de este deseo conducen, paradójicamente, al aumento posterior de la racionalidad burocrática que puso a la experiencia en el primer lugar.

Max Weber vaticinó que, como consecuencia, la gente intentaría escapar de las sociedades racionalizadas cultivando todas las formas de irracionalidad. Lo que observamos actualmente podría interpretarse, en gran medida, como cultivo de la irracionalidad: exceso de expectativas y sueños sin relación alguna con lo que puede llevarse a cabo; violencia y abuso de las drogas y el alcohol, que son intentos por olvidar temporalmente la responsabilidad que conduce a una vida ordenada racionalmente mediante comportamientos desmesurados entre los asistentes a un concierto de rock o a las competiciones de fútbol. Y, tal vez, precisamente porque resulta difícil percibirla, la forma más problemática de irracionalidad sea la convicción de que los problemas difíciles y de larga duración no deberían formar parte de nuestras vidas y nuestras sociedades

(la pregunta por la “verdad” como pregunta metafísica por el sentido de la vida no tiene así cabida)<sup>20</sup>. Según la opinión de muchas personas, ya no debería ser necesario el pensamiento racional y el comportamiento responsable. El ideal es vivir en una situación en la que todo lo que se haga “espontáneamente” es bueno. De acuerdo con la sociología de Weber, este tipo de comportamiento es comprensible y totalmente irrelevante para el curso de la historia. Sirve al bienestar psíquico de la gente y le ayuda a sobrellevar la situación social de una racionalización permanente que resulta inevitable y se apodera de nosotros. Mediante la racionalización seguimos construyendo una “jaula de hierro”, según la opinión de Weber, y sin ella la civilización sucumbirá y retornaremos al caos absoluto de la irracionalidad.

Desde la teología se propone una tercera alternativa<sup>21</sup>. La tradición cristiana nos invita a centrarnos exactamente en lo que escapa a la racionalidad de los medios y los fines, a intentar escuchar el mensaje presente en el anhelo o nostalgia que no tiene lugar alguno en las racionalizaciones dominantes. Importantes intentos teológicos actuales (bajo la inspiración filosófica, entre otros, de P. Ricoeur y J. Ladrière) han hecho y siguen haciendo esto perfectamente. Intentan imitar a Dios, que, en palabras del apóstol Pablo, eligió a los necios del mundo para avergonzar a los sabios, y a los débiles para dejar en evidencia a los fuertes; eligió lo que es bajo y no cuenta en el mundo, incluso lo que no tiene existencia, para reducir a la nada lo que tiene existencia (1 Co 1, 27-28). Al realizar esto, la teología nunca cesa de argumentar racionalmente. Intenta comprender en categorías racionales lo que nos dice el deseo de escapar de la actual racionalidad de medios y fines. Intenta desprenderse intelectualmente del pensamiento que excluye aquello que no puede pensarse en categorías de medios disponibles y fines alcanzables. Se centra en el anhelo que no puede racionalizarse, y, de este modo, marca los límites de la actual racionalidad y,

utilizando la clarificadora distinción que Stephen Toulmin ha realizado entre racionalismo y razón intenta mostrar lo que de razonable (“razonabilidad”, *reasonableness*), hay en este anhelo y en sus luces<sup>22</sup>.

En las sociedades modernas y racionalizadas, la visión sobre la ciencia se ha hecho extremadamente *constructivista*. Se interpreta la racionalidad como algo que procede de la ordenación disciplinar de las cosas, no del orden oculto o incluso reprimido de la misma realidad. En las epistemologías y filosóficas actuales de la ciencia, esta no se entiende como investigación del orden de las cosas, sino como actividad que configura el orden de las cosas de tal modo que puedan investigarse. En un sugerente ensayo de J. Grondin, “Crítica de la concepción constructivista del mundo”, señala este autor:

“... el término *structura* designa lo que ‘resulta’ de ese arreglo (por ejemplo, la estructura de un acueducto o de un edificio), que se corresponde con lo que se puede llamar ‘estructura’ en arquitectura. Es propio de la ‘estructura arquitectónica’ poseer una cierta autonomía, una cohesión que permite que un conjunto se sostenga; pero también es claro que esta es resultado de un ensamblaje (de partes constituyentes y constitutivas) y de una intención. Ahora bien, son precisamente estructuras autónomas lo que Lévi-Strauss quiso encontrar en el orden del sentido, de los mitos y de los relatos. Pero ¿es verdaderamente evidente que existe algo parecido en el orden del sentido?, ¿no se da acaso aquí un cierto ‘intelectualismo’? Quiero decir con esto que el espíritu parece inclinado a encontrar en lo real las ‘estructuras’, o las ‘construcciones’, que componen para él un conjunto coherente; pero esas estructuras terminan siendo finalmente aquellas que construye el espíritu objetivador. Entonces, ¿no se proyecta en las

cosas lo que en principio y ante todo es una construcción del pensamiento?”

“El gran problema de una visión constructivista de la realidad es que termina por volverse contra sí misma: ¿y si esa construcción no fuese, también, más que una construcción? En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss escribió: ‘Aceptamos por tanto el calificativo de esteta, en la medida en que creemos que el fin último de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre, sino el de disolverlo’. Más allá del estructuralismo, yo pienso que esta caracterización vale para el conjunto del pensamiento constructivista e instrumental de nuestra modernidad... Contra este pensamiento, dominante, urge recordar que el orden del sentido no tiene en sí nada de ‘construido’, y que lo que importa ‘reconstruir’ en una filosofía del sentido de la vida es quizás, antes que nada, esta idea de una construcción del sentido. Porque el sentido es, en primerísimo lugar, el sentido que nos lleva, que nos arrastra, que nos conduce a algún lugar. Así como el sentido del viento o de la planta que brota no es construido por el espíritu, tampoco lo es el sentido de un suspiro cuando se escapa del alma humana”<sup>23</sup>.

La teología debería responder a esta visión de la realidad de tipo constructivista, no criticando las prácticas de investigación científica de modo abstracto, sino concentrándose en los límites de las disciplinas académicas. También estos son los límites de la construcción científica. La teología se debería centrar así en los límites de la actual lógica social con la convicción de que dondequiera que se critique esta lógica podría emerger una nueva visión emancipadora y liberadora: la lógica de lo que Jesús, según los sinópticos, denominó el “Reino de Dios” o si se quiere, “reinado de Dios” (Schnackenburg).

Por *lógica* del Reino entendemos la dinámica mesiánica que Jesucristo, el “reino de Dios en persona”, como le llama Orígenes, expresa a través de sus dichos y hechos, a través de su vida y de la radicalización de su existencia como destino que encarna la voluntad salvífica de Dios para con el hombre y el mundo, voluntad que se actualiza, más allá de toda cosificación, en el mismo Espíritu de Cristo, de forma que en el Paráclito los discípulos y seguidores son capaces de “leer”, interpretar la historia como historia salvífica de manera análoga —y por ello con un componente de novedad— en el entramado de la creación. Ahora bien, esta lógica encarnatoria y pneumática se expresa como una auténtica revolución<sup>24</sup>, en un cambio de *ordo*: Dios ama en su Hijo a lo que el *mundo*, en el sentido peyorativo que esta palabra tiene en la Biblia, ha puesto fuera de la historia, de la Alianza, y, por ocupar el lenguaje que hemos utilizado más arriba, fuera de la “racionalidad”, con lo que esta lógica hace “razonable” preguntarse por la verdad de mi existencia en relación con el que está más lejano y, en último término, despreciado, como “prueba” de mi verdadera humanidad: lo verdadero se define por la *lógica* del Reino, y como la vida humana solo merece ser vivida si es juzgada por lo verdadero y definitivo, merece ser así juzgada por aquella lógica, lo que implica, para el creyente, la obligación de saber escrutar los signos del reino, los signos mesiánicos, los signos de los tiempos, en un ejercicio de profunda hermenéutica.

De modo analógico (analogía de proporcionalidad), la teología debería concentrarse, en medio de las demás disciplinas, en los límites de la actual lógica científica; lo que conlleva, por un lado, una toma de conciencia de que cualquier sistema de pensamiento excluye una gran cantidad de realidad con el objetivo de manifestar su carácter abarcador, una conciencia que está manifestada en las teorías posmodernas. Y, por otro, mostrar que solo tiene sentido centrarse en los límites de las actuales

disciplinas académicas si sobre estos se presentan nuevos modos de ser razonable y se revelan progresivamente nuevas maneras de racionalidad. Lo que lleva a despojarse de la concentración típica posmoderna en las antinomias de la racionalización moderna para buscar y explorar las posibilidades de una racionalidad más allá de la racionalización.

Así, puesto que Jesús sufrió en los extramuros de la sociedad del siglo I, los que caminan con él deben también “salir con él, fuera del campamento”, tal como expresa el autor de la carta a los Hebreos, “cargando con su ignominia” (Hb 13,13). Así, por ejemplo, tenían que aguantar las burlas del filósofo pagano Celso, que en el siglo II ridiculizaba en su *Discurso verídico* a los cristianos por abandonar “a los maestros de la civilización, lo visible y al mismo padre”, para encontrar las verdaderas lecciones de vida en “los barrios de mujeres, tiendas de cuero y fábricas de tejidos”<sup>25</sup>. La tradición teológica nos dice que Dios en cuanto Verdad última es también el creador del cielo y la tierra que dejó sus huellas en la creación. De este modo, la teología debería recordar, a través de un profundo diálogo, a las disciplinas académicas que su responsabilidad última no es con sus metodologías o sus aproximaciones racionales, sino con lo que tradicionalmente se ha llamado “la Verdad”. Esta Verdad está presente en nuestro tiempo como conciencia *kenótica* de que por mucho que escrutemos en el corazón de lo real, su incomprendibilidad es siempre *mucho* mayor. Y cuanto entendamos, adquiere su identidad y relevancia del hecho de que existe una parte que sigue siendo oculta y es incomprendible. Por consiguiente, todo nuestro saber puede interpretarse claramente como el conocimiento, necesariamente parcial y limitado, de la realidad-misterio que todo lo acoge.

En lo que venimos diciendo surge la pregunta por la identidad de la fe y de la Iglesia. Si el mensaje cristiano no se deja fijar ni sustancialmente ni sistemáticamente y tiene que nacer

cada vez de nuevo en respuesta estructural a los signos de los tiempos, ¿cuál es entonces la base de la continuidad de esta fe? De forma análoga a Chenu, algunos teólogos contemporáneos localizan la presencia continuada y liberadora de Dios en la creación<sup>26</sup>. Desde el principio el mundo ha sido creado por Dios en vista de la salvación y de la redención, y Cristo (el *framework* de la creación como lo llama Gunton con clara raíz en Ireneo<sup>27</sup>) saca a la luz esta intención y este fin de la creación. La tarea de la Iglesia es hacer lo mismo siguiendo las huellas de Jesús. Esto lleva a una conclusión de envergadura: que no son las palabras y los actos de Jesús, sino que es la relación entre los mismos con su contexto, lo que supone la norma vista desde la fe. Los creyentes aquí y ahora no tienen que repetir (= *mimesis*) lo que Jesús dijo o hizo, sino que tienen que relacionarse, a través del Espíritu Santo (para que Jesús no se transforme en un “fetiche”, con el peligro de manipulación e ideología que eso reviste), con su contexto tal como lo hizo Jesús con el suyo (= seguimiento). No se trata así de la identidad, sino de la identidad proporcional (= así como Jesús,... así también nosotros)<sup>28</sup>. Esto último requiere un profundo diálogo entre el lenguaje teológico y la hermenéutica contemporánea. La fe en sentido cristiano es siempre *respuesta* a una *iniciativa* de Dios.

#### **A MODO DE CONCLUSIÓN: REFLEXIONES TEOLÓGICAS**

En la historia de la teología se muestra cómo esta disciplina ha trabajado siempre con el hecho de que su objeto —que para la teología clásica es Dios— está más allá de la comprensión en nuestro limitado intento por racionalizar la realidad. La teología podría ayudar a la comunidad académica a reflexionar sobre lo que significa no estar al cargo del objeto de cada disciplina y dejarse conducir así a nuevas situaciones, que fundamentalmente

están más allá de nuestra imaginación en cuanto que no han acontecido (nunca hay que olvidarse de la advertencia de Bloch, con raigambre cristiana, que sin el *Novum* no hay verdadera humanidad; reflexiones análogas, en relación a la libertad se encuentran igualmente en Heidegger). Redefinir la teología como reflexión sobre el misterio de lo Oculto, lo Incomprensible y lo Imposible (Tracy) en la situación de la que formamos parte y en la que vivimos, significa abrir nuevas posibilidades para ella. Así, comprender la teología como reflexión sobre la necesidad de desarrollar la investigación multidisciplinar e interdisciplinar más allá de los límites de las disciplinas dadas y desarrolladas, también significa redescubrir la teología en cuanto *teología*.

Aquí es importante subrayar que la teología no considera la religión simplemente como un aspecto de la vida —aunque ciertamente también lo es, y cuya importancia se ha desarrollado aún más durante la modernidad y su diferenciación funcional de las diferentes esferas de la vida: una forma de comportamiento diferente, por ejemplo, del comportamiento económico o político—, sino como una revelación de lo que es fundamental para la existencia humana, incluso para la misma existencia en sí misma, como bien lo expresan, entre otros, P. Tillich cuando dice “Dios es aquello que afecta incondicionalmente al hombre”<sup>29</sup>; R. Bultmann cuando señala que “Dios es la realidad que todo lo determina”<sup>30</sup>; W. Pannenberg cuando a modo de programa teológico afirma que “Dios es la realidad que todo lo determina”<sup>31</sup>, con lo que el cristianismo es, para este teólogo münichés, directamente falso si es irrelevante en cualquier orden de vida, sobre todo cuando esta se enfrenta a las preguntas radicales de la existencia; o Rahner cuando señala que “Dios es el misterio sagrado,... lo indisponible e innominado, y que dispone todo en libertad absoluta”<sup>32</sup>. Cuando se estudia la religión como un fenómeno distinto de otros fenómenos culturales y antropológicos, resulta fácil perder la perspectiva de

que, al menos la religión cristiana, el Dios al que se venera es el *creador* del cielo y la tierra y el final de la historia. Por tanto, este Dios es relevante para todo cuanto los seres humanos dicen, hacen, sienten y piensan en el seno o fuera de la esfera religiosa, independientemente de que sean o no creyentes.

De acuerdo con la clásica definición tomista, la teología habla de todo. En nuestros días K. Rahner ha afirmado: “Dios no es ‘algo’ junto a otras cosas, de manera que con estas pueda ser englobado en un ‘sistema’ común y homogéneo. Al decir ‘Dios’ queremos decir el *todo*, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprensible e inexpresable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra ‘Dios’ significa este fundamento fundamentante, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que... no constituye con ellas un ‘todo mayor’”<sup>33</sup>. La teología no solo habla de religión, pero tampoco habla sobre Dios como si fuera un objeto distinto pero comparable a otros posibles objetos del conocimiento humano. Según Tomás, la teología habla de todo *sub ratione Dei*, desde o bajo la perspectiva de Dios. Concentrarse en aquellos aspectos donde las disciplinas académicas se hacen conscientes de sus propios límites al asir la realidad, poniendo de manifiesto cómo no obstante el creciente aumento de conocimiento la realidad sigue siendo un misterio oculto e incomprensible, y, en cierto sentido, se hace precisamente más oculto e incomprensible debido a nuestro mayor conocimiento, puede interpretarse como una traducción del clásico *sub ratione Dei* (*Suma Teológica*, I, q. 1, a. 7). Hablando teológicamente, estos límites revelan lo que Tracy denomina “este lado de Dios” como —en la definición clásica de la relación entre Dios y el modo analógico de conocerlo— en todo parecido al conocimiento

que tenemos de ello mediante las disciplinas académicas que son siempre diferentes de este conocimiento. Podríamos decir sustancialmente lo mismo afirmando que el carácter religioso del conocimiento científico es redescubierto de este modo. Las disciplinas académicas pueden haber pensado durante un tiempo —y aún tienden a pensarlo, a pesar de las críticas de Popper y Habermas— que se basan en la certeza y producen certeza. Sin embargo, cada vez descubren con mayor rotundidad que en última instancia se fundamentan en la incertidumbre y que su conocimiento ve la existencia al tratar con lo oculto e incomprensible y en cuanto parte de ello. Hacerse cargo de lo oculto e incomprensible, pero, al mismo tiempo, fascinante y que requiere nuestra atención para revelar su misterio, es una dimensión fundamental de lo religioso (en esto, pensamos, el Centro Teológico Manuel Larraín lleva a cabo en Chile un trabajo encomiable<sup>34</sup>).

Un Dios que es oculto e incomprensible, pero que se revela en los dilemas, las incertidumbres y los límites que experimentamos y queremos superar (aquello que nosotros llamamos aquí “signos de los tiempos”), pero con los que no tenemos más remedio que vivir. A Dios no se le conoce solamente anhelándolo o deseándolo, sino también practicando lo imposible e inesperado que forma parte de nuestra existencia, en donde Jesús resulta el modelo, el testigo a seguir.

A modo de balance, nos atrevemos a sugerir que la teología debería avanzar —a propósito de lo aquí expuesto sobre la fragmentariedad y los límites del saber actual como ejemplo de signo de los tiempos— en un tipo de quehacer que sea capaz de pensar, con base bíblica y una consecuente teología de la encarnación con perspectiva pneumatológica, a Dios como lo “Absoluto de lo relativo” (Noemi). En este planteo, lo relativo, limitado y fragmentario ya no es interpretado, discernido, como aquello que debe recibir una respuesta externa ya elaborada

de la teología con el consecuente peligro de ideología, sino ser reconocido en cuanto *creación*, como “gramática” (Rahner) y “dialecto” (Balthasar) de lo Absoluto, que sostiene y plenifica en su finitud lo creado y que por ello tiene un estatuto teológico. Con lo recién insinuado, una teología de los signos de los tiempos se nos presenta como una tarea siempre provisoria: los fenómenos de lo fragmentario, los límites del saber, no deben ser desrelativizados dado su talante provisorio-histórico, sino que esta teología debe “acompañar” a la fe para ayudarla a descubrir la positividad de lo relativo, haciéndose cargo, obviamente, de la temática del pecado subyacente a todo proyecto humano.

## Notas:

- <sup>1</sup> Cf. “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 4 (2005) 527-569. Entretanto ha salido una enorme bibliografía sobre el tema, entre la que destaca P. Hünermann (Ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit Heute*, Friburgo 2006; J. Comblin, “Signos de los tiempos”, *Concilium* 312 (2005) 87-100; J. M. Velasco, “Lo que el Espíritu dice a las iglesias (Ap 2,7)”. La actual crisis religiosa, signo de los tiempos”, en: Instituto Superior de Pastoral, *¿Qué ves en la noche? (Is 21,11)*, Estella 2006, 47-102; J. O. Beozzo-P. Hünermann-C. Schickendantz (Eds.), *Nuevas pobreza y identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006.
- <sup>2</sup> 1 julio 2007, 4-5.
- <sup>3</sup> Cf. “Dar nombre al presente”, *Concilium* 227 (1990) 81-107.
- <sup>4</sup> Dionisio Areopagita, *De coel. Hier.* II, 3.
- <sup>5</sup> Cf. *Pluralidad y Ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid 2000.
- <sup>6</sup> *Sämtliche Werke*, Vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt <sup>2</sup>1959, 202.
- <sup>7</sup> Cf. C. E. Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005.
- <sup>8</sup> Cf. “This side of god: A conversation with David Tracy”, *Cross Currents* 52.1 (2002) 54-59.
- <sup>9</sup> Cf. *Sobre el relativismo*, 438-439.
- <sup>10</sup> Cf. el amplio comentario de H.-J. Sander, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt heute Gaudium et Spes”, en: P. Hünermann-B. J. Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Vol. 4, Friburgo 2005, 581-886, sobre todo 700-715; ver además E. Borgman, “Gaudium et Spes: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, *Concilium* 312 (2005) 499-508; J. Noemi, *Creación y promesa de Dios*, Santiago 1997, 252 ss; P. Hünermann, “El ‘texto’ pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II”, *Concilium* 312 (2005) 579-599.
- <sup>11</sup> Cf. H.-J. Sander, “Das singuläre Geschichtshandeln Gottes- Eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit”, en: P. Hünermann (Ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Friburgo 2006, 134-147.

- <sup>12</sup> “Sobre la democracia”, en: id., *La fe en busca de inteligencia*, Santiago 1993, 190-191.
- <sup>13</sup> Cf. D. Tracy, *Pluralidad y Ambigüedad.*, citado en nota 5.
- <sup>14</sup> E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
- <sup>15</sup> “Überlegungen zur Methode der Theologie”, en *Schriften zur Theologie*, Vol. IX, Einsiedeln 1970, 117.
- <sup>16</sup> Cf. E. Borgman, “La cercanía despojada del Dios que libera”, *Concilium* 302 (2003) 651-664; id., “La verdad como concepto religioso”, *Concilium* 314 (2006) 87-97; Id., “Teología: una disciplina en los límites”, *Concilium* 315 (2006) 321-332. La publicación del número 150 de la *Revista Theologica Xaveriana* del año 2004 dedicada a las relaciones entre teología y ciencia y las condiciones y límites del diálogo entre ambas esferas constituye una rica reflexión.
- <sup>17</sup> Como bien lo señala E. Borgman: “Theologically, it is the task of churches to respond to Gods salvific presence *in the midst* of our confusing world, not to preach their own presence as salvation *from* the confusing world. The pastoral task to be and stay close to people in their experiences, is based on the firm believe that it is there that God is kenotically present, as the Biblical traditions preach” (*Responsive Mision Conference of European University Chaplains [CEUC], Woudschoten, The Netherlands, 7 June 2007, en: www.ceuc.org/borgman.doc*).
- <sup>18</sup> En la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile se viene practicando, hace ya muchos años, en el marco del “Seminario interno de profesores”, el diálogo interdisciplinar. Así, en los últimos años se ha dialogado por ejemplo sobre la felicidad, el fin del mundo, la hermenéutica, la vida, etc. Testimonios de estos diálogos se pueden encontrar en la revista de esta Facultad *Teología y Vida*.
- <sup>19</sup> Cf., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México 2003.
- <sup>20</sup> Cf., del filósofo chileno L. Razeto, *En búsqueda del ser y de la verdad perdidos*, Santiago 2004; M. García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca 2006.
- <sup>21</sup> Cf. *supra* nota 16; ver además J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005.
- <sup>22</sup> Cf., *Cosmópolis: el traspaso de la modernidad*, Barcelona 2001; ver también, E. Briancesco, “Sobre el relativismo cristiano y el antirrelativismo cultural católico”, *Revista Teología* 91 (2006), 438 ss.

- <sup>23</sup> G. Rondin, *Del sentido de la vida. Ensayo filosófico*, Barcelona 2005, 43-54, aquí 52-53.
- <sup>24</sup> Según G. Klein, Jesucristo, con su nueva formulación del *eschaton* y su compromiso a favor de la *basileia*, siguió una trayectoria que colisionaba por todas partes: “Cuando Jesús sitúa en el centro de su proclamación el tema del reinado de Dios entonces está manejando, por decirlo así, dinamita. Porque haga lo que haga, se sitúa de antemano en un lugar que chocaba con todos los frentes del judaísmo de su alrededor” (“Reich Gottes als biblischer Zentralbegriff”, *Evangelische Theologie*, 30 [1970], 654).
- <sup>25</sup> Celso, *Discurso verídico*, en Orígenes, *Contra Celso*, III, 44.49.55.59.74; VI, 10.
- <sup>26</sup> Cf. J. Noemi, *El mundo. Creación y promesa de Dios*, Santiago 1997; C. E. Gunton, *The triune creator. A historical and systematic study*, Grand Rapids 1998.
- <sup>27</sup> *The triune creator*, 22.
- <sup>28</sup> Aquí resulta muy iluminador leer a H. U. von Balthasar, *Teodramática*, Vol. 3, Madrid 1993.
- <sup>29</sup> *Teología sistemática*, Vol. I, Salamanca 1981, 2ª edición, 27.
- <sup>30</sup> *Welches Sinn hat es, von Gott zu reden: Glauben und verstehen*, Vol. I, Tübingen 1980, 9ª edición, 26.
- <sup>31</sup> *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981, 346.
- <sup>32</sup> *Grundkurs des Glaubens*, Friburgo 1979, 11ª edición, 74.
- <sup>33</sup> “Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen“, en: *Schriften zur Theologie*, Vol. XII, Zürich 1975, 392.
- <sup>34</sup> Cf. [www.centromanuellarrain.cl](http://www.centromanuellarrain.cl).



LA DEMOCRACIA:  
UNA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA<sup>1</sup>

---

JUAN NOEMI C.

*La democracia es un signo de los tiempos, hija de los tiempos modernos con los que la Iglesia no ha tenido relaciones fáciles. No obstante, bajo la inspiración del Vaticano II, la Iglesia reconoce que recibe ayuda del mundo para el logro de su tarea, y admite además su propia mundanidad. El autor propone una reflexión acerca de las relaciones Iglesia-mundo marcadas por un criterio dialogante y de servicio de la Iglesia al mundo moderno, en lugar de la pretensión de encarnar una alternativa neoconstantiniana de poder intramundano. La muerte de Jesús ofrece un marco para una comprensión de la postura cristiana frente al poder político: un acto libre de renuncia frente al mismo gracias al reconocimiento de otro poder que supone la instauración del Reino de Dios que es solo gracia.*

---

Entre los científicos políticos el tema de la democracia ocupa un lugar de primera importancia en la actualidad. En América Latina los discursos sobre la “democratización” o “redemocratización”, y sobre la “consolidación de la democracia” constituyen verdaderos lugares comunes entre los analistas políticos. La discusión en torno al carácter representativo o participativo de la democracia no pone en cuestión que esta sea el imperativo y meta que debe regir un ejercicio verdaderamente humano del poder.

En la reflexión teológica que aquí se ofrece doy por sentado que la democracia se plantea como un imperativo vigente que rige la búsqueda de un ejercicio lo más humano posible del poder a nivel societario. El afán democrático imperante del que dan razón de diversa manera los análisis politológicos contemporáneos los asumo como un “signo de los tiempos”.

Es en la senda que a los teólogos nos ha propuesto el Concilio Vaticano II al señalar que “es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempo e interpretarlos a la luz del Evangelio” (*Gaudium et Spes*, 4) y reiterar que: “es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (*GS* 44); es en esta senda, como ya decía, que ordeno mi reflexión en torno a tres preguntas básicas: ¿Qué significa democracia como signo de los tiempos? ¿Cuáles son las concretas condiciones de posibilidad que tiene la Iglesia para escrutar este signo de los tiempos? ¿Qué comporta una interpretación de la democracia a la luz del Evangelio?

## DEMOCRACIA COMO SIGNO DE LOS TIEMPOS

Respecto a esta primera pregunta me parece importante dejar en claro dos notas fundamentales que tiene la democracia en cuanto signo de los tiempos. La democracia es signo mundano y moderno. Ella es una hija legítima del mundo moderno. No se trata ciertamente de la palabra que hemos heredado del griego y que utilizó Heródoto por primera vez, sino que se trata de ese contenido que desde la Revolución Francesa se transforma en un “concepto-tendencia”<sup>2</sup>, y que a pesar de la reserva que

suscita en el mismo Rousseau (“Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente; gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”<sup>3</sup>) y del persistente uso demagógico que de él se ha hecho, persiste como ideal de convivencia política.

No me parece que sea ocioso insistir en el momento presente sobre el carácter mundano y moderno del ideario democrático vigente.

Se ha convertido en una moda intelectual hablar de posmodernidad y es innegable el eco que encuentran los profetas del postmodernismo en los medios de divulgación intelectual. Ello es signo de una crisis patente y de que las aporías a las que conduce una racionalidad inmanentizada como la moderna no es un asunto meramente teórico sino que ellas son vivenciadas por muchos. Sin embargo, me parece que al menos a nivel del pensamiento político no se ha producido ninguna superación real de la modernidad, y en este sentido no existe un discurso político post-moderno realmente consistente a no ser como diagnóstico de una crisis de la modernidad el cual vuelve, a su vez, a ser fundamentalmente moderno. La utopía del ideario democratizante sigue vigente, a pesar de las desilusiones y los desengaños. Los modelos concretos se critican y desechan, pero el problema fundamental sigue siendo el mismo: ¿cómo llevar a cabo un ejercicio del poder lo más democrático posible? La validez de esta pregunta es en definitiva correlativa a la validez de la razón moderna. Democracia es equivalente a ejercicio racional del poder y no existe un más allá de esa razón que se haya podido liberar de la sospecha de ser un retroceso hacia un barbarismo político.

Por muy desprestigiada que se encuentre la razón autonomizada de la modernidad, se le está reconociendo implícitamente una vigencia radical en la medida que no ha podido validarse razonablemente una alternativa política a la democracia.

No es del caso detenerse aquí en un análisis histórico que justifique el reconocer en la democracia una hija legítima de la modernidad. Debe notarse, de todos modos, que ello no significa negar otros parentescos. Sin embargo, aunque en la atmósfera post y anti-moderna actual resulte incómodo es preciso reconocer hidalgamente tal filiación.

La democracia además no es una hija de la Iglesia de los tiempos modernos, sino del mundo moderno. El ideario democrático tiene un origen inmediatamente mundano. Ciertamente es posible determinar en el cristianismo antecedentes del ideario democrático moderno, sin embargo, sería apologetica acomodaticia desconocer que ella no solo crece y se desarrolla en terreno laical y mundano sino que la institución eclesial rechazó inicialmente la validez del mismo y el reconocimiento de su verdad fue el que impone un hecho consumado.

Cuando *Gaudium et Spes* se refiere a la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo”, me parece que al menos los católicos no podemos dejar de pensar en la democracia: “La Iglesia reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase o condición. Porque todo el que promueve la comunidad humana en el orden de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la vida política, así nacional como internacional, proporciona no pequeña ayuda, según el plan divino, también a la comunidad eclesial, ya que esta depende asimismo de las realidades externas. Más aún, la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios” (GS 44).

**CONDICIONES DE POSIBILIDAD QUE TIENE LA IGLESIA  
PARA ESCRUTAR ESTE SIGNO DE LOS TIEMPOS**

El discurso que desde la Iglesia se proponga hoy con respecto a la democracia, si pretende ser comprensible, no puede desentenderse de los concretos antecedentes históricos que lo condicionan. No solo de los antecedentes remotos que durante mucho tiempo sustentaron un desencuentro entre la Iglesia y la razón política de la modernidad que se expresaba en el ideario democrático, sino de los antecedentes más próximos, es decir, de aquellos que han surgido con posterioridad al Concilio Vaticano II. Con respecto a los primeros es preciso distinguir entre los reparos legítimos al ideario democrático y, por otro lado, lo que fue una reacción obcecada, explicable tal vez por los excesos que se cometieron, pero que no tiene justificación, y que cooperó a crear un abismo entre mundo moderno e Iglesia, entre razón y fe durante los dos últimos siglos: “Dado que la revolución había sido llevada a cabo oficialmente en nombre de la razón, la reacción contra la revolución no podía asumir sino la forma de una reacción contra la razón. Y así sucedió... La antítesis razón y fe no tuvo otro significado que el de una antítesis entre irreligión y religión. Parecía haberse olvidado que durante siglos, y siglos cristianos, ella tuvo un significado absolutamente diverso...”<sup>4</sup>

El Concilio Vaticano II representa un reconocimiento solemne de la modernidad en sus aspectos positivos. Si se lee atentamente el capítulo dedicado a “La vida en la comunidad política” de GS 73-76, puede percibirse una clara ratificación del ideario democrático como un fenómeno histórico positivo, sin que por ello se canonicen un modelo concreto de democracia. No es pues la ingenuidad lo que prolonga la suspicacia que anteriormente había prevalecido para juzgar la democracia, sino un reconocimiento que diferencia pero no contrapone la Iglesia al mundo. Se produce así una renuncia por parte de la

Iglesia a ser o cobijar como propia una forma de convivencia política alternativa a la que ha surgido de la modernidad. Hay un reconocimiento de la legitimidad de la democracia como utopía mundana y moderna. En relación a esta, la Iglesia se sitúa como servidora de acuerdo a la intuición básica que vertebra toda la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”: “Al proclamar el Concilio —se dice en el Proemio— la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en este se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Solo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu Santo, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido” (GS 3).

Con posterioridad al Concilio esta vocación de servicio no parece percibirse con la misma nitidez. Diversos factores han cooperado a un cambio en las condiciones concretas desde las cuales la Iglesia puede escrutar este signo de los tiempos que se llama democracia.

El Concilio Vaticano II no significó el fin de una atracción por el *ancien régime* que durante tantos años había sido la predominante al interior del catolicismo. De hecho los más nostálgicos se han transformado en cismáticos. Sería en todo caso un error atribuir tal nostalgia solo a los seguidores de Lefebvre, ella parece reavivada entre los mismos católicos que se reconocen herederos del Vaticano II en la medida que el balance que se hace del Concilio se tiñe de sombras. En vez de haberse producido un reencuentro entre la Iglesia y el mundo moderno, se habría iniciado y dado sustento a un proceso de descomposición al interior de la Iglesia. El virus de la modernidad habría infectado a la misma Iglesia. Por otra parte, en el arte se validan propuestas que se proclaman post-modernas

y se generaliza en el pensamiento una crítica a la modernidad. Todo ello parece haber producido un cambio: lo moderno vuelve a aparecer bajo el signo de la sospecha en la medida que se evidencian sus límites.

En ciertos sectores muy influyentes del catolicismo latinoamericano la viabilidad de un neo-constantinismo político parece haber adquirido nuevas fuerzas. La fragilidad y los magros resultados que pueden mostrar las democracias latinoamericanas por una parte y la existencia de un “substrato católico” hacen atractivo un proyecto político católico alternativo y más eficaz que los que han derivado para América Latina de la razón moderna secularizada, mucho más todavía después del colapso de los modelos democráticos socialistas. Esto se justifica insistiendo no solo en los límites de la modernidad, sino que se relativiza al máximo su vigencia real entre nosotros. Se insinúa así la posibilidad de instaurar en América Latina una sociedad católica alternativa a los modelos derivados de la perversa modernidad que ha corroído el occidente cristiano.

Ante esta nueva atmósfera post-conciliar que me parece percibir, creo que es importante anotar, sin entrar en discusión sobre la pertinencia de su valoración de lo moderno y de su vigencia en América Latina, que ella se desentiende demasiado apresuradamente del horizonte eclesiológico fundamental del Vaticano II, el cual distingue pero no contrapone Iglesia y mundo moderno sino que sitúa a aquélla como servidora, al servicio del mundo y no como una alternativa política del mismo. Digo que se trata de un desentendimiento apresurado porque el servicio al mundo no solo implica hacerse cargo del mundo como un referente externo a la Iglesia, sino que requiere que esta se haga cargo *ad intra* de su propia mundanidad o laicidad. Y en esto hay una tarea que el Vaticano II nos dejó pendiente y creo que, aun después de 40 años, difícilmente estamos dispuestos a asumir.

## HACERSE CARGO DE LA MUNDANIDAD DE LA IGLESIA

¿De qué tarea pendiente se trata? Refiriéndose a la crisis de la paz y la justicia el Cardenal Ratzinger escribe: “Junto con esta primera tarea de crear convicciones, formar conciencias y vestir a la comunidad con su traje de paz, la misión de los representantes de la Iglesia, apoyados por la convicción de los fieles, consiste en hablar públicamente de las cuestiones contingentes y servir como defensores de la paz. Con todo, la Iglesia debe recordar que a pesar de que se le ha encomendado salvaguardar las fuentes de la ley, no posee respuestas específicas a problemas políticos concretos. No debe creer que es la única poseedora de la verdad política. La Iglesia indica los caminos de la razón y aun así, las responsabilidades de la razón permanecen. Todo esto se une en la tarea más interna y a la vez más humana de la Iglesia: la tarea de hacer y no solo hablar, la paz en favor del amor”<sup>5</sup>.

Ahora bien pienso que, de manera análoga a lo que señala Ratzinger con respecto a la paz y la justicia, a la Iglesia le cabe con respecto a la democracia también una “tarea más interna y a la vez más humana” de la cual depende la credibilidad de “los caminos” que ella pueda proponer al mundo. Se trata en este caso de hacer, y no solo hablar de, la democracia en favor del amor.

El desafío que representa esta tarea no se resuelve ciertamente con una simple apropiación de mecanismos y métodos que puedan considerarse democráticos. No se trata de una democratización de la Iglesia que resida en la copia de formas o fórmulas que en la sociedad civil pasan por democráticas. El desafío no se resuelve con un barniz de democracia, sino que debe cimentarse en la asunción refleja y lúcida de la Iglesia de su propia mundanidad. Esto lejos de opacar o poner en jaque el misterio divino que es la Iglesia para el creyente, lo podría

también hacer más perceptible al increyente moderno que normalmente rechaza el discurso eclesiológico como mistificante y ajeno a la realidad que él puede percibir de la institución eclesiástica.

La Iglesia para servir al mundo como lo pide el Concilio Vaticano II, y más específicamente para que sus orientaciones en lo que respecta al ejercicio del poder sean dignas de fe para una razón democratizante, debe hacerse cargo internamente de la positividad de dicha razón. Esta no es una tarea impertinente o heteróclita, no significa una acomodación mundanizante de la Iglesia, no significa renunciar a la alteridad entre ella y el mundo, sino respetar al mundo como otro pero no como mera exterioridad sino como positividad interna para la misma Iglesia<sup>6</sup>. En el orden del ejercicio social del poder, el respeto a la autonomía de lo temporal y al mundo como otra realidad a la que la Iglesia sirve y a la que no está contrapuesta, significa un reconocimiento interno de la positividad de la democracia. Esta necesidad de interiorización de lo otro como propio reside en que la Iglesia, por ser también sociedad visible y humana, lleve a cabo internamente un ejercicio de poder que no es ajeno a la vicisitudes y ambigüedades de cualquier ejercicio humano del poder como bien lo evidencian sus casi dos mil años de historia.

## **REPLANTEAMIENTO DEL CONCEPTO DEL LAICO**

La emergencia de lo que hemos llamado “reconocimiento interno de la positividad de la democracia”, así como la profundidad que tiene y que no se resuelve en una barata acomodación superficial democratizante, la ilustra muy bien la gravitación que ha adquirido en la discusión postconciliar el tema del laico. No me parece impertinente referirme brevemente a este tema<sup>7</sup>.

En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia se afirma que “La índole secular es la propia y peculiar de los laicos” (*Lumen gentium*, 31). Ya desde los primeros comentarios a este texto se cuestionó la pretensión de definir al laico por lo secular o mundano. Diversos teólogos y canonistas han señalado que ver en “la índole secular” lo distintivo del laico es una incongruencia con el mismo planteo eclesiológico fundamental del Vaticano II. Se señala que la secularidad o mundanidad es una dimensión que teológicamente no se puede restringir a un grupo determinado de cristianos, sino que es propia de toda la Iglesia. El *saeculum* o mundo no es un accidente sino un “criterio eclesiológico”<sup>8</sup>. Otro conocido teólogo italiano, Bruno Forte, propone en el mismo sentido una “superación de la categoría de laicado en eclesiología”, la cual debe ir acompañada de una “positiva asunción de la laicidad como dimensión de toda la Iglesia”<sup>9</sup>. La discusión y críticas expresadas por los teólogos parecen haber encontrado eco en la reciente Exhortación Apostólica sobre los laicos, que se hace cargo del problema al afirmar que “es necesario profundizar el alcance teológico del concepto de la índole secular” (*Christifideles laici*, 15).

¿Cómo pudo generarse entonces la incongruencia de proponer algo que permanece en todo bautizado, su secularidad, como distintivo de algunos? Al parecer no estamos ante una incongruencia lógica fortuita sino que el afán de perfilar una “figura” específica del laico en base a lo secular obedece a condicionantes complejos que han ido fraguando durante siglos. La aceptación del cristianismo en el siglo IV como religión del imperio no solo favoreció una radicalización de la diferencia entre clero y plebe, sino también una concentración en el clero del ser-cristiano como portador y paradigma del mismo. El clero, que se fue asimilando cada vez más al monje, se convierte en el ideal del *cristiano perfecto* y también en el depositario de la cultura y el poder. El ser-Iglesia se concentra de tal manera

en ellos que el cristiano que no pertenece al clero pasa a ser una segunda categoría de cristiano. El estructurarse de la jerarquía eclesiástica en los marcos del imperio favorece la concentración del ser-Iglesia en el ser-jerarquía. Esta situación persiste hasta el día de hoy como lo pone en evidencia la asociación espontánea que hacemos cuando decimos Iglesia y nos estamos refiriendo a su jerarquía.

El gran aporte del Vaticano II al tema del laico reside en su propuesta eclesiológica de comunión que ha evidenciado el reduccionismo y la distorsión que significa establecer una jerarquización en el ser-cristiano que no sea la que determina la caridad. Ha quedado en claro que la jerarquía de la Iglesia es correlativa a una diversidad de ministerios y no a una gradación en el ser-cristiano; que, por el contrario, existe una igualdad fundamental entre todos los bautizados. Ahora bien, al parecer la dificultad real para profundizar y superar la aporía con la que se topa en la actualidad la teología del laicado no es tanto teórica, dado que los principios de una eclesiología de comunión ya han sido explicitados por el Vaticano II. La dificultad es más bien de índole práctica pues confronta con el problema del ejercicio del poder en la Iglesia y en este sentido tiene consecuencias políticas inevitables. Ser y poder no son realidades disociables. “Poder... es la capacidad de ser”<sup>10</sup> y esto también tiene vigencia al interior de la Iglesia. Una redefinición del ser-Iglesia como la que propone el Vaticano II condiciona necesariamente una redefinición del poder en la Iglesia, sin la cual queda condenada a aparecer como un discurso abstracto e incomprensible y, aún más, sospechoso de ser ideológico.

La discusión post conciliar en torno al tema del laico nos permite visualizar que en la democracia no hay solo un extrínseco “concepto-tendencia” del mundo moderno, sino que ella representa un desafío interno para la Iglesia. De este no podríamos desentendernos los que somos Iglesia sin poner

en cuestión la credibilidad de la misma. La tarea es ciertamente compleja pero me parece que con el paso del tiempo, lejos de diluirse, se hará cada vez más insoslayable y urgente.

### **¿QUÉ COMPORTA UNA INTERPRETACIÓN DE LA DEMOCRACIA A LA LUZ DEL EVANGELIO?**

Responder a esta pregunta acabadamente equivaldría a redactar una propuesta de hermenéutica teológica en cuanto tal. Esto escapa obviamente a las posibilidades de lo que aquí y ahora podemos ensayar y proponer. Tenemos que conformarnos con algunas indicaciones antecedentes que de ninguna manera agotan la complejidad del círculo hermenéutico teológico. Ni siquiera será posible explayarnos en ellas para no perder de vista el objeto más específico que nos interesa, es decir, la democracia.

Las provisionales proposiciones que a continuación se hacen confían en la utilidad que puedan prestar las referencias que se ofrecen como notas y, sobre todo, en una paciente disponibilidad intelectual, de la cual no quisiera abusar.

La buena noticia, el Evangelio, no ofrece ninguna teoría abstracta del poder, y menos aún sobre el ejercicio del poder político al que se refiere el ideario moderno cuando habla de democracia. El Evangelio no tiene su vértice o centro en una teoría sino en una persona<sup>11</sup>. Es la persona de Jesús, un individuo concreto, un judío concreto que vivió en un contexto político muy diverso al nuestro, una persona histórica determinada en la cual, sin embargo, los cristianos reconocemos hoy al verdadero Dios. Es por ello que la luz, que desde el Evangelio podríamos percibir y extraer hoy para interpretar la democracia, está mediada por la actitud concreta que entonces tuvo Jesús ante el poder. De allí que tengamos que hacernos la siguiente pregunta: ¿cómo se comportó Jesús ante el poder?

Para aproximarnos a una respuesta apropiada y no acomodaticia me parece indispensable hacernos cargo previamente de la dimensión ontológica que tiene toda pregunta acerca del poder. El poder, también el que se ejercita a nivel societario, es un problema que atañe al ser, un problema óntico<sup>12</sup>. Ahora bien, el ser para el hombre, y Jesús fue un hombre como nosotros, es una realidad que se encuentra radicalmente cuestionada por la necesidad de morir<sup>13</sup>. Es por ello que la luz que desde el Evangelio podemos extraer con respecto a la democracia no surge tanto de determinados dichos de Jesús que podríamos escoger como alusivos al poder político sino radicalmente de la actitud que él tuvo ante su muerte. De esta manera nuestra pregunta se hace más específica: ¿cómo se comportó Jesús ante su muerte?

La muerte en cruz de Jesús no es el resultado de una necesidad fatal sino de una libre renuncia al poder, al poder ser. Diversos estudios exegéticos más o menos recientes coinciden en señalar que la muerte en cruz no constituye una mera casualidad o un simple accidente en la vida e historia de Jesús, sino que es la consecuencia de su pro-existencia, es decir, de una persistente conducta escatológica, libremente asumida. Concretamente, lo más probable es que el motivo que precipitó la condenación a muerte de Jesús fue no solo su trato con los pecadores y su actitud soberana ante las prescripciones culturales, sino más bien el hecho de que él haya fundamentado tal actitud en nombre del reinado de Dios, actuando “como lo haría Dios”. De esta manera se establecía un conflicto fundamental entre la imagen de Dios de Jesús y la de su tiempo. Entró en conflicto con los presupuestos del judaísmo en sus distintas vertientes —saducea, esenia y farisea— al afirmar prácticamente que el Reino de Dios es solo gracia.

Jesús no buscó morbosamente el sufrimiento y la muerte. La angustia que experimenta ante la proximidad de su muerte

en cruz, el desgarrador *Heloi, Heloi lama sabacthani* (Mc 15,34), el hecho de que muy probablemente “murió gritando”<sup>14</sup>, alejan la posibilidad de una actitud perversa o masoquista en Jesús.

Lo que queda en evidencia, más bien, es que Jesús quiso asumir libremente, pese a las consecuencias mortales más o menos previsibles<sup>15</sup>, el carácter impostergable de la instauración del Reino de Dios.

La muerte de Jesús no se configura como fruto de una fatalidad ciega, sino que es la expresión suma de una renuncia al poder. Jesús renuncia a poder vivir, a ser. Pero no renuncia por un perverso desapego a la vida y al ser, sino por el reconocimiento positivo de un poder que trasciende la lógica de los poderes de este mundo. Jesús se somete y obedece a la voluntad de un Dios que quiere sin dilación el establecimiento de su Reino, como un poder que sobrepasa no solo la lógica de otros poderes mundanos que lo condenan, sino del propio y radical poder existir, y así se entrega a la muerte. Esta es la razón de la radical renuncia al poder que podemos visualizar a partir del hombre Jesús.

En continuidad con lo anterior —dado que el mismo muerto en cruz es el resucitado por Dios—, la resurrección de Jesús, que es el eje de la fe cristiana, comporta el reconocimiento positivo de un poder que genera la renuncia al poder. Morir por la aceptación de un poder trascendente no comporta una simple supresión o negación del poder, sino un retorno a la esfera trascendida —como dice Tillich— bajo la instancia de “un poder por renuncia al poder”<sup>16</sup>. Significa creer en el poder del perdón y de la gracia, como el verdadero poder y ser de Dios. Es decir, se establece una superación dialéctica, una *Aufhebung* del poder. Se niega un poder en su *in-esse* y se afirma otro como *trans-esse*, el cual, sin embargo, requiere y apela a una actualización en la inmanencia de este mundo.

“Dios resucitó a Jesús” es la más primitiva fórmula del credo cristiano. Significa creer en que Dios saca a Jesús muerto

del infierno, lo arrebató a la muerte. Comporta reconocer la total transparencia entre el actuar proexistente de Jesús y el mismo ser de Dios que se identifica con el del muerto resucitado. Cuando más tarde el credo cristiano explicita que Jesús es “verdadero Dios” no se trata de un abstracto título honorífico que desde afuera se le aplica a Jesús, sino que no es más que el primigenio reconocimiento de que el ser y actuar proexistente de Jesús es lo más propio del ser y del actuar de Dios mismo.

### **IGLESIA, TESTIGO DEL PODER DE LA CRUZ**

Dejemos hasta aquí las indicaciones antecedentes a lo que comporta una interpretación a la luz del Evangelio de Jesucristo, para remitirnos directamente al signo de los tiempos específico que se trata de interpretar.

Sabemos que democracia significa etimológicamente poder, fuerza, dominio o gobierno (*crátos*) del pueblo (*demos*). Ya en el mismo Heródoto (*Conf.* VI, 43,3), que es quien introduce el término (aunque en este caso preciso utilice las palabras *pleton arjon*: dominio de la mayoría), aparece como una alternativa y con un “interés” específico: la democracia permite superar la tiranía sustentándose en la *isonomía*.

De manera análoga, la idea moderna de democracia surge y se configura como un “concepto-tendencia” que pretende superar la negatividad del poder. La tendencia positiva del concepto moderno de democracia desde Grotius hasta hoy es el de una superación de la negatividad que genera el ejercicio del poder. Contra el voluntarismo político de la teocracia y del absolutismo político, oponiéndose a todo “en vez de la razón, la voluntad” sea esta divina o humana, Grotius pretende fundamentar un orden político en la pura razón<sup>17</sup>. Es importante no olvidar que la posibilidad de una superación de

la negatividad del poder que representa la democracia es el de una razón que renuncia a cualquier recurso trascendente, es el de una razón inmanentizada y crítica a toda fundamentación en un más allá de la razón. En esto el proyecto democrático de Marx es paradigmático.

Ahora bien, así como desde el Evangelio solo cabe afirmar la democracia en cuanto ensayo positivo por superar la negatividad del poder, no es menos claro que desde el mismo y del concreto ejemplo de Jesús, la posibilidad de tal superación equivale a una renuncia al poder que es imposible sin el recurso a una instancia trascendente de la que depende no solo la voluntad sino también la razón del hombre. Esto no significa que ante el inmanentismo de la razón democratizante de la modernidad le baste al cristiano hacer presente un reparo meramente teórico. Los cristianos no somos deudores de una trascendencia abstracta que debemos testimoniar. Se trata de que como Iglesia actualicemos y seamos un ejemplo inmanente y concreto del trascendente poder de la cruz de Jesucristo.

**Notas:**

- <sup>1</sup> El presente trabajo recoge y desarrolla lo expuesto en otro texto anteriormente publicado: “Sobre la democracia”, en J. Noemi, *La fe en busca de inteligencia: ensayos teológicos*, Santiago 1993, 187-199.
- <sup>2</sup> H. Maier, Art. “Demokratie”, en *Historisches Woerterbuch der Philosophie* II, 54.
- <sup>3</sup> J. J. Rousseau, *Du Contrat Social* III, 4.
- <sup>4</sup> E. Baudin, “Les rapports de la raison et la foi”, *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1923) 514 s.
- <sup>5</sup> Card. J. Ratzinger, “La Paz y la justicia en crisis”, en *El Mercurio* del 24 de febrero de 1991, E 15.
- <sup>6</sup> Tal vez puede servir, para aclarar lo anterior, recurrir al ejemplo de una relación de respeto y complementación reales entre hombre y mujer. El varón que no reconoce en sí su propia feminidad no respetará y no dejará que la mujer lo complemente; la mujer incapaz de asumir su propia masculinidad no podrá llegar a una relación de real complementación con el hombre. Sin el reconocimiento positivo del otro en uno mismo, no se establece una relación “en favor del amor”, sino que se persiste en la contraposición.
- <sup>7</sup> J. Noemi, “La vocación laical en una Iglesia de comunión”, *Testimonio* 115 (1989) 11-16.
- <sup>8</sup> S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Turín 1985, 265-271.
- <sup>9</sup> B. Forte, *Laicado, laicidad*, Salamanca 1987, 61.
- <sup>10</sup> B. Welte, “Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht”, citado en R. Vergara, “La humanización del poder ¿un sin sentido?”, *Philosophica* 8 (1985) 76.
- <sup>11</sup> En el Nuevo Testamento la evangelización se plantea como un acontecimiento interpersonal entre Dios y el hombre que alcanza en la persona de Jesús su plenitud. Dios es el “sujeto que en los últimos días nos ha hablado en el Hijo, esplendor de su gloria, efigie de su sustancia que sostiene todo en la fuerza de su palabra” (Heb 1,2 y 3), es decir, Jesús es el medio por el cual Dios nos habla. La buena noticia de la que Dios es autor se encuentra indisolublemente unida a la persona de Jesucristo, que se identifica con el mismo Evangelio de Dios. Es por esto que el anuncio del Reino de Dios que hace Jesús significa reconocerlo como *autobasileia*, como el Reino de Dios mismo. En Jesús —y solo en él— se identifica el ser evangelizador y el Evangelio. De allí su divinidad.

- <sup>12</sup> Paul Tillich realiza valiosos aportes a una teología del poder. Al respecto me permito remitir a la síntesis que hago en J. Noemi, “Elementos para una teología del poder”, *Teología y Vida* 17 (1975) 221-231. Quisiera destacar su entronque ontológico: “ser es potencia de ser”, poder es “el primer concepto con el cual se debe caracterizar al mismo ser” (G.W. IX, 207).
- <sup>13</sup> J. Noemi, *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago 1990, 149 ss. En estas páginas se lee: “El tener que morir nos agrede como algo que, siendo una realidad relativa a la vida, constituye, a la vez, para ella, la más intolerable heterogeneidad. Para el hombre, vivir es ser y morir es dejar de ser. La muerte equivale al no-ser... Tenemos, pues, que el morir no significa para el hombre un mero suceso biológicamente computable, sino que se plantea como el término de su realidad como yo relacional, como sujeto y persona humana. La muerte no es pura manifestación de la caducidad de un conjunto de células organizadas, sino que, en el caso del hombre, lo confronta a un encuentro aporético: un sujeto que se experimenta a sí mismo como destinado a la vida queda confrontado a su fin. Aunque el hombre sea capaz de entender la naturalidad de su muerte biológica, en cuanto esta compromete su realidad de persona, y lo hace radicalmente, reacciona ante ella como algo innatural que le repugna. De este rechazo dan cuenta desde los mitos más primitivos que se explican la muerte como una estupidez, hasta el persistente huir de la muerte que hasta el día de hoy vuelve a intentarse”.
- <sup>14</sup> E. Jünger, *Tod*, Stuttgart 1971, 133. La exégesis histórico-crítica insiste en que no cabe imaginarse a Jesús como un héroe que muere a la manera de un Sócrates.
- <sup>15</sup> Jesús debió contar con la posibilidad de una muerte violenta, ya que dicha posibilidad se acrecentó en sus últimos días (Mc 14,25). No se puede, en todo caso, hablar de una “certeza” (Mc 14,35 ss). Aún más, de la controversia entre quienes sostienen que Jesús difícilmente pudo tener antecedentemente una comprensión soteriológica de su muerte (la mayoría de los exégetas) y quienes piensan que Mc 14, 22-25 es auténticamente jesuánico (J. Jeremías, R. Pesch), parece quedar en claro que Jesús pudo haber dado a su muerte una significación salvífica, aunque ello sea históricamente difícil de probar.
- <sup>16</sup> G. W. II, 205.
- <sup>17</sup> E. Cassirer realiza una espléndida exposición sobre Grotius en su *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973, 316 ss.

LA IRRUPCIÓN DE LA MUJER  
EN EL ÁMBITO PÚBLICO:  
DESAFÍOS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

---

CAROLINA CORREA

*A partir de algunos datos acerca de los cambios que ha experimentado la situación de la mujer en la sociedad desde el siglo pasado, la autora nos invita a repensar los desafíos que ellos implican. Inserta en una trama de relaciones, las modificaciones que experimenta la situación de la mujer afectan la condición del varón y las relaciones mutuas entre los géneros. Y dado que se modifica el papel de la mujer en la sociedad, se altera su lugar en las instituciones, como en la propia Iglesia. No hay todavía una reflexión de los varones o de las instituciones sociales que readecuen el conjunto total de la trama de relaciones de la que las mujeres son solo una parte. Inspirándose en el modelo trinitario, la autora invita a pensar una complementariedad flexible entre mujeres y varones que posibilite una experiencia de amor evangélico.*

---

Para referirnos al fenómeno de la *irrupción de la mujer desde el ámbito privado hacia el ámbito público*, resulta fundamental señalar los cambios que han venido ocurriendo en la sociedad desde el siglo pasado, los que necesariamente han ido modificando y/o agregando nuevas significaciones a lo que se espera de las mujeres en los distintos dominios de existencia.

Estos cambios ciertamente se constituyen en *desafíos* no solo para las mujeres, sino también para los hombres, en el entendido que, asimismo, modifican y/o agregan significaciones a lo que se espera de las *relaciones entre ambos*.

Si entendemos como teología el esfuerzo constante y dinámico de dar razón de la fe, al mediar los datos de la fe con la situación actual de los creyentes, ocurre entonces que los nuevos cambios en la relación entre las mujeres y los varones se constituyen en signos de los tiempos. Surge así el doble y desafiante intento de discernir el presente a la luz de la fe y de interpretar el Evangelio y la tradición desde la situación presente. Por otra parte, para la vida de la Iglesia estos cambios respecto al ser y estar de mujeres y varones se vuelven una oportunidad para modificar ciertas prácticas en la convivencia que no se condicen con el mensaje esperanzador del Evangelio.

### LA PERSPECTIVA DE GÉNERO COMO MARCO DE REFERENCIA

Resulta útil considerar como marco referencial para nuestra reflexión la incorporación de la perspectiva de género, desde la cual hacemos dos distinciones conceptuales:

Entenderemos como *género* aquel constructo que incorpora aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad y de la masculinidad, que se adquiere mediante el aprendizaje cultural, y en el que se atiende a una multitud de complejos procesos: valores, prescripciones, mandatos, creencias, socialización diferencial de varones y mujeres que se produce de manera particular en cada cultura y en cada época histórica.

Entenderemos por *sexo* aquello referido solamente a los aspectos biológicos, anatómicos y al intercambio sexual, que se hereda genéticamente<sup>1</sup>.

En el siglo xx se generan movimientos sociales que posibilitan la irrupción de la mujer en el espacio social, en una suerte de paso del ámbito puramente privado al ámbito público. Para algunos, la gran revolución del siglo pasado precisamente es la emancipación de la mujer. En nuestro contexto más local, cabe recordar que solo a mediados del siglo xx la mujer en Chile tuvo derecho a voto, lo cual podría interpretarse como el comienzo de un proceso que sentó las bases para que en la actualidad contemos con la primera magistratura femenina en la historia de nuestro país.

La perspectiva de género propició en términos teóricos un proceso de deconstrucción de la información existente, que posibilitó superar la invisibilidad analítica de la mujer en las distintas disciplinas, al señalar los prejuicios androcéntricos y etnocéntricos de los discursos<sup>2</sup>, lo que a su vez, estimuló en términos prácticos la promoción de condiciones de mayor igualdad entre hombres y mujeres. Todo lo anterior significó poner en el debate público y privado el cuestionamiento de la universalidad del modelo tradicional de ser mujer entendida, ante todo, como madre, esposa y dueña de casa.

## **IMPLICANCIAS DE LA IRRUPCIÓN DE LA MUJER EN EL MUNDO PÚBLICO**

### *En el mercado laboral*

Uno de los hitos más significativos en el paso de la mujer de lo privado a lo público ha sido, sin duda, la incorporación creciente de la mujer al mundo del trabajo remunerado. La participación de la mujer en la fuerza de trabajo ha crecido en Chile desde el 28% al 35,6% entre 1992 y el 2002. La participación de los hombres en la fuerza de trabajo es, por su parte, de un 70% a

la fecha. La cifra femenina es comparativamente más baja que el promedio de 44% para América Latina y del 55% y 50% de Finlandia y Suecia, respectivamente.

Sin embargo, a pesar de los grandes avances en esta materia, aún persisten condiciones de desigualdad y subordinación de la mujer respecto del varón en el mundo laboral<sup>3</sup>. En nuestro país existe una participación diferenciada según estrato social. Solo una de cada cuatro mujeres del estrato social más pobre accede al trabajo, mientras que las mujeres del quintil más rico lo hacen en un 52%. Por otra parte la mujer recibe un salario menor por el mismo trabajo, situación que se acrecienta en los puestos de mayor jerarquía. Se estima que las diferencias salariales por igual trabajo son de un 49,7% respecto de los varones.

Por otra parte, a pesar de que existe consenso en estimar que la incorporación de la mujer al mercado laboral en los sectores más pobres disminuiría un 8% de la pobreza de sus hogares, para ella se vuelve aún más difícil conseguir trabajo, en virtud de que paradójicamente la cobertura de programas preescolares en los sectores más pobres alcanza solo un 24%, a diferencia del sector más rico que cuenta con una cobertura del 57%.

Tal situación se hace aún más compleja al considerar que las responsabilidades de la mujer en el hogar se ven duplicadas, porque junto con aportar al ingreso, sigue siendo protagonista prácticamente exclusiva de la crianza y educación de los hijos. Algunos aluden a la existencia de una triple jornada laboral de la mujer: el trabajo remunerado, el trabajo doméstico-afectivo, y el de su participación en la escuela, la parroquia, el voluntariado, el club de deportivo, etc.

Según los resultados de la última encuesta CASEN realizada durante 2006<sup>4</sup>, la pobreza en términos estadísticos se redujo de un 18,7% correspondiente a la medición del 2003, a un 13,7% en la actualidad. Sin embargo, si estos datos se

analizan incorporando la variable pobreza por sexo, llama la atención el significativo incremento en la jefatura femenina de los hogares: de un 25,9% en 2003, a un 29,7% en 2006, aumento especialmente visible en los sectores pobres (del 26,6% al 34,7%) y, todavía más, en los sectores de indigencia (de un 32,8% a un 44,4%). Tales cifras revelan la urgencia de que las políticas y programas sociales propicien la estabilidad de las familias y el apoyo sostenido a las mujeres jefas de hogar<sup>5</sup>. En tanto ello no ocurra, las mujeres lamentablemente seguirán siendo, como se dijera en Puebla<sup>6</sup>, pobres entre los pobres.

### *En el sistema familiar*

Es posible constatar en este ámbito la coexistencia de diversas modalidades de ser familia: la nuclear biparental, la nuclear monoparental, la extensa, la ensamblada, la de parejas convivientes, etc. Al respecto cabe mencionar que en el censo del 2002 un total de 341 mil hogares estaban integrados por mujeres solas con sus hijos, de las cuales casi la mitad era menor de 40 años.

También es posible observar una tendencia a la desinstitucionalización del vínculo matrimonial, mediante el mayor surgimiento de las convivencias y de las separaciones, como a su vez, del aumento de los hijos nacidos fuera del matrimonio y la postergación en la edad para ser padres y madres.

Al respecto, se observa un llamativo contraste en el censo del año 2002. Mientras por una parte el 38,6% de las mujeres entre 14 y 17 años deserta del sistema escolar a causa del embarazo y maternidad, por otro lado es posible observar, especialmente en los sectores que gozan de más oportunidades de desarrollo, cómo muchas mujeres dedican gran tiempo a la especialización profesional (diplomados, post-títulos,

post-gradados, etc.), lo cual las lleva a retrasar la maternidad, en una suerte de consideración subjetiva y objetiva de que ambas experiencias son incompatibles, a niveles que podrían considerarse irritantes.

En referencia al espacio urbano y existencial asignado a la familia, hoy más que antes, éste se ha vuelto más reducido, especialmente en los sectores pobres. A consecuencia de ello, la intimidad personal y de pareja se ve obstaculizada por causa del hacinamiento de las viviendas, lo que a su vez resta espacio a una convivencia familiar de buena calidad. Todo ello se ve reforzado con un elemento adicional, que es la gran proporción de tiempo que debe destinarse al traslado entre el hogar y el trabajo en ciudades ya muy extensas y territorialmente estratificadas<sup>7</sup>. No cabe duda entonces que, especialmente para los más pobres, el tiempo de compartir en familia se ha hecho escaso, y por otro lado ha aumentado la prevalencia de trastornos anímicos por el hecho de sentirse tratados de una manera que no es digna.

El efecto de la modernidad y de la inserción de Chile en el capitalismo globalizado está exigiendo a las familias desempeñar un rol de refugio emocional en el que se obtenga la contención necesaria requerida por las personas, ya que el Estado se ha retraído de su labor de protección y promoción social, transfiriéndola crecientemente al mercado. Sin embargo el mercado, al ser anónimo y reconocer dentro de sus límites solo a aquellos que poseen ingresos o capacidad de pago, excluye a quienes carecen de ese atributo. Por esta razón, las familias se han visto enfrentadas a la demanda de ser fuente de compensación ante esta incapacidad de algunos para desempeñarse de modo solvente en el mercado y contener a aquellos que fracasan en el intento<sup>8</sup>. Podría decirse que desde lo social, se está en deuda con la familia, ya que se le exige que desarrolle funciones de protección sin otorgarle para ello los recursos necesarios para un desempeño satisfactorio de las mismas.

### *En el ámbito de la pareja*

Se ha estimulado una búsqueda de la simetría en la relación de pareja, una distribución más equitativa y flexible del poder, de las responsabilidades afectivas y de las tareas domésticas. En el espacio de las subjetividades se han incorporado nuevas percepciones de las relaciones vinculares. Las mujeres han tenido que responder a muchas demandas diversificadas en sus distintos roles: de mujer, de pareja, de esposa, de trabajadora; y los varones, por su parte, han recibido el impacto de participar más activamente en un espacio que hasta hace poco le era más bien ajeno. Al rol tradicional de proveedor se le han agregado los quehaceres domésticos y la necesidad de desarrollar su inteligencia emocional y una mayor participación en la educación y acompañamiento de los hijos.

En el ámbito del ejercicio de la sexualidad se ha incorporado la noción que afirma que se trata también de un espacio de disfrute recíproco del acoplamiento sexual, y se ha permitido la distinción entre parentalidad y conyugalidad. Se ha visto en las investigaciones clínicas de las relaciones de parejas cómo la calidad de la relación está íntimamente vinculada al deseo erótico y el goce sexual<sup>9</sup>, el cual ya no es exclusividad del varón. La pareja actual, a diferencia de épocas anteriores, se funda en la asociación voluntaria de un hombre y una mujer unidos en una relación estable, no necesariamente matrimonial, en la cual el amor empieza a jugar un papel central<sup>10</sup>. La pareja, fundada en la idea del amor romántico, es más vulnerable ahora que antes, y está más expuesta a sufrir crisis. Cuando se “acaba el amor”, se cuestiona la continuidad de la pareja. Cuando se termina la pareja, entonces entra en crisis la familia.

Desde una mirada psicológica, si bien todos estos cambios han posibilitado para las mujeres mayores niveles de satisfacción en sus relaciones significativas, han producido

también la emergencia de algunos síntomas que son posibles de pesquisar en las investigaciones clínicas y epidemiológicas. Las mujeres asisten con más frecuencia que los varones a pedir ayuda terapéutica, presentan un porcentaje mayor de depresión, siendo el sector de mayor riesgo la mujer casada entre 25 y 35 años con hijos pequeños<sup>11</sup>.

Las mujeres padecen ciertos malestares subjetivos al no sentirse capaces de responder a tantas demandas. Muchas experimentan sentimientos de culpa, considerándose en deuda por juzgar que no están donde debieran estar. Algunas canalizan esos sentimientos en mecanismos compensatorios y/o estrategias de sobrevivencia, especialmente en los sectores que carecen de mayores oportunidades. Ejemplo de los mecanismos compensatorios son la dificultad para poner límites a los hijos a causa de sentirse en falta por no contar con suficiente tiempo compartido, o el exceso de prácticas de relaciones horizontales o de amistad con los propios hijos, para no despertar sus demandas por sentimientos de abandono<sup>12</sup>. Entre los ejemplos de estrategias de sobrevivencia de las mujeres más pobres, llama la atención el haberse involucrado en microtráfico de drogas, en virtud de que les permite contar con mayores recursos que los que proporciona un trabajo lícito remunerado.

Tanto para las mujeres que encarnan los valores tradicionales de madre, esposa y dueña de casa, como para aquéllas que encarnan los valores más alternativos, y para la mayoría que trata de conciliar ambas posturas, el contexto social es cada vez más complejo, contradictorio y diverso. La dificultad para dotar a ese contexto de un sistema de significados inteligibles, favorables y consistentes se convierte para ellas, en muchas ocasiones, en un elemento propiciador de malestares que deterioran su auto-percepción y la de sus relaciones afectivas más significativas.

*En el ámbito eclesial*

Los obispos en la v Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada recientemente en Aparecida Brasil (2007), señalan como lamento (Nº 453) que innumerables mujeres no sean valoradas en su dignidad, que no se les reconozca su generosidad en el cuidado y educación de los hijos, como también, que no se promueva adecuadamente su indispensable participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia. A su vez reconoce que un porcentaje significativo de varones laicos se ha mantenido al margen de la Iglesia, de su compromiso como bautizados, y cómo algunos seden a la tentación de ceder a la violencia, al abuso de poder al machismo y al abandono de su papel de padres, entre otras variables (Nº 461). Si para los obispos es necesario y urgente que la relación entre la mujer y el varón sea entendida y vivida desde la reciprocidad y colaboración mutua, donde sitúan expresamente a la mujer como corresponsable, junto con el varón, por el presente y el futuro de la sociedad (Nº 452), se vuelve para todos un imperativo ético el articular discursos y prácticas que favorezcan una mayor inclusión de la mujer.

En otro ámbito no nos puede dejar indiferentes la brecha significativa que se produce entre el discurso predominante en la jerarquía sobre temas de familia, mujer y moral sexual, por una parte, y el sentir de muchos creyentes laicos y de miembros de la sociedad civil, por la otra. Se reconoce en amplios sectores de creyentes una menor adhesión a las normas eclesiales y un creciente interés en las dimensiones menos racionales de la fe; muchas mujeres católicas experimentan y declaran que el magisterio no responde a sus necesidades cotidianas.

Desde el ámbito teológico es posible insistir en la visión de la antropología cristiana donde se resalta la igual

dignidad entre el varón y la mujer en razón de ser creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), donde ambos y no solo uno reciben la misión de ser señores y de cuidar de todo lo creado (Gn 1,28). Jesucristo bien lo sabía y continuaba con el espíritu del Creador al desafiar lo que se esperaba de la mujer en su época. Ejemplo de ello son el trato dado por él a María Magdalena (Lc 7,36-50), a la mujer samaritana (Jn 4,1-45) o a las mujeres en el sepulcro (Mt 28,1-10).

La teología trinitaria nos da pistas para pensarnos en relación. Dios siendo tres personas en una misma naturaleza despliega su ser creador y salvador en comunidad, “Hagamos al hombre, varón y mujer” (Gn 1,26), “¿quien conoce al Padre creador?, el Hijo el que está en el seno del Padre, lo ha contado. (Jn 1,18) y es el Hijo junto con el Padre, quien envía al Espíritu de la Verdad (Jn 15,26-27).

### PROPUESTAS Y DESAFÍOS

- a. Al discernir la situación actual de la mujer en la sociedad, resulta fundamental que ello se realice desde un enfoque contextual relacional, con el propósito de que el análisis y los discursos no se reduzcan a desagregar la información por género, sino más bien a situarla en su dimensión sistémica y dialogal, *en la relación mujer-varón*. Es en esta relación donde ocurren los cambios, los malestares, las posibilidades y los desafíos.
- b. En la misma línea, no hay que olvidar en nuestros análisis y conversaciones que la variable contextual socio-económica-cultural supone considerar la coexistencia de diversos modos de ser mujer, y que la misma variable contextual propone como imperativo ético

el atender de modo especial a la discriminación que viven algunas mujeres de los sectores más pobres. No es lo mismo ser mujer en los sectores más vulnerables y postergados, que serlo en los sectores de más recursos, donde las oportunidades de desarrollo y las alternativas de solución a los conflictos y malestares son más accesibles.

- c. Es necesario fortalecer una mirada de la complementariedad flexible de la diferencia entre ser varón y ser mujer. Esto, con el doble propósito de, por una parte, no enfatizar a tal punto la simetría de los géneros que signifique la rigidización de la competencia o de la rivalidad, y por otra parte, de no buscar la sola complementariedad de los mismos, que podrían así amplificar la distancia y ahondar el desencuentro ya existente.
- d. Es preciso considerar en cada persona los aspectos femeninos y masculinos que cada cual pone a disposición de los demás. Ambos aspectos enriquecen la convivencia y, en la medida de su influjo, nutren de pertinencia y profundidad la toma de decisiones.

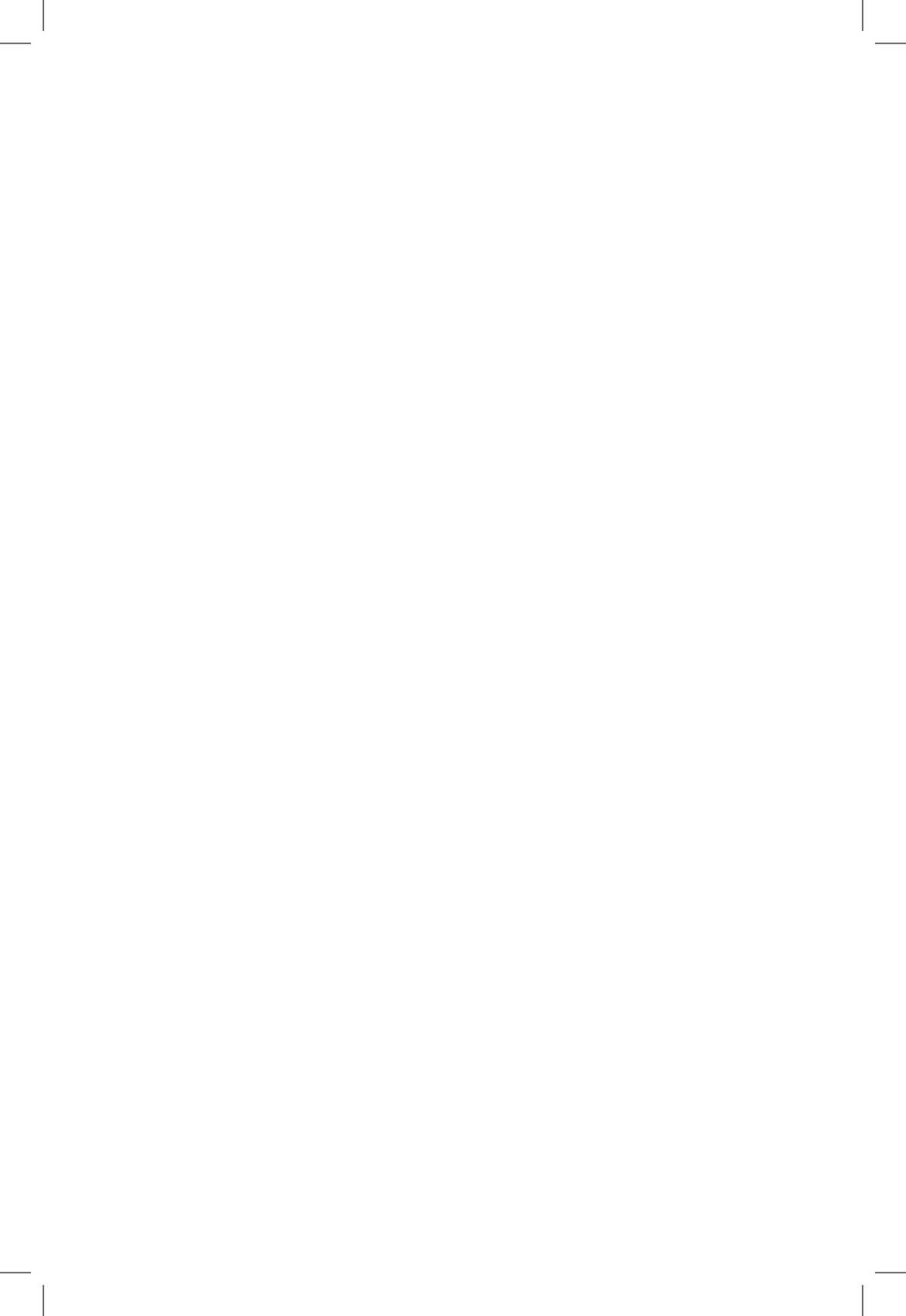
## **REFLEXIONES FINALES**

Al plantearse respecto a la situación de la mujer en la Iglesia en vista al bicentenario de nuestro país, es importante considerar estos cambios como desafíos, como signos de los tiempos, y no como amenazas, de manera que ellos permitan construir sobre la igualdad de dignidad del varón y la mujer. Es la igualdad (dignidad) en la diferencia (género) lo que nos posibilitará vivir en una sociedad verdaderamente humana y verdaderamente evangélica.

Podría postularse que las mujeres nos autodefinimos más en el ámbito de las relaciones, a diferencia de los varones, que lo hacen más en el ámbito de los productos o resultados. Aceptado ello, se podría analógicamente comprender desde lo humano el misterio maravilloso de la Trinidad. Las mujeres invertimos más tiempo y energía en las relaciones interpersonales y hacemos más conscientes nuestros alivios de los malestares cuando en nuestras relaciones nos sentimos más confiadas, seguras y contenidas. Quizás sea precisamente éste el modo como Dios, siendo tres personas en una misma naturaleza, se contiene, se confía y se propone como una dinámica de gratuidad.

**Notas:**

- <sup>1</sup> A. M. Daskal, “Incluyendo el concepto de género en la psicoterapia”, *Revista Argentina de Clínica Psicológica* 11 (1993) 17-29.
- <sup>2</sup> S. Montesino, “De la mujer al género: implicancias académicas y teóricas”. Ponencia en el Primer Seminario Interuniversitario, Universidad de Chile, Santiago, octubre 1993.
- <sup>3</sup> SERNAM, “Mujeres chilenas: tendencia en la última década”, Santiago 2004.
- <sup>4</sup> MIDEPLAN, *Encuesta CASEN 2006 - Característica Socio-Económica Nacional*.
- <sup>5</sup> J. Ruiz Tagle, “Casen 2006: La lucha contra la pobreza no termina nunca”, *Mensaje* 560, Vol. LVI (2007) 6-9.
- <sup>6</sup> Documento de la IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla), 1979, nº 1134.
- <sup>7</sup> Fenómeno que se ha hecho más visible y lacerante en el último tiempo a consecuencia de las dificultades en la implementación de un nuevo sistema de transporte —Transantiago— en la ciudad de Santiago.
- <sup>8</sup> E. Tironi, *El sueño de Chile*, Santiago 2005.
- <sup>9</sup> R. Caponi, *El amor después del amor*, Santiago 2003.
- <sup>10</sup> C. Campo y J. L. Linares, *Sobrevivir a la pareja, problemas y soluciones*, Barcelona 2002.
- <sup>11</sup> A. M. Daskal, op. cit.
- <sup>12</sup> A. Lyford Pike, M. Ciompi, M. Soler, *Hijos con personalidad, raíces y alas*, Santiago 2006.



## TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA

---

DIEGO IRARRÁZAVAL

*La vorágine globalizadora desata ansiedad en las personas, que anhelan respuestas al deseo de sentirse bien en medio de la incertidumbre. Crece la individualización de la experiencia religiosa, y la sacralización de lo profano —el mercado y el consumo—. La experiencia de los marginados tiene elementos positivos y negativos. Se subraya el catolicismo del pueblo que encarna una fe sólida, misionera, bienhumorada, fiel al Dios vivo. La moral del pueblo es relacional y universalista, y reproduce una dimensión comunitaria que es concordante con la ética de los evangelios.*

---

Nuestro escenario global, regional, local, se ha llenado de vientos sorprendentes. Tanto las dinámicas hegemónicas como las alternativas conllevan brisas y torbellinos religiosos. Por una parte, amables brisas provienen de sujetos religiosos que están reconstruyendo el imaginario espiritual de la humanidad. Por otra parte nos asedian torbellinos ya que se ha configurado un mercado mundial de bienes simbólicos.

Este escenario no es captado por algunos esquemas teóricos. Por ejemplo, es inadecuado el esquema que la sociedad genera religión. Su función sería la integración social, y dar sentido a la existencia personal; tal esquema es intra-societario y no capta dinámicas mundiales.

Otro esquema inadecuado es que la secularización e indiferencia religiosa serían procesos irreversibles en cada forma de modernidad. Sin embargo, lo religioso es reconstruido en los contextos seculares, y lo secular es resacralizado. Otro mal esquema es la disyuntiva entre lo religioso (que residiría en estructuras) y lo espiritual (que sería más subjetivo); más bien se trata de dimensiones distintas, en una realidad compleja.

Hoy vemos que lo religioso y lo espiritual crecen polifacéticamente, y tienen impactos planetarios. Además, los imaginarios modernos y posmoderno replantean lo sagrado. También hay que sopesar el renacer y la reconfiguración de sistemas simbólicos. Una sorprendente realidad es que la absolutización del mercado mundial va de la mano con un neopoliteísmo de bienes de consumo.

Pues bien, en medio de estos fenómenos latinoamericanos ¿qué hace la comunidad cristiana? Ella tiene que discernir la religiosidad y espiritualidad siempre ambivalentes. Ella también reafirma su mensaje de Vida en medio de un desconcertante cambio de época. En torno a estas inmensas realidades, hago un modesto aporte con referentes latinoamericanos, y apunto unas líneas de acción. Primero considero los contextos globales de la religiosidad, y luego comento líneas de fondo en la compleja catolicidad de la población latinoamericana.

## **GLOBALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO**

La economía/cultura capitalista implanta —a escala mundial— un mercado de bienes simbólicos. Se trata de un enjambre de fenómenos. Un hecho sobresaliente es la desterritorialización de elementos religiosos, que se mueven con libertad de un lugar a otro. Por ejemplo, en ferias del Altiplano se venden imágenes de Buda, y religiosidades brasileras se difunden por

todo el continente. A la vez, se devalúa lo local/particular y se sacralizan costumbres mundializadas; por ejemplo, formas de alimentación, y diversiones electrónicas y digitales de difusión mundial. Las redes de marketing envuelven a lo religioso.

### *Individuación y politeísmo religioso*

Hoy el ser humano anda deslumbrado en medio de un bosque de símbolos y un torbellino de cambios. Uno necesita la seguridad interior que provee la religión. El orden global no es estable ni equitativo; el proceso de cambios es acelerado, desigual, desconcertante. Prolifera la incertidumbre. “La mayoría siente el vacío de la muerte, no tiene donde poner su fe... la inseguridad contemporánea viene de esa confusa claridad de que estamos entre dos mundo: por tanto suspendidos sobre el vacío”<sup>1</sup>. En este contexto la gente busca “sentirse bien”. El cristianismo en parte es reducido a un mecanismo de dicha interior (un superficial ser feliz con ropaje religioso).

En términos mundiales se despliega un marketing de ofertas religiosas plurales y sincréticas; la muchedumbre compra y consume “bienes de salvación que ofrece la industria cultural contemporánea”<sup>2</sup>. La religión es en parte absorbida por pautas de status material; ella es valorada en la medida que da bienestar inmediato y cuantificado. La religión ofrece “salvación” para la multitud empobrecida cuya insatisfacción es inducida por la sociedad de consumo. A *grosso modo* puede decirse que se ha globalizado la religiosidad de la felicidad subjetiva; esto implica reemplazar la creencia por la experiencia, y reforzar el individualismo<sup>3</sup>.

Esta individuación/interiorización de lo religioso se correlaciona con la sacralización del mercado y su peculiar politeísmo. Lo primero necesita lo segundo, y viceversa. El consumo de bienes de salvación personal se lleva a cabo gracias al

mercado cotidiano y totalitario. Se presupone que cada faceta y sentido de la existencia proviene del mercado total; éste resuelve todas las necesidades humanas. La mercancía hasta llega a ser un ídolo. “La divinización del mercado crea un Dios-dinero: in God we trust (lema inscrito en el dólar estadounidense)”<sup>4</sup>. Me parece que lo idolatrado por la gente es, no el mercado-en-sí, sino sus diversos y fascinantes bienes simbólicos; en otras palabras, encaramos una compleja problemática politeísta. Aquí hablo del “politeísmo” ofertado y consumido en el mercado de bienes modernos.

Todo esto interpela a la Iglesia y constituye un gran reto espiritual. Si la teología no asume este reto, ella es beneficiaria o al menos cómplice de la nefasta sacralización. Es evidente que se trata de fenómenos complejos, que requieren de una crítica a la economía/cultura/espiritualidad con sus rasgos totalitarios. A mi parecer cabe una crítica, y no una demonización del mercado (ya que éste vale como forma de interacción económica).

### *Alternativas globales*

Vemos que no sólo hay una globalización hegemónica. Constatamos otras líneas globales, con sus ingredientes religiosos. Algunos no dan importancia a estas dinámicas; la globalización hegemónica parece omnipotente. ¡No lo es! Existen alternativas y motivos para la esperanza.

De partida reconocemos la libertad del sujeto. Hay mucha vivencia subjetiva y convivencia humana liberada de las sacralizaciones individualistas. Resalta la subjetividad cristiana, que es transformada por el Espíritu Santo. Otra importante línea de emancipación es la reconstrucción de vivencias de género. Somos felices entre seres diferentes y correlacionados. También resalta la crítica y superación de tanto fundamentalismo (de varios signos, desde la restauración católica hasta la postura

revolucionaria con rasgos mesiánicos). Además, muchos sectores creyentes toman distancia de parámetros religiosos y eclesiásticos que nos deshumanizan.

Otro factor globalizado es la prioridad dada a la fiesta. Ella tiene rasgos subversivos y emancipadores, de cara al sistema-mundo que todo lo mide con la vara del progreso cuantificable y del éxito personal. En cada rincón del planeta, la población pobre, mediante sus celebraciones, recrea un mundo amable. La fiesta simbólicamente confronta el mercado unidimensional, totalitario. Si examinamos atentamente cada religión popular, descubrimos que esta llena de libertad festiva, y sus correspondientes imágenes gozosas de la divinidad.

Otra dinámica global es el juego y buen humor compartido, desde la niñez hasta la vejez. Jugar es, en cierto sentido, la actividad más importante en el ciclo humano. De un ser humano más se recuerda algún momento simpático que sus importantes palabras. Con la gente que uno más aprecia no suelen hacerse programas ni discursos, sino más bien celebraciones, juegos, paseos, interacciones gratas. El juego y la risa son excelentes ventanas hacia lo sagrado.

También nos globalizamos positivamente mediante afanes ecológicos. Se trata no sólo de una reivindicación social, también es una honda espiritualidad. En el mundo andino, uno disfruta la visión y veneración andina a la Pachamama (Madre tierra). En ella se conjuga la espiritualidad terrenal con múltiples iniciativas económicas y culturales a favor de la vida y en contra de la exclusión. En otros contextos humanos, mucha gente redescubre sus lazos con el medio ambiente y con todo ser viviente.

### *Discernimiento cristiano*

Existe claridad y oscuridad. Con respecto a lo humanizador, hay que valorar la subjetividad moderna que rehuye cadenas (y que

también rechaza disfraces religiosos). Desde el punto de vista de la fe, la persona es transformada gracias a la obra del Espíritu de Dios. También son apreciadas dinámicas alternativas, de carácter global, como son las redes solidarias, el juego y la risa, la fiesta del pobre postergado pero simbólicamente libre, el desarrollo de nuevas relaciones de género, la praxis ecológica sin la cual no sobrevive el planeta. Ciertamente existen “otros” fenómenos globales (en contraposición a lo hegemónico). Se trata de un amplio quehacer a favor de la justicia y la paz en la historia, y en un medio ambiente que Dios ha creado para la humanidad.

Otras energías positivas provienen del intercambio entre sistemas simbólicos, entre el sincretismo religioso (que no es sólo mezcla ya que también es impugnación de lo hegemónico), y el intercambio sociocultural que suele llamarse mestizaje. Todo esto contribuye a la inter-culturalidad, y a no encerrarnos como cristianos en espacios monoculturales que excluyen a otros. “Al forjar una identidad nueva y más cosmopolita emerge vida nueva... en nuestras fiestas experimentamos nuestra identidad y destino... nos levantamos por encima de la muerte cotidiana a fin de abrazar la vida más allá de la muerte”<sup>5</sup>. Esto no sólo ocurre en la gente llamada mestiza. Dada la globalización de los flujos culturales, muchas personas conjugamos rasgos de diversas culturas y espiritualidades. Cabe pues tomar más en cuenta el entretejido de culturas. No hay que anatémizar el sincretismo, ni el encuentro entre diferentes. Más bien se asumen críticamente varios tipos de mestizajes y de sincretismos que existen en nuestro continente.

Por otra parte, constatamos limitaciones y desviaciones en la experiencia cristiana y las religiosidades de la población latinoamericana. Esto nos invita a una crítica, tanto desde las ciencias como desde la fe. Cada hecho simbólico y religioso es polivalente; manifiesta grandeza y profundidad, pero también muestra la ambigüedad y podredumbre humana. La religión

puede ser mediación de la presencia de Dios, o puede sustituirla por un ídolo.

En estos contextos, la comunidad eclesial tiene que discernir tanto las formas de la religión popular como las ofertas simbólicas del mercado mundial. Uno discierne no en forma etnocéntrica sino en sintonía con la verdad que proviene del Espíritu (Jn 14:17, 15:26, 16:13, 1 Jn 4:2,6, 5:6). Escudriñamos esta verdad en las personas, en sus plurales culturas y religiones, en las espiritualidades.

El escenario espiritual latinoamericano esta siendo modificado por factores globales/locales, por sujetos emergentes, por las formas religiosas de la gente, por complejos procesos simbólicos, con sus sincretismos y mestizajes. Estos y otros factores nos motivan a reexaminar el catolicismo y la espiritualidad de la gente común.

## **CATOLICISMOS DEL PUEBLO**

La compleja religiosidad católica tiene sus contextos. Recalco unos puntos.

Nuestros contextos económico-culturales favorecen actitudes de auto-salvación. Esta actitud es sustentada por varios factores: ideología yo-ista con mucho peso en la economía y los medios de comunicación, la subjetividad moderna y posmoderna, difusión de terapias de auto-estima y auto-ayuda, orientación de la religión y la espiritualidad hacia el bienestar personal, confusión ante la vorágine de imágenes, y ante la incertidumbre del cambio de época. Estas problemáticas no provienen de la vivencia religiosa, sino del cambiante escenario mundial; pero afectan la condición de creyentes.

Nos envuelve un carnaval de demandas y ofertas religiosas y espirituales, que son interiorizadas de manera ecléctica e

inmediatista. En la larga historia de la humanidad, lo sagrado ha dado sentido y ha reconectado con uno mismo, el medio ambiente, la comunidad, la divinidad. Esto no es lo sentido hoy. En sociedades que se definen como “desarrolladas”, lo sagrado tiende a ser cada vez más un objeto de consumo, descartable, y de felicidad pasajera.

En cuanto a la evaluación del catolicismo popular, algunas autoridades de la Iglesia ven la conveniencia de discernir las maneras como la población vive su fe. Ciertamente es bueno dejar atrás posturas de exclusión y agresión. Pero, la evaluación suele ser superficial y dicotómica. Un ejemplo es el bien intencionado documento de Puebla; ha incentivado la lucidez; pero lo hizo con el simplista esquema de positivo/negativo (n. 454-456). Por lo tanto, con cuidado hay que evaluar la catolicidad polisémica; y también reconocer los significados salvíficos en la religiosidad. A mi parecer, por un lado, la razón moderna nos permite tener una actitud crítica y abordar estos fenómenos complejos de modo interdisciplinario; y por otro lado, la religiosidad tiene grandes recursos de sabiduría y espiritualidad.

### *Catolicidad con densidad evangélica y eclesial*

En sectores marginales existen portadores de fe sólida. La evangelización es llevada a cabo por gente discriminada (en la sociedad y a menudo en la Iglesia). Me refiero a personas y grupos pobres y con poca instrucción, mujeres, migrantes, sectores mestizos e indígenas, etc. En modos anónimos y eficaces, son protagonistas de la fe (con su dimensión eclesial). Confían en Dios, ejercen la ayuda mutua, y dan testimonios de su Presencia (por ejemplo: al decir espontáneamente un “gracias a Dios” y un “Dios te bendiga”). Generalmente son personas laicas y son mujeres. Están en los márgenes y sufren discriminación; pero su fe es sólida, hondamente sabia, y misionera.

Por eso, la pastoral y teología más relevante proviene del seno del pueblo Dios; tiene un sello laical, y es elaborada desde y con sectores cotidianamente discriminados. En el fondo, se trata de la eclesialidad de la humanidad pobre, fiel y sabia, a quien Dios ha escogido como portadora de su amor.

Por otra parte, se constata la frágil participación. Grandes sectores católicos de hoy adhieren de modo frágil y esporádico a la Iglesia como institución mediadora de la gracia dada por Dios. Aquí hay una paradoja. Por una parte abundan actitudes de fe en Dios (y en otros referentes sagrados) que conllevan el sentir la salvación mediante signos muy precisos. La Iglesia ofrece ritos y signos. Estos son asumidos y celebrados por la gente, pero ella sólo parcialmente participa en las estructuras eclesiales.

No me detengo en la amplia gama de creencias, ni en las actuales crisis (de increencia e indiferencia). Más bien anoto la problemática intraeclesial. Hablando a grandes rasgos, es escasa la creencia en estructuras cristianas y en servicios sacramentales. Muchos se llaman y son católicos; sin embargo, no son activos en la institución ni interiorizan la misión que le ha dado Jesucristo. Hay pues mucho terreno por cultivar, en el sentido de confianza y participación en la Iglesia, que está al servicio del Reino y existe para la gloria de Dios.

### *El catolicismo existe en las culturas y religiosidades*

Las formas católicas se desenvuelven en espacios y tiempos donde es celebrada la salvación dada por Dios a una humanidad pecadora. Ritos y fiestas son polisémicas e inculturadas, y a menudo incluyen rasgos de otras religiones populares (un fenómeno que puede ser llamado “sincretismo desde abajo”). Son formas simbióticas, ya que el pueblo reúne elementos diferentes a fin de superar carencias y ¡vivir bien! Al ser simbióticas, forjan vida nueva (y en menor medida sacralizan tal cultura y tal

religión). Por otro lado tenemos la actitud fundamentalista, que desde lo propio combate “otras” culturas/religiones.

En diversas situaciones se constata como la comunidad in-cultura la fe cristiana. Cabe también ex-culturar la fe de fuerzas deshumanizantes. Por ejemplo, desligarla de un mercado totalitario. Al respecto, es alarmante que la perspectiva del marketing penetra en la pastoral; y esto afecta las creencias populares.

La comunidad que hace la inculturación también suele asumir mediaciones religiosas. Es decir, se lleva a cabo la in-religionación de la fe cristiana. Esto ocurre cuando la gente católica vive su fe mediante formas religiosas locales y regionales, y cuando dialoga con varias tradiciones espirituales. Andrés Torres anota que al incorporar elementos de otras religiones, el organismo católico no desaparece “sino por el contrario crece; crece a partir de la abertura al otro, pero en la dirección del Misterio común”<sup>6</sup>.

Hace un momento señalé que la fe tiene que ser ex-culturada de elementos deshumanizantes; porque existen contextos de opresión. También puede hablarse de ex-religionar la fe popular, a fin de reorientarla hacia Cristo. Existen creencias que no parecen ser válidas mediaciones para la fe; más bien hay cierta suplantación de Cristo.

Me detengo en la práctica devocional. Algunos tipos de culto a santos (a Rita, Antonio, Judas Tadeo, y otros) supuestamente solucionan todo y resuelven lo imposible. Un ejemplo: “recurrir a San Antonio, que resucita a los muertos, destruye el error, destierra las calamidades, persigue a los demonios, sana toda enfermedad... los cautivos vuelven a la libertad, jóvenes y ancianos le invocan y obtienen los miembros de que carecen y los objetos que han perdido”<sup>7</sup>. Aquí cabe un proceso de ex-religionación a fin de relacionarse con el auténtico Salvador, que es Jesucristo.

En términos generales, vale examinar si cada uno de los catolicismos apunta hacia la salvación cristiana. Esto implica desarrollar una postura desprejuiciada y a la vez crítica. También implica escudriñar señales del Espíritu de Cristo, presente de manera insólita en las trayectorias humanas.

### *Tensiones entre la relacionalidad y la privatización*

La religiosidad católica en América Latina tiene tendencias comunitarias y de ayuda mutua entre los pobres. Por otro lado prolifera el yo-ismo y la in-solidaridad. Hay pues grandes ambigüedades y tensiones.

Apreciamos el polo comunitario. Los vínculos sobresalen en tanta asociación para rezar, estudiar y meditar la fe, realizar obras de bien común. Hay muchos modos de transmitir espiritualidad en la familia, el vecindario, la ciudad. Existen eficientes líderes locales de la práctica católica (en devociones, catequesis, liturgias, instancias de acción social, etc.); e incontables grupos bíblicos, espirituales, comunidades de base, y otros modos de vivir-con-otros-y-con-Dios. Algo maravilloso es la anónima atención humana y espiritual a personas enfermas. En general, existe una vasta red de vínculos, que suelen no tener un membrete cristiano, pero de hecho ponen en práctica el ser eclesial y ser fiel al Dios de la vida.

El otro polo del comportamiento católico es privatizante. Uno se relaciona con lo sagrado y con el prójimo de modo individualista. Esto ha crecido en los contextos urbanos y masificados, donde se sobredimensionan las necesidades individuales y donde se multiplican asociaciones cerradas y más o menos intolerantes. También al interior de la Iglesia Católica proliferan yo-ismos espirituales y algunas prácticas sectarias.

Me parece anacrónica la nostalgia hacia el catolicismo tradicional; ya que en eso hubo tanto lo solidario como lo

ensimismado. Más bien vale retomar las actuales energías católicas, y repensar signos comunitarios de la salvación en Cristo. Con respecto a sacralizaciones contemporáneas (como es el caso del mercado totalitario y del armamentismo) la misión de la Iglesia tiene que ser contestataria y profética.

### *Orientaciones éticas de la población latinoamericana*

La gente que se identifica como católica muestra poco apego a normas eclesiásticas; pero suele tener un comportamiento en sintonía con la ética del Evangelio. En otras latitudes se ha estudiado y valorado la moral del pueblo<sup>8</sup>. Su moral no está centrada en reglamentos y casuísticas, sino en el derecho a vivir y en el buen trato entre humanos; en este marco se desenvuelve la conciencia del pecado y del perdón. Los sectores populares ayudan al conjunto de la Iglesia a redescubrir la moral del Evangelio.

En términos generales, la moral popular tiende a ser universal y relacional; Carlos Brandao la define como “vivir bien” en ámbitos como la familia, el trabajo, la fe. Existe pues, en la ética de gente común, un concreto sentido de salvación.

Sin embargo hay muchas sombras y caídas. Alguna gente entiende el pecado como no cumplir obligaciones rituales; se dice que los santos castigan si uno no les cumple. Esto merece un esclarecimiento. Además, la población está asediada por anti-valores, como lograr éxito a costa de los demás, y como la indiferencia y complicidad con la violencia que existe al interior del pueblo. Esto a menudo recibe una justificación religiosa (“es Dios quien da lo que tengo”; “los demás tienen la culpa de andar mal”, etc.). En términos pedagógicos, dichas sombras tienen que ser contrastadas con los buenos recursos éticos en el pueblo, y hay que redescubrir la moral del Evangelio para los tiempos actuales.

### *Catolicismos simbólicos y cordiales*

La religiosidad en general con sus ritos y creencias, y de modo especial los catolicismos inculturados, son eminentemente simbólicos y cordiales. La gente tiene gran capacidad para relacionar una entidad con otra diferente; ella acoge y cultiva señales sensibles de realidades transcendentales. La sacramentalidad corre por las venas de la población pobre. Todo esto es tan distinto al acento puesto por algunos líderes de nuestras instituciones: frías normas y verdades; lo sagrado segregado de lo profano; poner obstáculos a quienes son catalogados como pecadores.

En cuanto a lo simbólico, se trata de una espiritualidad y una praxis. Dios es amado en realidades concretas y cotidianas que tienen valor simbólico. Por ejemplo, instancias como el nacer y el morir conllevan un compartir material y vínculos de vida (oración, comida, risas, pleitos, alianzas, compromisos). La ceremonia sacramental en el templo es indesligable de otros momentos de celebración humana.

Espero no tergiversar el catolicismo de la gente al describirlo en términos de salvación. El ser católico no está orientado a saber algo de Dios, ni a ser rígidos militantes de la Iglesia, ni a aferrarse a una serie de mandamientos. Claro que hay sabiduría en la fe del pueblo, y sus modos de pertenencia eclesial, y su responsabilidad ética. Pero lo principal es la vivencia de salvación que es acogida en formas simbólicas. Esta salvación proviene de Dios, y resuelve las tribulaciones de cada día.

Lamentablemente suele ser descalificado el pragmatismo (tachado como mágico y ritualista) de la salvación entendida y vivida por el pueblo sencillo. En este asunto sufrimos la incomunicación entre *élites* (que tienen sus prejuicios) y la comunidad humana con su concreto caminar simbólico hacia Dios. Por lo dicho a lo largo de este ensayo, la primera (acción

evangelizadora de la Iglesia) no cancela la segunda (religiosidad de la gente); ni la segunda es paralela y alternativa a la primera.

Siguiendo el mandato de Cristo y movida por el Espíritu, la Iglesia se hace presente “a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, a la libertad y a la paz de Cristo... (y a la vez) el Señor puede conducir por caminos que El sabe a quienes ignoran el Evangelio” (Ad Gentes, 5 y 7). En cuanto a culturas y religiones (y aquí se incluyen las formas católicas) pueden ser apreciadas como senderos de verdad y de salvación, en cuanto sintonizan con la voluntad de Dios que ama a toda la humanidad.

El pensamiento más sistemático puede interactuar con la simbología y pragmática del pueblo. Dicho pensar no debe limitarse a distinciones entre fe y religión, entre Iglesia y catolicismo de la gente. Más bien interesa como la humanidad es salvada por Dios; e interesa la simbología de la salvación.

## ANOTACIONES FINALES

La globalización conlleva un mercado de bienes simbólicos. Este fenómeno uniformizador es a la vez, paradójicamente, una realidad politeísta. También subrayo que lo moderno no es religiosamente neutral ni simplemente secular. Más bien genera muchos y cambiantes absolutos; la dinámica del consumo implica novedades, rápidamente descartadas y reemplazadas por otros inventos que nos deslumbran; son objetos fascinantes a los cuales se les atribuye la solución de todas las necesidades humanas.

El politeísmo (presente en la globalización hegemónica) da que pensar a la teología cristiana atenta a los signos de nuestros tiempos. En este sentido pueden ponerse en segundo plano las discusiones intraeclesiales y entre religiones. Habría

que preocuparse más de un politeísmo secularizado. Se trata de fenómenos efímeros: éxito individual, fundamentalismo con certezas inviables en un mundo intercultural, absolutos materiales que generan vacío en las personas, etc.

En cuanto a los catolicismos he puesto acento en la densidad evangélica y eclesial, en su carácter in-culturado e in-religionado, en la tensión entre lo comunitario y lo privatizador, y en tantos recursos éticos y celebrativos.

Tomando en cuenta estas realidades, puede ser reelaborada la teología, a fin de que haya más apego al Dios vivo, y que haya más desapego a los dioses falsos. Esto se suma al debate al interior de las ciencias humanas y de los saberes del pueblo, ya que estos contribuyen a desenmascarar los absolutos que nos deshumanizan.

Con los ojos de la fe, decimos que nos encontramos en un *kairós* de salvación. El Espíritu nos mueve a apostar a la vida. Opino que la humanidad está llamada a la conversión, al riesgo, a la apuesta por la vida; a esto nos está llamando el Dios de Jesucristo. Esta actitud positiva es alimentada por la multifacética religiosidad del pueblo empobrecido que apuesta por la Vida. Aquí abundan símbolos de esperanza, gozo, solidaridad; son factores que nos animan en medio de un mundo confundido por voces escépticas y ego-céntricas.

**Notas:**

- <sup>1</sup> J. J. Brunner, *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago 1998, 36, 43. Véase R. Ortiz, *Mundialização e cultura*, Sao Paulo 1994; N. García C., *Consumidores y ciudadanos*, México 1995; K. J. Gergen, *The saturated self*, New York 1991; O. Bobsin, *Correntes Religiosas e Globalização*, Sao Leopoldo 2002.
- <sup>2</sup> C. Parker, *Religión y postmodernidad*, Lima 1997, 73.
- <sup>3</sup> Ver L. R. Benedetti, "A experiencia no lugar da crenca", en M. F. dos Anjos, *Experiencia religiosa, risco ou aventura*, Sao Paulo 1998, 28-31; M. C. Bingemer (org.), *O impacto da modernidade sobre a religiao*, Sao Paulo 1992; C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, Santiago 1993; A. P. Oro, C. A. Steil (orgs.), *Globalizacão e religiao*, Petrópolis: Vozes, 1997; VV. AA., "El papel de la religión en la sociedad", *Revista Alternativa* (Managua) 2003.
- <sup>4</sup> F. Hinkelammert, *Teología del mercado total*, La Paz 1989, 59; en vez de globalización, es más preciso hablar, como lo hace este autor, de "totalización del mercado y su lógica", *El grito del sujeto*, San José 1998, 228.
- <sup>5</sup> V. Elizondo, "Mestizaje as a locus of theological reflection", en *Mestizo Christianity*, Maryknoll 1995, 24-25. La traducción es mía.
- <sup>6</sup> La in-religionación ha sido tratada por A. Torres en *O dialogo das religioes*, Sao Paulo 1997; y en *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesús*, Sao Paulo 2001, 334.
- <sup>7</sup> Oración citada por M. Barrios, *La espiritualidad chilena en tiempos de Santa Teresa de los Andes*, Santiago 1994, 81-82. A uno le fastidia como han desfigurado a San Antonio, cuya vida con los pobres ha sido maravillosa.
- <sup>8</sup> Cf. C. Brandao en VV. AA. *Catolicismo popular*. Sao Paulo 1993, cap. v: "Ética do catolicismo popular", 106-128. Para las muchas dimensiones y significados del catolicismo, véase J. L. González, *Fuerza y Sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México 2002; VV. AA., *Desafios do catolicismo na cidade*, Sao Paulo 2002.

## EXCLUSIÓN SOCIAL Y VIRTUD INCLUYENTE DEL EVANGELIO

---

JOSÉ REYES

*Una identidad colectiva supone dinanismos de inclusión-exclusión. La identidad afirma rasgos que refuerzan vínculos con los iguales, pero que establecen fronteras con los desiguales. Un desafío para los cristianos es forjar una identidad que pueda universalizarse e incluir a todos gracias a nuestra igual condición de hijos de Dios y hermanos en Cristo. El autor propone que mientras mayor sea el error respecto de lo que se estima correcto, mayor ha de ser el abrazo que reintegra a la comunidad a quien se estima alejado de ella. Esto pide que la sociedad dé una atención no igual, sino especial y preferente, a favor de los marginados, los vulnerables y segregados, según la inspiración evangélica.*

---

*El Reino de los Cielos se parece también a una red  
que se echa al mar y recoge toda clase de peces.*

(Mt 13,47)

Todos tenemos experiencia de sentirnos “incluidos” y de sentirnos “excluidos”. Esto tiene que ver con nuestra pertenencia afectiva y efectiva a grupos, instituciones u otros referentes sociales. La experiencia incluye tanto el nivel “micro” (por

ejemplo, la familia, el vecindario, el grupo de pares más inmediato, la comunidad particular, la escuela a la que se asiste) como el nivel “macro” (ya sea el sistema educativo en general, otros servicios públicos, la sociedad, o la Iglesia).

El fenómeno de la inclusión-exclusión sugiere la existencia de tres zonas: una zona interior (claramente dentro), una zona exterior (claramente fuera) y una frontera, más o menos difusa. Aplicado a problemas topológicos o a intervalos numéricos, las cosas pueden quedar bien definidas. Pero, tratándose de grupos y fenómenos sociales, el asunto se complica. Más aún cuando la inclusión o la exclusión no son siempre derivados de la voluntad de cada individuo, sino de complejos procesos sociales que pueden marginar al que desea ser incluido (por ejemplo, el desempleo), o incluir al que desea ser marginal (por ejemplo, el servicio militar en sus formas clásicas).

El fenómeno puede ser tratado con profundidad desde diversas disciplinas, y con distintos propósitos. La sociología, la economía, las ciencias políticas, la educación, la eclesiología, la psicología, la medicina, todas están interesadas en el asunto. Considérese por ejemplo que uno de los aportes más importantes en este sentido proviene del mundo de la discapacidad, cuyos reclamos y propuestas han producido cambios en aspectos tan dispares como la arquitectura, la legislación laboral, o los medios de comunicación. También puede mencionarse que muchos progresos en la pedagogía y en la psicología, que han llegado a afectar todo el sistema educacional y sus relaciones con la sociedad, provienen del mundo de la así llamada “Educación extraescolar”, o de los cuestionamientos y retos planteados desde “los que no aprenden”. Es un hecho que cuando aceptamos que debemos desarrollar un sistema educacional inclusivo y masivo, se desencadena un proceso creativo de generación de conocimiento y estructuras nuevas. Lo mismo ocurre en otros

ámbitos, como el empleo, la salud, la vivienda, la recreación, o los servicios, por mencionar algunos.

A muchos les cuesta ver y aceptar todo lo positivo de la sociedad actual y sus dificultades, precisamente porque no han incorporado en su reflexión este fenómeno que aquí nos ocupa. Mirar el mundo desde el fenómeno de la inclusión-exclusión no puede llevarnos sino a progresar. Aunque en la sociedad, y en las instituciones, siempre hay un movimiento hacia la exclusión de algunos, tenemos que reconocer que la exclusión nos resulta cada vez más chocante, y que en la sociedad hay algunos procesos que tienden deliberadamente a una mayor inclusión. Es importante, sin embargo, reconocer las formas más veladas o sutiles de exclusión, pues muchas veces no se trata de un movimiento deseado o deliberado, y sin embargo se produce de todos modos en forma más o menos abierta o encubierta. En nuestra visión cristiana, lo que buscamos es apostar por los procesos de integración, por simple derivación de nuestra fe que nos dice que todos somos hermanos, es decir, por nuestra valoración de la fraternidad. Creemos que en el Evangelio hay una virtud incluyente e integradora que puede ayudarnos a comprender y a actuar.

### **INCLUSIÓN, ATOMIZACIÓN Y MARGINACIÓN**

Una cierta renuncia a una autonomía personal *a ultranza* es, finalmente, una necesidad humana. Buscamos identidades compartidas porque no deseamos la atomización, el desamparo o la exclusión, porque nos sentimos irremediabilmente vinculados unos con otros. La identidad compartida genera una comunidad humana que quisiera ser amplia e inclusiva. Así por ejemplo, la identidad compartida de “Hijos de Dios” podría generar una fraternidad universal, que incluyera a todos

los seres humanos. O la nacionalidad, la identidad “chilena”, quisiera ser también amplia e incluir a todos los hombres y mujeres nacidos en este suelo y en esta cultura. “El desafío en este plano, entonces, radica en forjar identidades colectivas concretas pero incluyentes, universalizables”<sup>1</sup>. No obstante, sabemos que estos amplios referentes tienen problemas por la existencia de grandes diferencias en su seno, y sobre todo por la gestión que hacen de ellas. Por un lado, no todos los hijos de Dios, no todos los chilenos, se sienten de verdad acogidos, protegidos y valorados en la fraternidad universal o en su país (dimensión subjetiva). Por otro lado, hay evidencias de que no basta con compartir una identidad abstracta, general, si esta no puede verificarse como *compartida* en lo cotidiano y en lo concreto (dimensión objetiva). En ambas dimensiones hay un movimiento que margina, aun sin quererlo. Para proteger la identidad compartida, ante la que todas las personas son teóricamente iguales, la sociedad y los grupos terminan por establecer círculos concéntricos de pertenencia o participación. Al centro, en el primer círculo, se instala la autoridad, el poder y la verdad. Hacia fuera, en sucesivos círculos, se instala lo diferente, lo débil, el error, lo vulnerable y lo vulnerado. Cambiar esta mirada es un gran reto, que probablemente exija desarrollar o construir nuevas formas de democracia y participación, nuevos modelos de análisis de los problemas, nuevas actitudes personales, sociales y eclesiales.

Ante la insatisfacción o el fracaso objetivo que experimentan las personas frente a los grandes referentes, ante ese movimiento que los tiende a marginar, ante los hechos objetivos que los ponen “al margen” o “afuera”, las personas buscan otros diversos modos de vincularse en referentes más pequeños. Surgen así grupos con definiciones identitarias muy fuertes, que terminan por generar un gran sentimiento de pertenencia o inclusión para unos pocos, al tiempo que

generan exclusión y oposición para otros muchos. Estamos ante el fenómeno de la atomización, que trae consigo el de la segregación. Mientras más pequeño es un grupo o referente social, mientras mejor definida está su identidad, parece ser que es más fácil dejar en claro quién queda dentro y quién queda fuera. El grupo tiende a ser inaccesible para muchos, pequeño y excluyente. El fortalecimiento de la propia identidad lleva muchas veces a definirse por el contraste con otros grupos, acentuando las propias regulaciones internas, los propios códigos, ritos y prácticas, en abierto contraste con los códigos y ritos del “centro”, aunque de la misma naturaleza. Por ejemplo, afirmaciones o normas del tipo: “se debe entrar con chaqueta y corbata”, o “se deben ajustar los pantalones debajo de las caderas, mostrando parte de los calzoncillos boxer”, son de la misma naturaleza, pero una pertenece al “centro” y la otra a “la zona de frontera o marginal”. Ambos grupos están segregados, y difícilmente dialogarán entre ellos en igualdad de condiciones. Más aún: se perciben recíprocamente como amenazantes, y seguramente buscarán evitarse o ignorarse. Los “enchaquetados” verán en los otros a eventuales delincuentes que pueden agredirlos o robarles, mientras que los “pantalonudos” verán a los otros como quiénes detentan el poder y los bienes que a ellos les son negados. Ambos se excluyen mutuamente, pero respecto de la sociedad idealizada o normada, unos son más marginales que otros.

#### **AUTORIDAD Y EXCLUSIÓN**

Muchas de estas dificultades tienden a resolverse mediante un ejercicio extremo de la autoridad. Recordemos por ejemplo la exclusión por decreto, como se practicó en Chile mediante el exilio, las relegaciones o incluso la supresión de la nacionalidad.

Algo que hoy nos parece impensable, fue tolerado y aun pedido por muchos. En distintas formas menos dramáticas o extremas, muchos piden hoy lo mismo, a veces atormentados por las dificultades, pero no siempre con un gran nivel de reflexión o responsabilidad social. El tema es complejo, porque la autoridad debe existir y debe ejercerse, y la sociedad tiene derecho a defenderse, pero siempre valorando la diversidad y ponderando las preguntas que desde ella se plantean a las formas de orden y organización que se han adoptado, al tipo de sociedad y de democracia que practicamos, al modelo de desarrollo que concebimos y promovemos. Hay que cuidarse de un modelo normativo en el cual la verdad, la autoridad y la seguridad coinciden en el mismo grupo de personas, mientras que en otra parte se dan cita el error, el desorden y el peligro.

Para ilustrar con ejemplos, traigo aquí mi experiencia como director de un colegio. Recuerdo que siempre tenía presiones desde dentro, es decir desde los mismos apoderados y desde los profesores, para “sacar las manzanas podridas del cajón”, es decir, para expulsar a los estudiantes más problemáticos del colegio. Los problemas no eran fáciles, y reconozco que en unos pocos casos procedí a la expulsión de algún alumno, aunque nunca en la proporción de lo que se me pedía. Sin embargo, hice esfuerzos por desechar el modelo de las manzanas podridas, porque los niños no son manzanas, algunas de las cuales se pueden tirar al basural para poder vender las otras lo mejor posible. Además, un colegio no puede ser un cajón rígido que contenga solo manzanas, y todas bonitas. Es decir, aunque en alguna ocasión accedí a expulsar algún alumno, me resistí siempre a adoptar un modelo de escuela, de belleza, de sociedad, de educación, que me parecía injusto, o al menos simplista. El niño que sale expulsado de un colegio va a otro... ¡donde probablemente hay otros niños expulsados de otros colegios! Esto constituye una verdadera amenaza para la sociedad, y he llegado a convencerme

que el mejor pronóstico para ese niño, y para toda la sociedad, es que el niño permanezca en un ambiente plural, con modelos distintos, y no que se vaya a reunir con sus iguales en disrupción y conflictividad. Pero, para esto hay que cambiar el modelo o paradigma intelectual o cultural que suele predominar. Traté de buscar otro modelo para sustituir al de las manzanas, y me encontré con el del “ícono dañado” propuesto desde la teoría de la resiliencia, con el que cierro este artículo. Es cierto que las cárceles son legítimas, y necesarias son las condenas, pero el esfuerzo y el dinero que se invierta en programas sociales y en desarrollar otro modelo de sociedad más inclusivo, redundará en menos cárceles. La mejor sociedad, la más justa y fraterna, la más segura, no es la que tiene más cárceles y más condenas.

En la vida familiar, especialmente cuando hay hijos adolescentes, también está presente el tema de la autoridad normativa y algunas formas de exclusión. El adolescente necesita límites y normas, aunque todos los que somos padres sabemos que necesita, sobre todo, acogida y afecto. Ante sus errores, necesita sanciones y orientaciones, pero todos sabemos que necesita aún más y en primer lugar el abrazo paterno y la valoración positiva e incondicional hacia su persona. Mientras más grave sea el error, más intenso el abrazo. Un papá me contaba que cuando su hija era pequeña solía rayar con lápices los muros blancos de la casa, y que él se enojaba mucho y la reprendía fuertemente. Cuando su hija fue grande, se embarazó a los 17 años, y él no pudo enojarse ni reprenderla... solo atinó a llorar y a abrazarla, y a valorar la nueva vida como oportunidad y bendición, y a su hija como persona valiosa más allá de la dificultad actual. Sabemos que otros papás por la misma razón han echado a su hija de la casa. Otro papá me contaba que como castigo usaba el excluir a algún hijo de la mesa familiar... y creo que no es mala idea, porque es importante reconocer la exclusión como posibilidad, como consecuencia de la propia

libertad. Pero, ¿puede prolongarse ese castigo para siempre? ¿No es más importante el momento del reencuentro? Los cristianos sabemos que la mesa fraterna de la Eucaristía es incompatible con ciertos estados personales, pero sabemos también cómo volver a ella desde nuestra conciencia renovada. ¿Es legítima la exclusión definitiva de la mesa, por voluntad de la autoridad normativa? Es como decirle a un hijo: puedes venir a verme, puedes dormir en casa, puedes trabajar en la empresa familiar... ¡pero no puedes sentarte a la mesa con nosotros!

Hay que considerar también que el fenómeno de la inclusión-exclusión tiene una dimensión personal, que toca la libertad de cada uno y trasciende las normas, reglamentos o prácticas sociales, con importantes componentes psico-afectivos y socio-culturales. Así por ejemplo, una persona puede sentirse excluida de un determinado grupo, aunque figure en sus registros o sea de derecho parte de él. El sentimiento de inclusión puede ser vivido como simpatía, identificación, adhesión cordial, comunión de ideales... aunque no existan aspectos formales que expresen tal relación. Asimismo, la exclusión puede ser experimentada como rechazo, irrelevancia, agobio, indiferencia, discriminación, aunque se cumpla formalmente con todos los requisitos de inclusión.

### CULTURA, POLÍTICAS Y PRÁCTICAS INCLUSIVAS

Como el fenómeno es complejo y muchos de sus matices son opinables y discutibles, es importante distinguir y comprender algunos niveles en los que se manifiesta. Los ejemplos recién comentados nos pueden ayudar a distinguir por lo menos tres niveles: el de la *cultura* inclusiva o excluyente, el de las *políticas* inclusivas o excluyentes, y el de las *prácticas* inclusivas o excluyentes<sup>2</sup>.

El nivel de la *cultura* tiene que ver con los modos más profundos de pensar y de relacionarse, con los modelos o paradigmas que alimentan nuestros razonamientos y decisiones. Por ejemplo, las manzanas podridas o los iconos dañados; o esa coincidencia entre el centro, la verdad y la autoridad. También en este nivel de la cultura han de situarse fuerzas excluyentes de raíces históricas tan antiguas como el machismo, el racismo, el clasismo y otros fenómenos que en forma más o menos consciente informan nuestras relaciones sociales. En este sentido, el desafío de crear una cultura inclusiva se relaciona con la creación de una comunidad segura, acogedora, colaboradora y estimulante, en la que cada persona se sienta valorada. Esto se manifiesta en el desarrollo de valores compartidos por todos los actores sociales, que se transmiten a las nuevas generaciones y se recuerdan a todos por distintos medios. Se trata de afectar los modos de pensar, los prejuicios, los estilos predominantes de relación, los valores expresados o implícitos, las costumbres o hábitos discriminatorios, incluso el lenguaje utilizado. En materia de valores, se trata de revisar asuntos tales como la excesiva competitividad por sobre la colaboración, o de fomentar la acogida de las diferencias por sobre la autoafirmación de un grupo, o de promover una visión menos estigmatizada del error y del que yerra.

Las *políticas* inclusivas tienen que ver con la organización de la sociedad y de las instituciones en función de una mayor integración e inclusión de las diferencias, con particular preocupación por los más débiles y desprotegidos, de los más aislados o rechazados. Se trata de que efectivamente la inclusión esté en el centro de la preocupación social, y de compensar con políticas inclusivas los sesgos de una cultura excluyente. Por ejemplo, las políticas así llamadas de “discriminación positiva” a favor de la mujer o de los más pobres, se construyen a partir de la aceptación del sesgo machista o clasista que caracteriza a

nuestra sociedad chilena, y buscan contrarrestarlo. Las políticas se traducen finalmente en la creación de modalidades de apoyo que permiten el desarrollo y la participación de todos, y que aumentan la capacidad de la sociedad de dar respuesta a toda la diversidad de personas. Estas modalidades de apoyo se agrupan en un marco único y se conciben primariamente desde la perspectiva del desarrollo de las personas, y no desde la perspectiva de las instituciones o estructuras administrativas. Ejemplos de aquello son las políticas públicas en educación, salud, vivienda, protección social, migraciones, por mencionar algunas. Estas pueden ser más o menos inclusivas desde el punto de vista de género, clases sociales, acceso a la información, posibilidades de participación, garantías sobre los derechos, entre otros aspectos. Otros asuntos relacionados con lo anterior son, por ejemplo, la selección de indicadores de éxito, el uso que se hace de las estadísticas, el tipo de reglamentos que se promulgan, las formas de ejercer la autoridad compartida.

Finalmente, es en el nivel de las *prácticas* donde se juega cotidianamente este enfoque hacia una mayor integración, hacia una sociedad más inclusiva. Esto tiene que ver con asegurar que todos puedan ser escuchados, que todos puedan participar y que se tenga en cuenta el aporte de las personas, su experiencia y su contexto, buscando movilizar los recursos en esta dirección. Ejemplos de ello son la utilización de distintas formas de comunicación, la diversidad de ofertas de actividades, la reducción de la burocracia para garantizar el acceso, los horarios de atención de los servicios, los procedimientos para recoger el aporte de todos, el tipo de comunicaciones que emanan “desde el centro” o desde la autoridad.

Se puede fallar en cualquiera de estos niveles, y sobre todo en la coherencia entre ellos. Discursos muy inclusivos, si no van acompañados de políticas y prácticas, son estériles. Por otra parte, son las prácticas las que nos muestran la cultura

predominante. De hecho, algunas prácticas inclusivas bien ideadas y diseñadas, pueden morir en manos de burócratas que no han desarrollado una cultura de inclusión, que implica una actitud de facilitación, acogida y diálogo, y no meramente una práctica determinada. La vida escolar abunda en ejemplos, y ofrezco ahora algunos:

- En una escuela deliberadamente gratuita para posibilitar el acceso de todos (política), predomina una cultura y unas prácticas no igualmente inclusivas: uniformes especiales, cuotas pedidas en reuniones de apoderados, lecturas solicitadas de libros no disponibles, y otras. Aquí hace falta una política de eliminación de causas encubiertas de exclusión, o prácticas excluyentes, en diálogo con toda la comunidad.
- Un director reprende a un estudiante que falta mucho a clases y, tratando de ayudarlo (orientación positiva) le dice: “si faltas de nuevo vas a repetir el curso por inasistencias” (enfoque normativo). Una semana después, el alumno debe quedarse cuidando a su hermanita menor (vulnerabilidad) y falta a clases. Él decide que como “ya repitió” (cultura fatalista e interpretación literal de lo que le dijo el director), mejor no va más a la escuela... y deserta. Aquí hace falta una política de ir al encuentro del más vulnerable, de irlo a buscar, con un lenguaje y una actitud que no lo margine más, aun sin quererlo.
- Un letrado a la entrada de una escuela dice: “Prohibido el ingreso de los apoderados en horarios de clase”. Se trata de una norma prohibitiva, formulada “desde el centro”, que trata de poner orden en un grupo acostumbrado probablemente a lo espontáneo. El mismo letrado podría redactarse así: “Si usted necesita

entrar al colegio, por favor informe al portero y será ayudada en lo que necesita”. Se trata de una orientación normativa, escrita desde las necesidades de la persona que acude, y que igualmente busca regular y organizar los flujos.

### **VECTORES, ÁMBITOS Y FACTORES DE INCLUSIÓN-EXCLUSIÓN**

El fenómeno de la exclusión es complejo, porque las personas lo viven de diversas formas, y es multicausal, porque los distintos factores de inclusión o exclusión se relacionan con diversos ámbitos o dimensiones de la vida personal y social, los que a su vez pueden ser comprendidos desde los sistemas sociales, desde el contexto cultural o desde el sujeto. A menudo hay interacción y mutuo refuerzo entre todos estos aspectos. Así por ejemplo, una personalidad lábil o con tendencias depresivas (sujeto) es más proclive al desempleo (sistema laboral), pero este a su vez potencia los rasgos depresivos, que suelen ser simplemente interpretados como “flojera” (vuelve al sujeto), y produce mayor pobreza (sistema económico). Esta pobreza influye en desplazamientos forzados de área residencial, llegándose frecuentemente a vivir como allegados (vivienda), lo que termina por deteriorar las redes de apoyo: cambio de escuela de los hijos, cambio de consultorio, cambio de municipalidad (relaciones), y por dañar las relaciones afectivas primarias (familia). Es dramático ver cómo se trata de un fenómeno que tiende a profundizarse, y que requiere de grandes esfuerzos de la sociedad para revertirlo. El que entra en la dinámica de la exclusión necesita de estructuras de apoyo más finas, más caras, más eficientes y deliberadas. En este sentido, no hay nada más duro que “la ley pareja”. Desde este enfoque, parece claro que hay que dar más al que puede menos, hay que invertir más (no solo dinero) en el que está más

expuesto a la marginación. Y algo todavía más difícil, hay que querer más al equivocado, al marginal.

Es cierto también que en situaciones adversas pueden crecer personalidades sanas y fuertes, supuesto que se den algunas cosas que hoy conocemos como “factores protectores” o “factores de resiliencia”. Es deber de la sociedad, a través de sus instituciones y de sus políticas públicas, el fomentar estos factores. Por lo tanto, hasta la ubicación de las áreas verdes tiene que ver con este deseado movimiento hacia una mayor inclusión e integración social.

El siguiente cuadro muestra esta complejidad y multicausalidad, y permite un amplio diálogo y reflexión sobre el tema<sup>3</sup>.

SIGNOS DE ESTOS TIEMPOS

	Ámbito	Factores de Inclusión	Factores de Exclusión
SISTEMA	Laboral	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Empleo fijo o estable</li> <li>• Buenas condiciones de empleabilidad</li> <li>• Experiencia Laboral</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Paro o cesantía</li> <li>• Subempleo</li> <li>• Temporalidad laboral</li> <li>• Precariedad laboral</li> <li>• Carencia de seguridad social</li> </ul>
	Económico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ingresos suficientes</li> <li>• Ingresos regulares</li> <li>• Fuentes alternativas de ingresos</li> <li>• Vivienda en condiciones</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ingresos insuficientes</li> <li>• Ingresos irregulares</li> <li>• Carencia de ingresos</li> <li>• Endeudamiento</li> <li>• Infravivienda</li> <li>• Sin vivienda</li> </ul>
	Dinamismos estructurales	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estabilidad económica</li> <li>• Crecimiento económico</li> <li>• Creación de empleo</li> <li>• Políticas sociales</li> <li>• Protección social</li> <li>• Redistribución de recursos</li> <li>• Papel activo del Estado en materia social</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Crisis de empleo</li> <li>• Crisis económica</li> <li>• Recesión Económica</li> <li>• Políticas neoliberales agresivas</li> <li>• Desregulación y desprotección estatal</li> <li>• Desestatalización</li> <li>• Crisis fiscal del Estado</li> </ul>
CONTEXTO	Cultural	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Integración cultural</li> <li>• Perfiles culturales aceptados</li> <li>• Buen nivel de instrucción</li> <li>• Cualificación demandada</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pertenencia a minoría étnicas</li> <li>• Barreras idiomáticas</li> <li>• Pertenencia a grupos de rechazo</li> <li>• Analfabetismo</li> <li>• Baja instrucción</li> <li>• Estigmatización o etiquetaje</li> </ul>
	Relacional	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo familiar</li> <li>• Fuerte red social</li> <li>• Residencia en zonas de expansión</li> <li>• Integración territorial</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Carencia de vínculos familiares</li> <li>• Carencia de redes sociales de apoyo</li> <li>• Entorno degradado</li> <li>• Aislamiento geográfico</li> </ul>
SUJETO	Personal	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capacidad e iniciativa personal</li> <li>• Cualidades personales valoradas socialmente</li> <li>• Buena Salud</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edad</li> <li>• Sexo</li> <li>• <i>Handicaps</i> físicos o psíquicos</li> <li>• Enfermedades</li> <li>• Drogodependencias</li> </ul>
	Dinamismos vitales	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Confianza</li> <li>• Autoestima</li> <li>• Seguridad</li> <li>• Voluntad de realización</li> <li>• Fuertes motivaciones</li> <li>• Optimismo</li> <li>• Iniciativa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fragilidad en la confianza, identidad y autoestima: miedo, incertidumbres, inseguridad, desánimo, impotencia, desmotivación.</li> <li>• Fatalismo, falta de perspectivas, alto grado de frustración: enfrentamiento, violencia, pasividad</li> </ul>

A partir de este esquema pueden realizarse acciones tales como mejorar los análisis y diagnósticos que a menudo hacemos, orientar las políticas públicas o las institucionales, establecer conexiones y redes de trabajo más creativas, diseñar planes de mejoramiento personal o educacional, entre otras.

### **UN MOVIMIENTO POSITIVO QUE TRAE TENSIONES**

El fenómeno de la inclusión-exclusión hay que verlo en el marco de las tendencias positivas de la sociedad en que vivimos, y en este marco positivo podremos discernir con mayor fruto cómo enfrentar las dificultades, que son muchas. En efecto, vivimos hoy —al menos como tendencia— una sociedad más democrática y participativa, con una mayor conciencia de los derechos humanos, con un acceso creciente de las grandes mayorías a la educación, a la opinión y al empleo; con una mejor capacidad de asumir la enfermedad, con una mayor sensibilidad y respeto hacia la diversidad. En todas estas expresiones se percibe un movimiento hacia la inclusión. Naturalmente, este movimiento choca con estructuras y mentalidades que responden a otro modelo de sociedad, más autoritaria y piramidal, con grandes privilegios que concentran en algunos el acceso a los bienes, a la educación y a la salud de calidad, o a la participación social. La inclusión despierta expectativas en la gente común y corriente, en los pobres, los minusválidos, las mujeres, los cesantes, y en minorías de todo tipo, y genera conciencia en ellos de sus propios derechos. Entonces, en algún sentido estas expectativas se tornan amenazantes para las viejas estructuras, las que tienden a mantenerse generando *ghettos*, ambientes exclusivos (de difícil acceso, muy selectivos) y excluyentes (de fácil descompromiso con las personas), sistemas pagados muy caros que suelen provocar desinterés y hasta abandono de lo público por

parte de las capas más pudientes, incluyendo los profesionales. Estas son manifestaciones de un movimiento hacia la exclusión, que está siempre presente en nuestra sociedad y en nuestras instituciones. Es cierto que podrían destacarse también muchos valores y servicios a la sociedad que provienen de esos modelos y de esas instituciones más selectivas, pero da la impresión que el movimiento predominante, de mayor impacto y de signo más humano y más cristiano es hoy el movimiento hacia la integración, hacia una mayor mixtura, una visión cooperativa y solidaria respecto de las metas a alcanzar como país, con una actitud menos competitiva, menos individual o segregada respecto de los problemas.

El tema de la participación es importante también en esta perspectiva. Hay que buscar diversas y fecundas formas de participación de muchos, no de unos pocos, en la sociedad, en las instituciones, en la Iglesia. Ante la crisis de credibilidad y ante el cansancio frente a la política convencional, han surgido otras formas de participación que son de signo incluyente. La sociedad civil y sus diversas formas nuevas de asociación y participación, de control y defensa ciudadana, son un ejemplo en esta línea. Surgen nuevas formas organizacionales, nuevos estilos de liderazgo y de autoridad. Por cierto, esto conlleva una dosis de inestabilidad, riesgo y hasta inseguridad. Pero, parece ser que la marginación o exclusión, la falta de participación, la “ningunización”, generan todavía más violencia e inseguridad.

### **INSINUACIONES PARA PROFUNDIZAR DESDE EL EVANGELIO**

El fenómeno descrito nos mueve a una interpretación teológica, pero esta tarea requiere de otra ponencia. No obstante, me permito insinuar algunas pistas. Antes he afirmado que mirar el mundo desde el fenómeno de la inclusión-exclusión no puede

llevarnos sino a progresar, y que en el Evangelio hay una virtud incluyente e integradora que puede ayudarnos a comprender y a actuar en la línea del Reino. Estamos entonces ante uno de esos “signos de los tiempos” que nos interpelan y movilizan en nuestra vida cristiana, que provocan nuestra libertad y nuestra inteligencia, y que nos hacen crecer hacia una verdadera fraternidad.

Al leer y al orar con el Evangelio uno se encuentra con los mismos problemas y dinámicas que enfrentamos a diario en nuestra vida social. A ratos, el Evangelio se nos hace exigente y en algún sentido excluyente: *la puerta angosta, el traje inadecuado para el banquete, las exigencias del Reino, muchos los llamados y pocos los elegidos, a ustedes no los conozco*, y otros pasajes. A ratos, se nos hace incluyente y “abrazador”: *la red que recoge todo tipo de peces, el ir a buscar la oveja perdida, el abrazo del padre bueno al hijo pródigo, la multiplicación de los panes para que todos puedan comer, el ladrón acogido en el Reino*. La contemplación de Jesús nos ayuda a enfrentar estos movimientos en tensión. El no lo hace “desde el centro”, sino que se sitúa marginalmente, dialoga y convive con los marginales y asume la suerte de los excluidos, desde el pesebre hasta la cruz. Desde allí anuncia el Reino, que no es lo que tenemos ahora, no es la Iglesia ni lo mejor de nuestra sociedad. Es algo que reclama violencia, que agita el corazón y nos mueve.

La exclusión es negación de la fraternidad. Solo es concebible como resultado negativo de la libertad dañada, del pecado en definitiva. Sabemos por otra parte que el pecado no es un hecho meramente individual, que existe también el pecado social y que nuestra cultura está teñida de pecado histórico y actual, del que somos todos responsables. Por lo tanto, hemos de examinarnos personalmente y como sociedad desde esta perspectiva, y tender antes a la compasión que al juicio duro. Nunca deberemos ver en la exclusión de algunos un proyecto

social o una manifestación de la voluntad de Dios, que es Padre de todos y hace salir el sol sobre buenos y malos.

Una ayuda segura será la contemplación de Jesús en sus relaciones con los pobres, los enfermos, los poseídos por el mal, los que claman desde la orilla del camino o desde el borde de la piscina, los leprosos, los no judíos, los infractores o trasgresores, por mencionar algunos. Ayudará también contemplarlo en sus diálogos con los ricos, con las autoridades, con los sabios y maestros. Otra ayuda segura será una meditación permanente sobre sus enseñanzas acerca del Reino, en sus múltiples parábolas, en el sermón del monte, en su oración sacerdotal, etc.

La cruz, el crucificado, el excluido que asume a todos los excluidos. La Pascua, la transformación, la manifestación definitiva del amor del Padre por todos. Quizás sea esta la escena que se nos presenta con mayor frecuencia, y que ignoramos con mayor frecuencia. Y es definitiva y completamente inclusiva. Un breve texto del monje ortodoxo Anthony Bloom puede ayudarnos a considerarlo en profundidad:

*“Cada cual está hecho a semejanza de Dios, y cada cual se parece a un icono dañado. Pero si se nos diera un icono dañado por el tiempo y los acontecimientos, o profanado por el odio de los hombres, lo trataríamos con el corazón quebrado, con ternura y reverencia. No prestaríamos atención al hecho de que esté dañado, sino a la tragedia de que lo esté. Daríamos importancia a lo que perdura de belleza, y no a lo que está destruido. Y así es como debemos actuar con los demás”<sup>4</sup>.*

**Notas:**

- <sup>1</sup> D. García, “La virtud incluyente e integradora del Evangelio”, en S. Yáñez y D. García (Ed.), *El Porvenir de los Católicos Latinoamericanos*, Santiago 2006, 34-36.
- <sup>2</sup> En esta parte adopto con libertad y extrapolo el planteamiento de T. Booth y M. Ainscow, *Índice de Inclusión - Desarrollando el aprendizaje y la participación en las escuelas*, Bristol UK 2000, 129 pp.
- <sup>3</sup> El cuadro lo adapto del aporte de la Dra. A. Rodríguez Berrio, de la Universidad de Deusto, en su artículo “El diagnóstico de exclusión: una herramienta para la inclusión”. El mismo enfoque se encuentra más desarrollado en el documento del Departamento de Acción Social de Cáritas Vitoria, julio 2004.
- <sup>4</sup> A. Bloom, *God and Man*, Londres 1983, citado por S. Vanistendael, *Resiliencia y espiritualidad: el realismo de la fe*, Ginebra 2003, 16.



## LA PROBLEMÁTICA SOCIAL DEL TRABAJO COMO DESAFÍO A LA MISIÓN DE LA IGLESIA<sup>1</sup>

---

FERNANDO BERRÍOS

*La realidad del trabajo, como experiencia humana esencial, es y ha sido uno de los más importantes desafíos para la Iglesia en el cumplimiento de su misión pastoral en el mundo. El presente trabajo ofrece una contextualización general de esta temática; una evaluación de los enfoques pastorales de la Iglesia sobre la problemática del trabajo en el contexto de la modernidad; algunas sugerencias sobre los principales desafíos de hoy en este ámbito, sobre todo en Latinoamérica; y un esbozo de perspectivas teológico-pastorales.*

---

Cuando se habla de “problemática” se está haciendo referencia a “desafíos”, a una interpelación a la praxis, a acciones concretas frente a una situación o realidad que percibimos como imperfecta y que nos afecta. El Diccionario de la Real Academia Española indica que la palabra *desafío* tiene una connotación específica de provocación a la lucha. Lo “desafiante” es todo aquello que nos conmina a superarlo como problema. Precisamente, la encíclica del Papa Juan Pablo II sobre el trabajo humano, *Laborem exercens* (1981), parte de este supuesto: es en cuanto “problema” que el magisterio social de la Iglesia ha considerado al trabajo como “una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social” (n. 3).

Esta perspectiva resulta especialmente compleja para la reflexión teológica y para la comunidad eclesial desde la cual ella se ejerce, porque exige no solamente *comprender* adecuadamente la realidad del trabajo en su complejidad (cuestión ya suficientemente difícil), sino además comprometerse en el terreno de la praxis pastoral de la Iglesia en este ámbito. Esto a su vez supone un conocimiento de la experiencia acumulada, una reflexión crítica sobre ella y, lo más difícil, intentar sugerir caminos para esa praxis pastoral hoy, en atención a los nuevos desafíos.

Por “praxis pastoral” se entiende aquí el modo como la Iglesia cumple su misión, lo que ella está llamada a ser y hacer en el mundo. La realidad del trabajo, como realidad esencialmente humana y mundana, es precisamente uno de los más importantes desafíos que la Iglesia ha debido asumir en el cumplimiento de esa misión. En las siguientes páginas abordaremos esta temática en cuatro pasos: en primer lugar, una breve ubicación general del tema del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia. En segundo lugar, una evaluación de los enfoques pastorales de la Iglesia sobre el trabajo en el contexto de la modernidad. Un vistazo al modo como la Iglesia ha procedido en el pasado en este tema puede darnos luces acerca de cómo este esfuerzo podría hacerse hoy y en el futuro. En tercer lugar, algunas sugerencias sobre cuáles me parece que son hoy los principales desafíos sociopastorales del mundo del trabajo, sobre todo en el contexto latinoamericano. Por último, y a modo de epílogo, un esbozo de perspectivas teológico-pastorales.

## EL TRABAJO HUMANO COMO DESAFÍO A LA MISIÓN DE LA IGLESIA

### *Misión de la Iglesia e historicidad de lo humano*

En la perspectiva del Concilio Vaticano II, podemos decir que en lo esencial la misión de la Iglesia, el sentido de su presencia y de su quehacer en el mundo, es ser signo sacramental del Dios de Jesucristo y de su voluntad salvífica universal<sup>2</sup>. ¿Y cómo describe el Concilio esta salvación ofrecida? Como la participación en la plenitud de la vida, que es la vida de la Trinidad como plenitud de la comunión. La Iglesia tiene, pues, por misión, ser sacramento de salvación siendo “sacramento de unidad”<sup>3</sup>, signo de la comunión plena que es Dios mismo, Uno y Trino, y a la que todos los hombres están invitados<sup>4</sup>. Recogiendo una potente imagen bíblica, la Iglesia se presenta a sí misma como el pueblo de Dios que peregrina en la historia entre todos los pueblos de la tierra, invitando, convocando a todos los hombres y mujeres a ser parte de él y a la vez reconociéndolos en su propia experiencia de “pertenecer” o de “ordenarse a” la unidad católica de este Pueblo, que es la Iglesia como “misterio”, que brota de y se dirige al corazón del misterio trinitario<sup>5</sup>.

Si la Iglesia es por definición “peregrina” en la historia, un pueblo en marcha, su misión en el mundo no puede ser un concepto estático y definido de una vez y para siempre, sino una tarea permanentemente abierta a nuevos desafíos que hay que ir descubriendo en actitud de diálogo y de discernimiento, en docilidad a las mociones del Espíritu. La misión de la Iglesia está llamada a ser una expresión privilegiada de la índole histórica de la acción salvífica de Dios en el mundo, para cuyo servicio Cristo la constituyó. En este sentido la misión es, más que una tarea específica, el esfuerzo constante por responder a una pregunta decisiva: ¿cómo servir más eficazmente hoy al Evangelio del

reinado de Dios manifestado en Jesucristo? En esta búsqueda, que es tarea de toda la comunidad eclesial, la teología —y sobre todo la teología pastoral— debe jugar un rol protagónico<sup>6</sup>.

### *Misión de la Iglesia y trabajo humano*

Desde la Iglesia y su misión se entiende como “problemática” o como “desafío” toda situación humana que contradiga o cuestione el designio divino salvífico manifestado en Cristo, y sobre todo cuando se lesiona la dignidad de la persona humana como “imagen de Dios” (Gn 1,26). Tal es, precisamente, la perspectiva teológica bíblica desde la que la encíclica *Laborem exercens* aborda el tema del trabajo (n. 4).

Es posible bosquejar una cierta doctrina bíblica del trabajo, aun cuando en la Sagrada Escritura, y sobre todo en el NT, no se encuentre una enseñanza sistemática y formal sobre él. Tal doctrina del trabajo es posible porque en la Biblia se nos ofrece algo más importante: la experiencia fundante de que Dios se manifiesta y se dona a Sí mismo en la historia, y que en consecuencia solo en la historia podrá y deberá articularse, en forma personal y colectiva, la acogida y la respuesta humana a este don. El Dios de Israel no espera de sus fieles meros sacrificios u holocaustos, no acepta la dicotomía burda entre lo sagrado y lo profano. Su honor y su gloria son el bien y la dignidad de su *imagen* en la creación; el ser humano, sobre todo el más débil, en su concreta vida de todos los días. Y Jesús advierte claramente a sus discípulos —y por su intermedio a todos los cristianos— que el criterio decisivo en el gran Juicio al final de los tiempos no será la cantidad y la belleza de las flores puestas en el altar, sino lo que cada cual haya o no hecho en favor de los más pequeños, de los más insignificantes a los ojos del mundo (Mt 25). Este llamado general a una preocupación solidaria por el más débil y el más pobre como expresión de una

fe auténtica, tan fuerte en la Sagrada Escritura, está también, en consecuencia, en la doctrina y en la reflexión cristiana desde los inicios de la Iglesia.

Todo ello lo podemos aplicar al tema del *trabajo* en particular. De partida, este es un tema que distingue al cristianismo y a su antropología frente a la cultura helénica que dominaba en el mundo en los inicios de la expansión de la Iglesia. El trabajo como actividad orientada a la mantención de los procesos biológicos y a la reproducción de la vida (el *pónos*), era considerado en esa cultura como algo al margen de lo propiamente humano. El trabajo-*pónos*, por su finalidad inmediata, era visto como el conjunto de las actividades ligadas al devenir de la *physis*, de la naturaleza, del movimiento, de lo contingente y, por lo tanto, como propio de seres inferiores, los esclavos. Estos, según esta concepción, aportaban “lo que no le pertenecía a su ser: la libertad para otros”<sup>77</sup>. El trabajo representaba aquí, en contraposición a la *praxis* y a la *theoría*, la forma de actividad más lejana a una existencia libre y, sin embargo, era la que la hacía posible, permitiendo así el cultivo del sentido humano. Karl Rahner lo expresó de modo certero: “Podemos decir que existía en esta concepción una separación entre cultura y trabajo. No en vano el cultivo de lo humano y la vida del ocio comenzaba donde acababa la fatiga del trabajo”<sup>78</sup>.

A partir del paso de la antigüedad clásica a la cultura de la Cristiandad, el reconocimiento de la dignidad del trabajo ha tenido movimientos pendulares. En el origen hallamos una percepción más bien positiva; recordemos que el cristianismo proviene de una matriz cultural semítica, no del genio griego, de modo que, si bien conocía en sus inicios la institución de la esclavitud, no detentaba un principio de primacía valórica de la teoría sobre la práctica, sencillamente porque no conocía estas distinciones debido a su antropología fundamentalmente unitaria. Por ello, como hemos visto, en la Biblia (tanto en

el Antiguo como en el Nuevo Testamento) no hay rastros de un desprecio del trabajo corporal, sino más bien lo contrario. Como lo ha destacado la encíclica *Laborem exercens*, n. 26, en los evangelios sinópticos el anuncio del reinado de Dios por Jesucristo se vale de variadas referencias a la vida de trabajo (labrador, médico, sembrador, siervo, pescador, etc.) y en el cuarto Evangelio el Padre es descrito como “viñador” (Jn 15) y Jesús como el buen pastor (Jn 10). Por su parte, Pablo testimonia en la 2Tes algo muy interesante al respecto: en la Iglesia primitiva, frente a ciertos cristianos que debido a su espera de la Parusía inminente habían adoptado una actitud indolente y descomprometida frente a las cosas del mundo, el apóstol se ve en la obligación de reaccionar con su célebre sentencia: “Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma” (2 Tes 3,10). Parte importante de la actitud vigilante de los cristianos ante la venida del Señor consiste, según esta enseñanza, en no ser una carga para la comunidad, sino, por el contrario, en contribuir con su trabajo a una vida fraterna sin “desconciertos”, como continúa el texto. El fin inminente esperado por los primeros cristianos no exime, pues, de la necesidad y del valor del trabajo.

Más tarde, y sobre todo por efecto de la creciente asunción de las categorías de pensamiento griegas, el cristianismo va a recoger en parte la noción clásica de que no hay propiamente un “ideal del trabajo”. Asimismo, crecerá la comprensión del trabajo como expiación, debido a una inexacta lectura del relato de la caída original en Gn 3. Por su parte, Tomás de Aquino llegará a decir que “la vida contemplativa es simplemente mejor que la vida activa”<sup>9</sup>, aunque él mismo desarrolla una doctrina sobre los fines del trabajo humano en que reconoce su valor religioso-ascético y su carácter de medio para ejercer la caridad hacia el prójimo<sup>10</sup>. Más significativa aun será la máxima monástica medieval: *ora et labora*, la cual frente al criterio de la “diferenciación estamental”, típico del sistema feudal, ofrecerá a la sociedad humana una

forma alternativa de legitimación cultural del trabajo<sup>11</sup>. Pero este ideal benedictino de armonizar el trabajo *del cuerpo* con la contemplación y la alabanza espirituales, se irá perdiendo en la medida que la institución monacal, al priorizar su función de preservación y desarrollo de la cultura occidental, evolucionará hacia una forma de organización basada en una *división del trabajo* más bien cercana a la que caracterizará a la sociedad moderna: por un lado los “doctos”, dedicados a las artes de la palabra; por otro lado los “mecánicos”, los legos, consagrados al sustento material<sup>12</sup>.

Hasta ese momento la atención cristiana a la realidad del trabajo se centraba fundamentalmente en su importancia y su significado *para el individuo y para su salvación*. Lo que marcará un cambio decisivo en el enfoque será la “problemática” del trabajo en el seno de la sociedad moderna industrial. Y en este punto, el catolicismo social y el surgimiento formal de la doctrina social de la Iglesia (DSI) se constituirán en un hito importantísimo para el enfoque pastoral de la realidad del trabajo.

## ENFOQUES PASTORALES DE LA REALIDAD MODERNA DEL TRABAJO

### *El catolicismo social y la DSI como expresión de una nueva sollicitudo pastoralis ante la realidad del trabajo*

No es posible describir aquí en detalle la evolución de la temática del trabajo en la DSI<sup>13</sup>, de manera que vamos a centrarnos en sus implicancias directas para un enfoque pastoral del mismo.

En primer lugar, el horizonte de comprensión del tema. Tal como lo destaca la encíclica *Laborem exercens*, a partir de la *Rerum novarum* de León XIII (1891), tal horizonte es “la cuestión

social”, o más exactamente: “la cuestión de la justicia social”. Dice Juan Pablo II que en este período y hasta la *Quadragesimo anno* de Pío XI, “las enseñanzas de la Iglesia se concentran sobre todo en torno a la justa solución de la llamada cuestión obrera, en el ámbito de cada nación (...) [En ese momento,] como centro de tal cuestión, se ponía ante todo *el problema de la ‘clase’,...*”<sup>14</sup> En este sentido, el propósito inmediato de la DSI en sus inicios no es abordar una discusión de índole filosófica, sino enfrentar los desafíos planteados por la concreta situación social y económica de las masas proletarias en el contexto del capitalismo primitivo. Esta perspectiva expresa una nueva forma de aproximación pastoral al tema del trabajo, al considerarlo como centro neurálgico de la problemática social, abordada por primera vez en forma oficial y explícita por el magisterio pontificio.

No se trata, en todo caso, de una inquietud que se haya instalado en la conciencia eclesial por la sola iniciativa jerárquica, puesto que un amplio conjunto de movimientos, conocido como “catolicismo social”, antecedió en diversos países de Europa, durante todo el siglo XIX, a la primera encíclica de esta índole. Ahora bien, tanto estos movimientos como el magisterio social pontificio, desde la *Rerum novarum* hasta los mensajes radiofónicos de Pío XII, enfocarán el tema del trabajo como elemento central de la “cuestión social”.

Una palabra sobre el lenguaje pastoral utilizado por esta incipiente DSI para abordar esta cuestión y la problemática del trabajo<sup>15</sup>. Si bien, como hemos dicho, no buscó entrar en una confrontación con los presupuestos antropológicos modernos de la sociedad capitalista industrial, sino que intentó enfrentarla de un modo más inmediato, como una interpelación urgente al ministerio pastoral, inevitablemente tenía que ubicarse en un determinado universo filosófico-doctrinal desde el cual abordar los problemas. Pero la falta de un diálogo a fondo con

la modernidad, el desinterés por una confrontación con las bases filosóficas del concepto moderno del trabajo (asunto que, en mi opinión, más que al Magisterio habría que reprocharle a la teología decimonónica), determinaron que esa ubicación se efectuara de una manera más bien irreflexiva y recurriendo al instrumental que se tenía más a la mano. El resultado fue el enfoque de una problemática moderna con categorías premodernas.

No pocas veces se ha reprochado el hecho de que hasta el pontificado de Pío XII el enfoque antropológico de la Doctrina Social de la Iglesia estuvo fuertemente dominado por la doctrina del derecho natural en su vertiente neoescolástica. Peter Hünermann ha descrito el trasfondo de este enfoque como una concepción en que “la naturaleza esencial del hombre es pensada —en cuanto parte integrante de las verdades objetivas invariables— como realidad ahistórica”<sup>16</sup>. Así —prosigue— “de la posibilidad trascendental de acceder a la esencia humana y a su orden, resulta la posibilidad de concebir las normas del nivel intermedio como fruto de deducciones, y de definir, en forma de mera aplicación, la relación de esas normas con la realidad histórica, con lo que los hechos históricos han de subsumirse, en cada caso, a normas apriorísticas”<sup>17</sup>. Debido a esta perspectiva el Magisterio social habría desarrollado una concepción demasiado estática de la realidad, lo que le habría impedido una comprensión cabal de los procesos históricos reflexionados y la posibilidad misma de un diálogo provechoso con la cultura moderna en bien de la sociedad. Sumida en argumentaciones iusnaturalistas, la así llamada Doctrina Social “tradicional” de la Iglesia<sup>18</sup> no habría sido capaz de descubrir y de asumir los elementos positivos de la concepción moderna del trabajo.

Pero más allá de esa desadecuación más bien filosófica, la asunción de la conflictividad del trabajo en el capitalismo por parte del Magisterio social pontificio, tiene un valor profético y

evangelizador. Si bien no hay en la Doctrina Social de la Iglesia tradicional, y sobre todo en León XIII y Pío XI, la capacidad para un diálogo fructífero con la modernidad, ni la sensibilidad —o al menos la disposición— necesaria para captarla a fondo, hay que destacar en ellos el valor de haber recogido, canalizado y estimulado la inquietud de muchos católicos frente a la problemática del trabajo humano en su dimensión social. Además, ya en la encíclica *Rerum novarum* hay elementos que significan un progreso con respecto a la valoración católica tradicional del trabajo. Su acento en el valor a la vez *personal* y *necesario*<sup>19</sup> del trabajo va a contribuir a superar una acentuación excesiva y unilateral de su aspecto expiatorio, pero a la vez le dará una lectura realista que ayudará, según su intención, a relativizar las promesas utópicas de las ideologías economicistas surgidas en el seno de la modernidad<sup>20</sup>.

Por su parte a Pío XI hay que reconocerle, más allá de la crítica que han merecido sus propuestas socio-culturales de corte corporativistas, el mérito de haber insistido a su modo en la posibilidad de hacer del trabajo, en un sentido amplio, el constituyente básico de la armonía social y el núcleo vinculante de las personas al interior de ella.

Por último, en el caso de Pío XII, aunque en su enseñanza social es aún muy fuerte el recurso a la doctrina del derecho natural, se inicia ya en él un vuelco de la Doctrina Social de la Iglesia hacia una perspectiva más histórica, una insistencia creciente en el tema de la dignidad personal, y una consecuente acentuación de lo antropológico en la teología, tendencias todas que van a cuajar definitivamente en el magisterio social de los años sesenta. A ello me voy a referir más adelante.

Ahora bien, ¿qué tipo de praxis pastoral estimuló esta comprensión del trabajo? En primer lugar una praxis que debía reflejar necesariamente el paso, no exento de conflictos<sup>21</sup>, desde una consideración predominantemente espiritual-individual del

sentido del trabajo, a un enfoque más propiamente “político”, dado que ahora se lo aborda en el contexto de la *sollicitudo rei socialis* de la Iglesia. No se abandona, por cierto, la comprensión ético-religiosa individual del trabajo que tradicionalmente se había sostenido en la Iglesia sobre la base de la doctrina tomista de los fines del trabajo<sup>22</sup>, pero la preocupación principal a partir del influjo de los movimientos sociales católicos europeos del siglo XIX y de *Rerum novarum* será defender su dignidad en el contexto social; dignidad que se percibe como negada tanto por la situación de explotación proletaria en el capitalismo industrial, como por el “prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos”, según la descripción inicial de la encíclica.

Este sentido de la justicia social contribuye al desarrollo, progresivo pero no menos fuerte, en la conciencia católica de una nueva percepción de la pobreza y sus causas y, con ello, de la dignidad del trabajo, sin cuestionar por ello el orden establecido ni el derecho “natural” a la propiedad privada. Contribuye, más aun, al desarrollo de una “moral social católica” que sistematiza de un modo nuevo la relación de la misión de la Iglesia con la cuestión social desde el fundamento de los grandes “principios” de la justicia, la caridad y el bien común. A partir de estos principios, los temas concretos que marcarán la agenda de la visión católica de las realidades sociales, y sobre todo del trabajo humano, serán precisamente los de la DSI a partir de la *Rerum novarum*: el derecho y el deber del trabajo, las condiciones en que éste debe ejercerse, el concepto de salario justo, los deberes y derechos de los trabajadores, entre ellos el sindicalismo, el rol de los patrones, etc.<sup>23</sup>

Como he dicho más arriba al pasar, por esta época se observa también una interesante evolución del asociacionismo católico, de antiguos orígenes, para canalizar esta atención pastoral de índole más social al mundo del trabajo. La

historiadora chilena Sol Serrano ha llamado la atención sobre el hecho de que en el último tercio del siglo XIX, o sea, ya antes de la promulgación de *Rerum novarum*, aumentaron notablemente en el Chile republicano las asociaciones católicas, y en especial las de beneficencia, con el apoyo de la jerarquía eclesiástica<sup>24</sup>. Es más: la historiadora indica que en ese momento “los conservadores católicos tomaron la bandera de la libertad de asociación”; y se pregunta por qué y cómo pudo ser eso, si dicha bandera era “una reivindicación tan clásicamente liberal”. Su tesis es que “los conservadores católicos estaban defendiendo un mundo asociativo denso y diverso que temían fuera controlado y, peor, expropiado por el Estado. Era un mundo que comprendía a las cofradías, pero que ya no eran las mismas que las cofradías coloniales. Un nuevo mundo asociativo católico también había surgido junto a las nuevas sociabilidades políticas y filantrópicas”<sup>25</sup>.

Al comienzo al parecer predominaron las asociaciones tipo “cofradías” o “patronatos”, es decir, con una orientación más bien asistencial y paternalista, y bastante de ello se habría prolongado en los ambientes católicos hasta bien adentrado el siglo XX. Pero ya en aquellas incipientes sociedades de beneficencia o caridad habría surgido una nueva forma de vinculación de la élite católica con el mundo de los pobres. Recojo aquí otra sugerente intuición de Sol Serrano: “En la cofradía, la élite protege al pobre propio, [que] es un pobre incorporado a la estructura del orden social. Las sociedades de caridad salen hacia los pobres, a regenerar a los pobres verdaderos y a encerrar a los pobres falsos que son los vagabundos, indigentes, etc. Se mantiene el vínculo de protección para la salvación propia, pero se busca integrar al pobre al orden social productivo”<sup>26</sup>. En este sentido, estas nuevas formas de asociacionismo católico habrían obedecido, “a los inicios de procesos de industrialización y urbanización”<sup>27</sup>.

Estamos así, hacia fines del siglo XIX, en presencia de un catolicismo que si bien despierta a la problemática social del capitalismo moderno industrial, no cuestiona propiamente a éste en su “legitimidad natural”; un catolicismo cuya gran preocupación parece ser, junto con una sincera inquietud por la suerte de los proletarios en la sociedad industrial, el afianzar la presencia de la Iglesia como institución en la sociedad, para enfrentar la ola secularizadora en curso<sup>28</sup>. En lo que respecta a nuestro ejemplo del asociacionismo católico en el Chile republicano, para Sol Serrano es posible afirmar que tales agrupaciones efectivamente “le permitieron al catolicismo chileno tener una fuerte presencia en el nuevo espacio público, aquel espacio público plural creado por el Estado liberal”<sup>29</sup>. Esto indica, a mi parecer, pese al contexto socio-cultural descrito, una pretensión católica más cercana al ideal de cristiandad propiamente dicho. Pero muy pronto, en el curso de la primera mitad del siglo XX, se van a gestar algunos cambios importantes en este sentido.

### *Apertura a la modernidad en la comprensión eclesial del trabajo humano*

Tales cambios se irán dando en el siglo XX en un proceso eclesial complejo a nivel de la praxis pastoral, de la reflexión teológica y del magisterio social de la Iglesia, y que en su conjunto configura una nueva apertura del catolicismo al mundo del trabajo en la sociedad moderna.

#### *a) El redescubrimiento del laicado como factor cristianizador de la sociedad*

En Europa, con el impulso que venía de las diversas expresiones del catolicismo social del siglo XIX, surgirán por todas partes

asociaciones católicas que llegarán a tener repercusión mundial, y se multiplicarán instancias de reflexión y encuentro en torno a la cuestión social, como las famosas “Semanas Sociales” que nacen en Francia en 1904, extendiéndose luego a otros países europeos y, en las décadas siguientes, a Latinoamérica.

De Francia, Italia, Alemania y, sobre todo, Bélgica, va a surgir un gran impulso asociativo católico, fuertemente promovido desde Roma, en el esquema de “Acción Católica”. Durante el pontificado de Pío XI, en los años ’20 la Acción Católica se convertirá en la forma de organización laical por excelencia, y se impondrá en muchos países. En su vertiente obrera —el Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC), fundada por el sacerdote belga Joseph Cardijn en 1925— tendrá gran significación y una larga vigencia pastoral social también en varios países latinoamericanos<sup>30</sup>.

A nivel teórico, este esquema refleja un vuelco importante que se va gestando en la forma de entender la relación Iglesia-mundo y, en general, en la eclesiología. En cuanto a lo primero, sigue estando en el centro de la preocupación católica el mantener y desarrollar una fuerte presencia de la Iglesia en la sociedad, para constituir así un “orden social cristiano”, una sociedad empapada y estructurada por los ideales cristianos. Esta aspiración es especialmente fuerte en la encíclica *Quadragesimo anno* del año 1931. La propuesta corporativista de Pío XI no es más que una manera concreta de apuntar a ese fin desde la experiencia básica del trabajo. Pero hay una novedad importante, al menos a nivel de acentos, y que es más bien de índole eclesiológica: la convicción creciente de que en la sociedad moderna dicho propósito ya no será alcanzable por la sola intervención directa de la jerarquía eclesiástica, sino *mediante* la acción laical en las estructuras mismas del tejido social. Nótese que la formulación que he empleado es precisa: se trata de una acción laical en la

sociedad, pero concebida y ejecutada como “una participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia”. El laicado como “brazo secular” de la jerarquía eclesial.

El jesuita Alberto Hurtado, representante destacado de la sensibilidad social católica en el Chile de la década de los '40, agregaba a lo anterior, basándose en documentos de la Jerarquía, una distinción entre “la Acción Católica, que será la obra de los seglares actuando bajo la Jerarquía de la Iglesia para cristianizar las personas y las instituciones, y a la acción social temporal, obra de los seglares que, conscientes de su fe y en plena armonía con ella, obran bajo su propia responsabilidad, corriendo todos los riesgos y peligros de la empresa. Tal es el campo de trabajo de los sindicatos, de las cooperativas, de los partidos políticos. La acción de los católicos será así completa: unos se esforzarán por bautizar este mundo, y los otros por construirlo sano, digno de su bautismo. Las dos acciones, la religiosa y la temporal, contribuyen a la creación del mundo que reclaman los principios del Evangelio”<sup>31</sup>. La influencia del proyecto de “nueva cristiandad” del pensador francés Jacques Maritain (1882-1973) es aquí clara. El ideal es hacer de la sociedad moderna una cristiandad, pero una cristiandad diferente de la medieval; “una ciudad laica vitalmente cristiana”, “un estado laico cristianamente constituido”<sup>32</sup>. En definitiva, una nueva cristiandad no “sacro-cristiana”, sino “profano-cristiana”<sup>33</sup>, porque en ella el elemento laico no será ya un simple instrumento de la institución jerárquica eclesial, sino protagonista por sí mismo, aunque subordinado al plan de Dios y fiel a la enseñanza de los pastores de la Iglesia<sup>34</sup>.

### *b) El aporte de la “teología del trabajo”*

Persiste en lo recién descrito, aunque con un matiz nuevo, el ideal de cristiandad y, además, un esquema eclesiológico piramidal.

Pero ya se observa un avance hacia una nueva valoración de las realidades terrenas en su propia consistencia. Y esta intuición es precisamente una de las principales aportaciones de la teología, sobre todo a partir de la década de los '40. Gustave Thils publica en 1947 su célebre *Théologie des réalités terrestres*, que simboliza el comienzo de una nueva mirada sobre la realidad económica, social y cultural. Esta deja de ser considerada como un terreno neutro al que la fe se le aplicaría como un factor meramente externo, para ser vista, en cambio, como “portadora de valores que la fe asume, purifica, consolida y eleva”<sup>35</sup>. No se trata ya de “bautizar” al mundo y de hacerlo luego digno de ese bautismo, sino de descubrir en él mismo los impulsos más o menos ocultos del reinado de Dios.

Esta clara sintonía con la cultura moderna y sus valores —historicidad, subjetividad, autonomía...— combinada con una profunda recuperación de las fuentes del cristianismo, es precisamente una de las principales características de la renovación teológica que se observa por esta época en Europa. En Francia destaca la *théologie nouvelle*, con Jean Danielou, Henri De Lubac y otros jesuitas, más el grupo dominico de Le Saulchoir, al que pertenecieron entre otros, Yves Congar y Marie-Dominique Chenu. Este último, sumándose al movimiento de las así llamadas “teologías del genitivo”, que se multiplicaron, principalmente en Francia, a partir de la década de los '50 como concreciones de la teología de las realidades terrenas, publicará en 1955 un pequeño libro que tendrá un impacto gigante, y que es considerado hasta el día de hoy como la obra paradigmática sobre este tema: *Pour une théologie du travail*<sup>36</sup>. Su intuición central: “El trabajo, la civilización del trabajo, vale en sí, por su verdad propia, por su eficacia original, para la construcción del mundo, para el destino histórico de la humanidad; no ciertamente que ella sea un fin supremo (...); pero este trabajo es verdaderamente un fin en su orden, un fin segundo, no un instrumento de

perfección (...). [E]l bien común terreno procurado por esta civilización del trabajo (...) no es ya, como en la Cristiandad sacral de la edad media, una simple función instrumental, sino un orden de valores que han alcanzado su mayoría de edad, en su bondad propia y en su eficacia específica”<sup>37</sup>.

*c) La pastoral del trabajo como presencia eclesial en el proletariado*

Esta nueva perspectiva teológica para la comprensión de la realidad está ya asociada, por esta época, a una determinada praxis pastoral en el mundo del trabajo, cuyo *Leitmotiv* podría formularse así: “evangelización por inserción”. Es decir, ya no solo promoción de la justicia social y de la dignidad de los trabajadores, sino además inserción en el mundo del trabajo asalariado, compartir la vida de los hombres y mujeres de trabajo. Esto puede considerarse como un desarrollo del llamado que hiciera el Papa León XIII y que Pío XI retomara en su momento: “Id al obrero, especialmente al obrero pobre; más aun, en general, id a los pobres, siguiendo en esto las enseñanzas de Jesús y de su Iglesia”<sup>38</sup>. Pero se fragua ahora una comprensión diferente de este llamado. En Pío XI, y especialmente en la encíclica citada, el propósito principal parece ser salirle al paso de este modo a la acción concientizadora de los comunistas entre los más pobres<sup>39</sup>. Ahora, bajo los renovados enfoques teológicos de las “realidades terrenas”, la inserción en el mundo obrero adquiere un sentido que va más allá de la mera reivindicación apologética de la religión católica; comienza a ser valorada como una forma específica de evangelización, como una acción profética y eclesial valiosa por sí misma y no meramente funcional a otros propósitos. El fundamento teológico de esta praxis pastoral encarnatoria en el mundo del trabajo se expresa muy claramente en otra intuición clave de

Chenu: “el trabajo es a la vez un perfeccionamiento del que trabaja y una transformación de las cosas en la realidad objetiva del mundo que él construye: *perfectio operis*. Esa dualidad, que es esencial, fue perdida de vista por una teología que se ocupó exclusivamente de la *perfectio operantis* y, sin adquirir conciencia de ello, neutralizó el contenido objetivo del trabajo”<sup>40</sup>. Lo que esta teología más abierta a la cultura moderna pretende aportar es, precisamente, la recuperación del valor de este “contenido objetivo del trabajo”.

A nivel laical crecen en cantidad y en calidad las ya mencionadas ramas obreras de la Acción Católica, con su célebre método de “ver-juzgar-actuar”; método que, a pesar de sus discutidas ambigüedades, va a tener un profundo eco pastoral y teológico en América Latina. Y a nivel del clero, la gran experiencia histórica será la del movimiento de los “sacerdotes obreros” que nacen en Francia en los años 50 bajo el impulso del Arzobispo de París, Cardenal Emmanuel Suhard, y que van a tener una gran presencia misionera en todo el mundo. Tema aparte sería analizar cómo este movimiento se insertó en la Iglesia, cómo evolucionó y cómo fue siendo evaluado, como experiencia pastoral, por la Jerarquía.

*d) Una nueva valoración del trabajo humano en el Magisterio social de los '60*

Con todos estos elementos, sumados a otros procesos históricos y sociales decisivos del mundo occidental, a los que no podemos referirnos aquí, la Iglesia se encuentra a comienzos de los '60 en un escenario pleno de impulsos nuevos y desafiantes. Precisamente en esta década se observa también, como suele destacarlo la literatura especializada, un vuelco importante en el lenguaje y en el enfoque general del magisterio social de la Iglesia. Con ello se agrega un factor importante para una nueva

consideración pastoral del trabajo. La mayoría de los autores identifica un viraje decisivo entre el fin del pontificado de Pío XII y la *Octogesima adveniens* de Pablo VI (1971), pero no hay consenso acerca de si este documento u otro haya sido el gozne específico<sup>41</sup>.

Se concuerda, en todo caso, en que en el curso de esta década la mirada del Magisterio sobre la realidad social se abre hacia un mayor énfasis de los aspectos antropológico-teológicos del trabajo, especialmente su carácter de co-participación en la obra creadora y su significado dentro de la esperanza escatológica de los cristianos. Se avanza también a una comprensión del trabajo en el horizonte más amplio de la actividad humana histórica, transformadora y dotada de autonomía y consistencia propias (*Gaudium et Spes*, 33-39); y se avanza asimismo, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, hacia un concepto de persona más amplio, menos individualista y más dinámico, que favorecerá una consideración más atenta del trabajo como instancia de encuentro y de mutuo enriquecimiento entre los seres humanos.

### *Balance parcial: los cristianos y el trabajo en la sociedad moderna, entre el optimismo y la decepción*

A partir de todo lo anterior podemos intentar un balance parcial. En una mirada de conjunto podemos constatar que la “teología del trabajo” de los años 50 y el movimiento teológico más amplio en que se inscribe, y las enseñanzas del Magisterio de los ’60 sobre la relación Iglesia-mundo, reflejan una mirada más abierta y positiva, incluso optimista, a la modernidad y su comprensión de la actividad humana. La cuestión social sigue estando en el centro de la preocupación de los cristianos, pero ahora predomina la confianza en que mediante una participación activa y encarnatoria de los creyentes en los grandes procesos

sociales en curso, será posible torcer la orientación de la historia hacia derroteros más humanos, y por eso más cristianos.

Con el correr del tiempo el mismo Chenu reconocerá, en medio de un ambiente de crisis, lo cuestionable de ese optimismo: “optimismo —precisaba el teólogo— al que con tantos otros, incluido el Papa Juan xxiii y el Concilio mismo, cedió mi diagnóstico prometeico, todavía seducido por la invención del fuego”<sup>42</sup>. Chenu hacía estas reflexiones a mediados de los '70, y las hacía desde Europa, reflejando un cierto estado de ánimo del occidente desarrollado frente al tipo de sociedad que había llegado a ser la sociedad moderna industrial: “he aquí que, veinte años después (de la publicación de *Pour une théologie du travail*), la dura crisis actual que sorprende las previsiones de los tecnócratas, la severa crítica de la sociedad de consumo así como de la sociedad de la abundancia, el impacto de los modelos occidentales en los pueblos proletarios, el paso de una política de asistencia a una auténtica política de cooperación, los antagonismos de las ideologías divididas al interior de sí mismas, y hasta las fantasías de los hippies de todo pelaje en busca de gratuidad, ponen en cuestión el optimismo”<sup>43</sup> a que hacíamos recién alusión.

Latinoamérica vivió su propio optimismo histórico en el espacio comprendido entre comienzos de los '60 y comienzos de los '70. Como sabemos, es una década y algo más de intensos procesos sociales que en muchos casos culminaron en cruentas dictaduras militares. Si hubiera que hacer un paralelo con las reflexiones de Chenu del año 1975, habría que decir que entonces se dieron entre nosotros otras decepciones. La década de los '70 fue en muchos países latinoamericanos una década en que se vieron frustrados, de manera dramáticamente violenta, grandes sueños y grandes proyectos históricos animados por el espíritu revolucionario. Con el paso del tiempo, muchos —tal vez la gran mayoría— de los protagonistas de estos procesos abortados

han reconocido la excesiva carga ideológica que movió a sus proyectos, contribuyendo así a forjar conflictos sociales que se tornaron callejones sin salida.

El punto que habría que destacar aquí es que en Latinoamérica muchos cristianos y, para ser más exactos, muchos miembros de la Iglesia católica, laicos y clérigos, animados por el espíritu del Concilio Vaticano II, quisieron ser, desde su específica condición creyente, protagonistas de estos procesos, y en este sentido la presencia eclesial en el mundo proletario fue muy importante. Es tarea de los historiadores precisar cómo y en qué medida las formas tradicionales de asociacionismo católico obrero, es decir, las ramas especializadas obreras de la Acción Católica, acompañadas en muchos casos por sacerdotes obreros que optaron por la acción sindical, evolucionaron en esa dirección. Pero en todo caso se puede afirmar que hubo mucho de eso. Y no solo en el mundo obrero. En Chile esta es una época en que se multiplican opciones tales como “Cristianos por el Socialismo”, la fundación de partidos de cristianos de izquierda, etc.

Como es bien sabido, tampoco la teología se restó a ello en Latinoamérica. Es paradigmática la definición de teología que propone Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación* de 1971, al poner en un segundo plano su comprensión anselmiana como *fides quaerens intellectum*, “la fe que busca comprender”, para postularla en primer término como la “reflexión crítica de la praxis de liberación”. La pregunta teológica verdaderamente relevante para los cristianos no tiene como referente primario a la ortodoxia sino a la ortopraxis: cómo participar coherentemente en cuanto cristianos en lo que importa a las grandes mayorías pobres del continente: la liberación “integral” como superación radical de las estructuras de opresión y miseria. La teología, dice Gutiérrez, es un “acto segundo”; primero está la praxis.

## DESAFÍOS DE HOY

### *La transición a un nuevo escenario*

Introduzco este tema siguiendo con el ejemplo de mi país. En Chile, después del golpe de Estado del año 1973, se produce un fenómeno interesante en lo que respecta al rol social de la Iglesia. En la situación de represión política y de prohibición de toda forma de participación ciudadana social o política, la Iglesia asumió no solo un rol protagónico en la defensa de los derechos humanos, sino también en el lento y arduo proceso de reconstitución del tejido social. En esta perspectiva, fue especialmente importante el apoyo de la Iglesia en su concreta dimensión institucional a la labor, llena de peligros, de reorganizar las organizaciones de pobladores y sindicales. De un modo nuevo, en una nueva situación, la Iglesia y concretamente la Jerarquía eclesiástica, se vio comprometida una vez más de lleno en la “cuestión social”. La Iglesia se transformó en la única instancia posible de encuentro y de participación social, en el único marco posible para actividades que abarcaron desde lo explícitamente pastoral hasta iniciativas de solidaridad (comedores populares, “comprando juntos”, comités de “allegados”...), de defensa de los derechos humanos y de formación integral. En este contexto hay que ubicar la fundación de la Vicaría de Pastoral Obrera de la Iglesia de Santiago en 1977, con varias réplicas sucesivas en otras diócesis de Chile.

A partir de la segunda mitad de los '70 el gobierno militar comenzó a aplicar un modelo económico neoliberal que tendrá un alto costo social para los más pobres (a lo que se sumará un par de recesiones con altos índices de desempleo) y que, sobre todo, irá produciendo cambios profundos en la estructuración social y económica del país. Chile comienza a ser otro, y la apertura a los mercados internacionales terminará por

permeabilizarlo definitivamente a los procesos globalizadores ya en curso en el ámbito de la organización de la producción y del trabajo. Estos cambios en el mundo del trabajo plantearán desafíos completamente nuevos a las experiencias pastorales “obreras” tradicionales. Tendremos que volver a esto.

Por su parte, la encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo humano, *Laborem exercens* (1981), se ubica en un momento crucial de estos procesos. En este aspecto la encíclica es especialmente lúcida. Se plantea en continuidad con la acción y el magisterio social anterior sobre la cuestión social con el problema del trabajo en su centro; pero no en pura continuidad, sino más exactamente “en una línea de desarrollo orgánico”, que incluye necesariamente apertura a lo nuevo. Y no solo por considerar las nuevas condiciones técnicas y económicas, sino sobre todo por el imperativo de recoger “los *nuevos significados del trabajo humano*” y “*los nuevos cometidos que en este campo se brindan (...) a todo el género humano y, finalmente, a la misma Iglesia*”<sup>44</sup>. Por eso la encíclica establece explícitamente la necesidad de un enfoque renovado de la enseñanza social de la Iglesia: “mientras en el período comprendido entre la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo Anno* de Pío XI, las enseñanzas de la Iglesia se concentran sobre todo en torno a la justa solución de la llamada cuestión obrera, en el ámbito de cada Nación, en la etapa posterior amplían el horizonte a dimensiones mundiales (...) Si en el pasado, como centro de tal cuestión se ponía de relieve ante todo *el problema de la ‘clase’*, en época más reciente se coloca en primer plano *el problema del ‘mundo’*”<sup>45</sup>. Y en lo que respecta específicamente al problema del trabajo como “clave esencial de toda la cuestión social”, la intuición central de la encíclica es que la solución de esta cuestión “debe buscarse en la dirección de ‘hacer la vida humana más humana’”<sup>46</sup>; en otras palabras, mediante una recuperación radical la primacía de cada mujer y cada hombre como “sujeto del trabajo”<sup>47</sup>.

Esta intuición es profunda y lúcida, sobre todo si se toma en consideración el momento histórico en que es planteada. Es cierto que a comienzos de los '80 están ya en curso ciertas transformaciones importantes en el orden económico mundial, con importantes efectos sobre la organización del trabajo. Pero también es cierto que la encíclica antecede en aproximadamente una década a la caída de los socialismos reales y a la crisis de los grandes sistemas ideológicos a que esta va aparejada. En este sentido, volver a la primacía del sujeto de trabajo sobre cualquier forma de "economismo" que atente contra ella, y comprender ya la dimensión mundial (global, diríamos hoy) de su problemática, es un gran mérito de la encíclica. Veamos a continuación cómo estas grandes transformaciones desafían a la acción pastoral de la Iglesia en el mundo del trabajo.

### *Nuevo escenario del trabajo, nuevos desafíos sociopastorales*

No es del caso hacer aquí una descripción complexiva de las profundas transformaciones implicadas en el paso acaecido desde la sociedad industrial clásica al actual orden económico mundial. Bástenos una aproximación muy somera, como marco general para una reflexión sobre el enfoque más adecuado de una pastoral del trabajo hoy<sup>48</sup>.

El mundo del trabajo ha experimentado un vuelco muy profundo en la últimas tres décadas, con la evolución hacia un nuevo orden económico y productivo internacional, esto es, con el paso desde una organización productiva mega-industrial de tipo fordiano —a las que las diversas economías nacionales aportaban cada una a su modo— hacia un orden económico y financiero global basado en la centralidad de la información y en un sistema productivo altamente dúctil.

Diversos factores históricos y económicos han intervenido en este vuelco<sup>49</sup> y el rol de la tecnología de la información ha sido

decisivo. Su influencia no se ha limitado a la automatización de la producción, sino que ha ido presionando hacia una nueva estructura global del empleo, sobre todo con el crecimiento del sector terciario, y a una nueva forma de organización de la sociedad en que la producción, el procesamiento y el intercambio de la información en el mercado se hace más relevante que la misma producción e intercambio de bienes<sup>50</sup>.

El conocimiento humano se ha transformado en la gran nueva fuente de valor y por lo mismo la educación adquiere creciente importancia en todas las economías como factor de desarrollo.

Visto en su conjunto, este nuevo marco económico y cultural plantea al mundo del trabajo tres grandes desafíos:

- 1º *La globalización creciente de la actividad económica*, a lo cual ha contribuido el ya mencionado desarrollo de la tecnología informática en el ámbito de las comunicaciones. Esto implica para las unidades económicas el desafío de incorporarse a un orden económico mundial mucho más dinámico y competitivo<sup>51</sup>. La incorporación al mercado internacional se torna necesaria para un desarrollo verdaderamente exitoso de la actividad empresarial. En este marco, ser más competitivo exige superar las tradicionales ventajas comparativas nacionales e incorporar nuevas formas de valor agregado a los bienes y servicios transables. Pero dado que en la práctica rige la máxima: “el capital es global, pero el trabajo es local”<sup>52</sup>, la mano de obra barata y la desregulación de los mercados laborales locales han seguido siendo, de otra manera, “ventajas comparativas”, y han contribuido a una prolongación del fordismo en una versión fragmentada, dispersa e internacionalizada<sup>53</sup>.

- 2º *Como consecuencia de la globalización, la también creciente exigencia de flexibilidad.* Flexibilidad para adaptar la producción de bienes o servicios a los cambiantes requerimientos del mercado (desafío para el empresariado y para los trabajadores), pero también mayor flexibilidad del mercado interno de trabajo (desafío para las economías nacionales, pero especialmente para la fuerza de trabajo)<sup>54</sup>.
- 3º *Fragmentación del mundo del trabajo.* El desafío de la flexibilidad ha ido obligando, como hemos dicho, al abandono de la gran industria y a la asunción de una modalidad de producción de bienes y de oferta de servicios en base a unidades económicas más pequeñas y adaptables. Esto ha dado como resultado tanto nuevas formas de organización del trabajo y de gestión, como nuevas formas de contratación —como en las empresas subcontratistas— que tienden a atomizar la fuerza de trabajo y, con ello, a dificultar la organización sindical<sup>55</sup>.

Globalización, flexibilidad y fragmentación crecientes: estos tres grandes desafíos marcan, como hemos dicho, no solo el sistema económico en que se inscribe el trabajo, sino también al modo mismo como éste ha de ser ejercido. Y así afecta directamente a las personas<sup>56</sup>. Es un hecho el que hoy, en general, lo que llamamos “mundo del trabajo”, es muy distinto al que le correspondió experimentar a nuestros padres hace unas pocas décadas. No solo por sus aspectos más visibles asociados al desarrollo de la base tecnológica, sino por ciertas transformaciones más de fondo, entre las que podemos destacar, a modo de ejemplo:

- a) *Cambios en la estabilidad laboral*: el virtual fin de los empleos “para toda la vida”, del “hacer carrera” en la misma empresa a través de decenios. Esto afecta no solo a la calidad del empleo y a la capacidad de las personas de proyectar su futuro y el de su familia mediante su trabajo, sino además a la posibilidad misma de identificación del trabajador con la obra de sus manos y con la comunidad humana en la que se lleva a cabo.
- b) *Cambios en la relación del individuo con “su” trabajo*, pues como consecuencia de la flexibilidad funcional son cada vez más las personas que no pueden decir con precisión cuál es “su” trabajo, lo que inevitablemente afectará a la constitución de su identidad personal.
- c) *Cambios en la dimensión de integración social y acción colaborativa del trabajo*, cada vez más dificultosa por efecto de la fragmentación del mismo<sup>57</sup>.
- d) *Cambios en la constitución social según tipos de trabajo*. Ya no es diáfana, como lo era en la sociedad industrial, la clasificación de los trabajadores entre “empleados” (trabajadores “de cuello blanco”) y “obreros” (trabajadores “de cuello azul”). Ya no hay un mundo “proletario” puramente obrero-campesino. Esto tiene que ver con el crecimiento del sector servicios, pero también con la diversificación de las formas de vinculación contractual. El resultado es que hoy en día los empleos más baratos (y precarios) no son necesariamente “de cuello azul”. A esto se suma el lugar preponderante que han adquirido los trabajadores “por cuenta propia” y, sobre todo, las pequeñas y medianas empresas (PyMes) que, al menos en Chile, cubren el mayor porcentaje del empleo, aunque en condiciones bastante vulnerables, tanto para las mismas empresas como para sus trabajadores.

- e) *Cambios en la dimensión cultural del trabajo* como expresión y factor de identidad cultural, tan comprometida por el impulso globalizador. Una tendencia que está presente desde el origen mismo de la organización industrial del trabajo, cuando se dejó atrás el mundo de los artesanos y se avanzó hacia la producción en serie, pero que se ha radicalizado en el contexto reciente de la globalización de los procesos financieros y productivos.

Se trata de muchas y variadas transformaciones, además recientes, en pleno curso, lo que hace aún más difícil su evaluación y comprensión cabal. No podemos decir irreflexivamente que todas ellas sean pura negatividad y pérdida. No hay que cerrarse, por ejemplo, a la posibilidad de que ellas, en ciertas condiciones, posibiliten una experiencia más dinámica y por tanto más creativa del trabajo. Lo que es claro es que estas tendencias se han ido instalando y que es poco probable que retrocedan. Hay que aprender a vivirlas de la mejor forma posible y redescubrir *en ese marco* la dignidad del trabajo y la primacía del sujeto. Todas ellas desafían —;deben desafiar!— a la creatividad pastoral de la Iglesia en su misión de evangelizar, asumiendo encarnatoriamente lo humano.

#### **EPÍLOGO: ALGUNAS PERSPECTIVAS TEOLÓGICO-PASTORALES**

Unas breves reflexiones para terminar. Como intuición básica para un esbozo de perspectivas teológico-pastorales para la acción de la Iglesia en el mundo del trabajo hoy, recojo el enfoque de la encíclica *Laborem exercens* en cuanto a pensar el tema “en una línea de desarrollo orgánico” con lo que la Iglesia —como un todo, no solo el Magisterio— ha hecho y ha enseñado sobre él,

para proyectar desde allí algunas líneas básicas, que quisiera aquí resumir en tres puntos.

*Pensar el trabajo humano en el marco de una “nueva cuestión social”*

Como hemos observado, este vuelco “político” en la comprensión del trabajo fue un acierto importante del pensamiento católico en el curso del siglo XIX. Permitió una aproximación a la realidad del trabajo más realista y permitió expresar de una manera más clara el carácter integral del mensaje salvífico de Cristo, es decir, su alcance no solo para la redención individual sino también para las personas en su coexistencia. Es necesario prolongar hoy esta mirada y el sentido de la justicia que le es inseparable, con esa sensibilidad crítica que es esencial al cristianismo, pero a la vez con la suficiente lucidez para entender el dinamismo de ciertos procesos culturales y estructurales que no tendrán probablemente vuelta atrás. Lo dicho puede aplicarse al orden económico global en que se inscribe la experiencia del trabajo hoy. Se suele decir que un mundo global es “un mundo de oportunidades” y que no hay hoy más alternativa que sumarse a él. Pero no es menos cierto que tiene su propia “cuestión social”. No pretendo entrar aquí en discusiones de economistas, pero hablar hoy de trabajo “flexible” en las naciones menos desarrolladas está inevitablemente vinculado a la realidad de la precarización del empleo. El Informe del PNUD del año 2000 muestra que en Chile, contra el discurso de la liberalización, la flexibilización no aumentó, sino que por el contrario redujo los sueldos de los trabajadores temporales y sin contrato, y además aumentaron estos últimos de 14,1 a 15,6% entre 1994 y 1996<sup>58</sup>. Y en la misma línea: el problema de los diversos grados de integración al orden globalizado, tanto a nivel de naciones como al interior de estas. Innegablemente han surgido nuevas formas

de marginación, porque si lo anterior es cierto y si el Estado no puede absorber o mitigar el impacto de tales procesos, se agrega el problema del trabajo infantil, o de las mujeres que deben abandonar el hogar para incorporarse a un mercado laboral que les paga menos que a los hombres en condiciones equivalentes. Definitivamente, hay una “nueva cuestión social” y una nueva problemática social del trabajo. Esto ha estado y está, con un esfuerzo de adaptación a los nuevos tiempos, en las pastorales del trabajo en Latinoamérica, y hay que decir que es absolutamente propio de la tarea evangelizadora que lo esté.

### *Una renovada preocupación por el sentido del trabajo*

Ello estuvo en el pasado y sobre todo a partir de los impulsos teológicos del los años ‘40 y ‘50, que también fueron capaces de recoger cuestionamientos e inquietudes formulados desde la sociología. El modelo fordiano-tayloriano motivó en su momento la inquietud, que recogería posteriormente el magisterio social, por el sentido del trabajo en un modelo de organización industrial basado en tareas hiperespecializadas, repetitivas y rutinarias que no permitían vislumbrar al trabajador su aporte personal.

El *leitmotiv* de la flexibilidad obliga a plantearse de un modo nuevo la pregunta por el sentido del trabajo. Cuando se insiste tanto en la flexibilidad, no solo del mercado laboral sino del trabajo mismo, es legítimo preguntarse si hoy la sociedad no le está diciendo a los individuos que, más que trabajar *para algo*, con un sentido, lo importante es la *capacidad misma* de trabajar, en y para “lo que sea”, según los requerimientos del mercado. Y si el trabajo es también cada vez menos una experiencia socializadora, ¿hay que resignarse a que hoy en día trabajar solo tenga para las personas una finalidad de supervivencia y de contribución económica? Cada cual podrá darle a su trabajo

un sentido subjetivo, pero lo preocupante es que ello no esté suficientemente articulado con el bien de la comunidad en que está inserto y se reduzca así al ámbito de lo privado. En esta línea de reflexión sobre el sentido debería promoverse, a mi juicio, en la pastoral, una “espiritualidad del trabajo”<sup>59</sup>: como una reflexión sobre el significado del trabajo para las personas en su concreto existir y coexistir histórico e, inseparablemente de ello, “en la obra de salvación”<sup>60</sup>; pero también como una reflexión sobre sus límites, mediante una recuperación del valor y del sentido de la gratuidad como experiencia fundante de una relación auténtica de cada persona con el prójimo, con el mundo natural y con Dios.

### *Contribución cristiana a una cultura del trabajo*

Por último, el forjamiento de una cultura del trabajo debería ser comprendido hoy sin vacilaciones por la Iglesia como un desafío que atañe a la sociedad en su conjunto y no ya en la perspectiva de una “cristianización” del mundo. Es necesario que la acción pastoral de la Iglesia se libere definitivamente, al menos como motivación primera, de las pretensiones propias de los modelos de cristiandad o neocristiandad, para avanzar más bien en la línea de aportar, desde la opción de fe, a la centralidad del trabajo como valor y bien común buscado en colaboración por creyentes y no creyentes. El objetivo de una pastoral del trabajo no debería ser primariamente la conversión de la sociedad moderna al cristianismo, sino más bien contribuir críticamente *desde éste* a que el orden económico se encamine hacia una cultura basada en la centralidad del trabajo humano, dentro de una concepción más solidaria y menos individualista del desarrollo económico<sup>61</sup>. Una tal perspectiva favorecerá una pastoral del trabajo más coherente con la autocomprensión de la Iglesia como servidora del mundo,

formulada programáticamente en el Concilio Vaticano II; permitirá afianzar sin sombra de dudas el compromiso eclesial con la promoción y la defensa de la dignidad del trabajo humano como parte esencial de la vivencia de la fe, y contribuirá, en definitiva, a un testimonio cristiano verdaderamente creíble de la salvación integral a la que nos invita el Padre Dios “que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,45).

## Notas:

- <sup>1</sup> Trabajo publicado en M. Eckholt, D. Michelini (Eds.), *El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem Exercens*, Buenos Aires 2006, 123-152. En la presente versión se ha abreviado el aparato de notas a pie de página.
- <sup>2</sup> Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 1965 (en adelante *LG*), 1 y 48.
- <sup>3</sup> “...signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*LG*,1).
- <sup>4</sup> Cf. *LG*, 13.
- <sup>5</sup> Loc. cit. Cf. *ibid.*, 14-17.
- <sup>6</sup> Sobre esta concentración de la teología pastoral en el *presente* como situación de la autorrealización (*Selbstvollzug*) de la Iglesia, cf. los aportes de K. Rahner al volumen II del *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg i. B. 1996, reunidos en sus *Sämtliche Werke*, Bd. 19 (*Selbstvollzug der Kirche: Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*), K. Neufeld (Ed.), Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1995.
- <sup>7</sup> C. Ramos, *El sentido del trabajo en la concepción moderna y en la cultura latinoamericana*, tesis de Magister en Sociología, P. Universidad Católica de Chile, Santiago (original inédito) 1988, 44.
- <sup>8</sup> K. Rahner, “Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre”, en: *Escritos de Teología*, Vol. IV, Madrid 1967, 468.
- <sup>9</sup> “Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa” (*Summa Theologica* II-II, q. 182, a. 1.2).
- <sup>10</sup> *Ibid.* II-II, q. 187, a. 3c: “Utrum religiosi manibus operari teneantur”.
- <sup>11</sup> Cf. P. Morandé, “El trabajo en la cultura adveniente”, en CELAM (Ed.), *¿Adveniente cultura?*, Bogotá 1987, 145-166, 152.
- <sup>12</sup> Cf. P. Vallin, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Paris 1983, 121-122.
- <sup>13</sup> Cuestión que sí abordo en mi libro *Teología del trabajo hoy. El desafío de un diálogo con la modernidad*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLV, Santiago 1994, 106-166, con abundantes referencias bibliográficas.

- <sup>14</sup> Todas las citas tomadas de *LE*, 2.
- <sup>15</sup> Cf. mi artículo “Trabajo y ley natural en la Doctrina Social de la Iglesia. De la prescindencia al encuentro de la cultura moderna”, en VV. AA., *Pluralidad en la teología* (v Jornada Anual de la Sociedad Chilena de Teología), Santiago 1995, 187-215.
- <sup>16</sup> P. Hünermann, *Kirche - Gesellschaft - Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre*, en: P. Hünermann, M. Eckholt (Ed.), *Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogsprogramm 1*, Mainz-München 1989, 14.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, 15.
- <sup>18</sup> Denominación con que suele designarse en la literatura especializada a la enseñanza social pontificia hasta Pío XII (cf. F. Berríos, *Teología del trabajo hoy*, 104-106 y 127-129, con referencias bibliográficas).
- <sup>19</sup> Personal, “en cuanto la energía que opera es inherente a la persona y propia en absoluto del que la ejerce y para cuya utilidad le ha sido dada”; y necesario, “por cuanto el fruto de su trabajo le es necesario al hombre para la defensa de su vida”: León XIII, *Rerum novarum* (en adelante *RN*), 32.
- <sup>20</sup> “... prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres” (*RN* 14).
- <sup>21</sup> “Los católicos sociales tuvieron que soportar amargas críticas y contradicciones aun de los mismos católicos que no se resignaban a admitir las enseñanzas sociales de la Iglesia: algunos llegaron hasta a oponerse al propio Romano Pontífice, como lo lamenta Pío XI en *Quadragesimo Anno* al referirse a la obra de León XIII (cf. QA 2-3)”: A. Hurtado, *Moral Social* (obra póstuma), Escritos inéditos del Padre Alberto Hurtado, Vol. 3, P. Miranda (Ed.), Santiago 2004, 39.
- <sup>22</sup> Conservar la vida, evitar el ocio, frenar la concupiscencia y poder practicar la caridad (limosna). Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. 187, a. 3c: “Utrum religiosi manibus operari teneantur”.
- <sup>23</sup> Cf. por ejemplo la citada obra de Alberto Hurtado, S.J. (1901-1952). Sobre el tema del trabajo en su inserción en la vida económica de la sociedad capitalista, 229-307.
- <sup>24</sup> S. Serrano, “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2003) 346-355, esp. 349-352.

- <sup>25</sup> Ibid., 349.
- <sup>26</sup> Ibid., 352.
- <sup>27</sup> Ibid., 351.
- <sup>28</sup> Cf. M. A. Pronko, *Universidades del Trabajo en Argentina y Brasil: una historia de las propuestas de su creación; entre el mito y el olvido*, Montevideo 2003, 34.
- <sup>29</sup> De hecho, estas asociaciones establecerán explícitamente en sus estatutos su dependencia eclesiástica. Cf. S. Serrano, “Espacio público...”, 352.
- <sup>30</sup> Cf. A. Hurtado, *Moral Social*, 37-44. Para el caso chileno, cf. mi estudio *Trabajo y cristianismo en el Chile del tercer milenio. Perspectivas teológico-pastorales*, Ediciones Universitarias (Universidad Católica del Norte), Antofagasta 1998, esp. 43-45.
- <sup>31</sup> A. Hurtado, *Moral Social*, 44.
- <sup>32</sup> J. Maritain, *Humanisme Intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, 181, 182, 186, 258.
- <sup>33</sup> “...posconstantiniana y profana” (cf. M. Vidal, *Moral de Actitudes*, tomo III: *Moral Social*, Madrid 41981, 49-51; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca <sup>14</sup>1990, 105-107).
- <sup>34</sup> En el caso aquí aludido, el Chile de la década de los '40, esta distinción estuvo lejos de ser aceptada unánimemente en el mundo católico. De hecho tuvo muchas resistencias la formación de la Falange, antecesora de la actual Democracia Cristiana, como partido compuesto por católicos pero no confesional, en cuanto alternativa del tradicional Partido Conservador. El mismo Alberto Hurtado fue acusado de tener una actitud excesivamente amistosa con los jóvenes fundadores de la Falange. Variados testimonios de esto se pueden encontrar en J. Castellón (Ed.), *Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado, SJ*, Santiago 2003.
- <sup>35</sup> P. Doni, “Il cammino per una nuova teologia del lavoro”, en G. Pizzuti (Ed.), *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale*, Bologna 1985, 167-200, aquí 170.
- <sup>36</sup> M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955. Un antecedente importante de este libro de Chenu es su artículo homónimo publicado en la revista *Esprit*, enero (1952), 1-12.
- <sup>37</sup> Ibid., 35 s. Para una presentación más completa del aporte de Chenu, cf. mi libro *Teología del trabajo hoy*, 172-180.

- <sup>38</sup> Pío XI, *Divini Redemptoris* (1937), 61.
- <sup>39</sup> “Los pobres, en efecto, son los que están más expuestos a las insidias de los agitadores, que explotan su desgraciada condición para encender la envidia contra los ricos y excitarles a tomar por la fuerza lo que les parece que la fortuna les ha negado injustamente; y si el sacerdote no va a los obreros y a los pobres, para prevenirlos o para desengañoslos de los prejuicios y falsas teorías, se convertirán en fácil presa de los apóstoles del comunismo” (loc. cit.).
- <sup>40</sup> M. D. Chenu, art. “Trabajo”, en *Sacramentum Mundi*, K. Rahner et. al. (Ed.), Vol. IV, Barcelona 1976, 679.
- <sup>41</sup> Cf. J. C. Scannone, *Interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia. Cuestiones epistemológicas*, Bogotá 1987 (con referencia a las periodizaciones sostenidas por diversos autores); F. Pressaco (Comp.) *El trabajo y los trabajadores en la Doctrina Social de la Iglesia*, Caracas 1992; R. Antoncich, “Evolución del Magisterio en la Doctrina Social de la Iglesia”, *Nexo* 7 (1986), 21-35.
- <sup>42</sup> M. D. Chenu, “Trente ans après”, *Lumière et Vie* 124 (1975) 72-77, aquí 75.
- <sup>43</sup> Loc. cit.
- <sup>44</sup> Todas las citas textuales de *LE*, 2 Los destacados son del texto.
- <sup>45</sup> Loc. cit.
- <sup>46</sup> *LE*, 3, citando a *GS* 38.
- <sup>47</sup> *LE*, 6.
- <sup>48</sup> Cf. mi artículo “La educación como preparación para el mundo del trabajo en la cultura global adveniente”, *Persona y Sociedad*, Vol. XVII/1 (2003) 263-278.
- <sup>49</sup> Cf. F. Berríos, *Teología del Trabajo hoy...*, 59-83.
- <sup>50</sup> Cf. J. Rifkin, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona-Buenos Aires-México 1996.
- <sup>51</sup> Cf. los artículos de G. Arroyo, “Globalización del capitalismo: ¿quedan caminos para un desarrollo integral?”, *Persona y Sociedad* x/2 (1996) 11-28; y “Globalización del capitalismo actual: nuevos dilemas éticos”, *Mensaje* 447 (1996) 50-55.
- <sup>52</sup> M. Castells, “Empleo, trabajo y sindicatos en la nueva economía global”, <http://www.ugt.es/globalizacion/mcastells.htm> (octubre 1996).

- <sup>53</sup> “... la empresa red, fábrica difusa, ‘lean production’... un modelo de producción fragmentado y descentralizado en el que distintas partes de un producto se fabrican en distintos países (...) y se ensamblan y comercializan en cualquier otro (...) Multitud de producciones se han trasladado (...) a países asiáticos (y más recientemente a los de Europa del Este) (...)” (G. González., “Transformaciones que la globalización ejerce sobre el trabajo”, revista electrónica *Contribuciones a la Economía*, <http://www.eumed.net/ce/2004/ggf-trabajo.htm>, 7 s).
- <sup>54</sup> Cf. R. Lagos W., “¿Qué se entiende por flexibilidad del mercado de trabajo?”, *Revista de la CEPAL*, diciembre (1994) 81-95.
- <sup>55</sup> “La mayor rotación de los empleos, la expansión de actividades económicas de temporalidad —que se traducen en empleos ocasionales o de corta duración—...” (M. E. Feres, “Caminos por donde avanzar”, *Mensaje* 448 [1996] 50 s).
- <sup>56</sup> Cf. P. Ferrari da Paisano, “Etica sociale e mercato del lavoro”, *La Civiltà Cattolica* 1 (2000) 133-143, esp. 138-143.
- <sup>57</sup> Cf. R. Marx, “Kollektive Akteure und humane Arbeit - 20 Jahre nach Laborem exercens”, *Theologie und Glaube* 92 (2002) 110-115.
- <sup>58</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Desarrollo humano en Chile 2002. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*, Santiago 2002, 92-97.
- <sup>59</sup> *LG*, cap. v, esp. n. 24, 2.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, 24I, 1.
- <sup>61</sup> Cf. L. Razeto, *Economía Popular de Solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago <sup>2</sup>1990; *Las empresas alternativas*, Santiago <sup>2</sup>1990; “Centralidad del trabajo y economía de solidaridad”, en J. Osorio, L. Weinstein (Ed.), *El Corazón del Arco Iris*, Santiago 1993 (y en <http://www.neticoop.org.uy/documentos/dco109.html>)



## LOS AUTORES

**ANTONIO BENTUÉ.** Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad de Teología de Strasbourg. Profesor de Teología Fundamental y Ciencias de la Religión en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Becado en el “Advanced Theological Studies” de TANTUR (Israel) en 1976. Director del SELADOC de 1976 a 1987. Profesor invitado en Facultad de Teología de Cataluña (España) de 1987 a 1991. Presidente de la Sociedad Chilena de Teología en 1996-1997. Sus dos libros más significativos son: *La opción creyente. Introducción a la teología fundamental*, 1981 (7ª edición, 2006) y *Dios y dioses. Historia religiosa del hombre*, 2004 (2ª edición, 2006).

**FERNANDO BERRÍOS.** Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania, y postdoctorado en la misma universidad. Profesor de la Universidad Alberto Hurtado e investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Anteriormente fue académico y Director del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte (Sede Coquimbo), fundador del Consejo de Coquimbo del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) y presidente de la Sociedad Chilena de Teología (2004-2005). Sus principales publicaciones versan sobre la problemática moderna del trabajo como desafío a la teología, el sentido de la praxis en la antropología trascendental de Karl Rahner y temáticas eclesiológicas.

**CARLOS CASALE.** Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania, y postdoctorado en la misma universidad.

Desde 1996 es profesor de Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es el director de la revista *Teología y Vida*. Autor de numerosos artículos e investigaciones, con especial énfasis en el diálogo entre teología y filosofía.

**CAROLINA CORREA.** Bachiller en Teología y Sicóloga por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Psicóloga Clínica y Terapeuta de Pareja y Familia. Se desempeña en investigaciones clínicas referidas a familias y parejas en contexto de exclusión y vulnerabilidad psicosocial, en el Instituto Chileno de Terapia Familiar. Coordinadora de la atención clínica del departamento psicosocial. Docente del Diplomado para los Programas de Personas en Situación de Calle del Hogar de Cristo. Relatora del Seminario y Taller Enfoque Sistémico en la intervención con familias que tienen miembros con consumo problemático de droga (CONACE).

**JORGE COSTADOAT, S.J.** Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Director del Centro Teológico Manuel Larraín. Autor de numerosos artículos y libros, entre los que destacan: “La pregunta por Dios en la Teología de la liberación”, *Teología y Vida* (1995); “La liberación en la cristología de Jon Sobrino”, *Teología y Vida* (2004); “*Pietas et eruditio* en Alberto Hurtado S.J.”, *Teología y Vida* (2005); “La fe de Jesús, fundamento de la fe en Cristo”, *Teología y Vida* (2007).

**LUIS MARIANO DE LA MAZA.** Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität de Bochum, Alemania, bajo la dirección del profesor Otto Pöggeler. Actualmente es Director de Asuntos Académicos del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica

de Chile, donde realiza docencia de pre- y postgrado sobre idealismo alemán, fenomenología y hermenéutica, y también sobre antropología filosófica y ética. Ha investigado, traducido y publicado en Chile y Alemania en el marco de proyectos FONDECYT, especialmente acerca de la filosofía de Hegel.

**SAMUEL FERNÁNDEZ, PBRO.** Doctor en Teología y Ciencias Patrísticas, otorgado por el Instituto Patrístico Augustinianum (Roma). Actualmente es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor titular de dicha casa de estudios. También es Director del Centro de Documentación San Alberto Hurtado de la Pontificia Universidad Católica de Chile, que se encarga del estudio, contextualización, publicación y difusión de los manuscritos inéditos de San Alberto Hurtado. Su actividad académica está centrada en cristología y patrología. Su libro más reciente es *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.*, publicado en 2007.

**DIEGO IRARRAZAVAL, C.S.C.** Académico de la Universidad Católica Silva Henríquez. Vicario en la Parroquia San Roque. Miembro de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo y de la directiva de la revista Concilium. Entre sus escritos, destacan: *Religión del pobre y liberación* (1978), *Audacia evangelizadora* (2001) y *De baixo e de dentro, crencas latinoamericanas* (2007).

**JORGE LARRAÍN.** Doctorado en Sociología en la Universidad de Sussex, Inglaterra. Actualmente es Vicerrector Académico de la Universidad Alberto Hurtado. Profesor de la Universidad de Birmingham desde 1977, donde fue fundador y primer director del Departamento de Estudios Culturales entre 1988 y 1993. Desde 1996 es Profesor Emérito de Sociología en

dicha Universidad. Ha desarrollado dos líneas principales de investigación: una sobre el concepto de ideología y otra sobre identidad cultural en Chile y América Latina. Autor de once libros publicados en Inglaterra y Chile. Los más recientes son: *Identidad Chilena, ¿América Latina Moderna?* y *El Concepto de Ideología*, Vol. 1 y Vol. 2, publicados bajo el sello de LOM.

**JUAN NOEMI.** Doctor en Teología por la Universidad de Münster, Alemania. Profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones destacan los libros: *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* (1990); *La fe en busca de inteligencia* (1993); *El mundo creación y promesa de Dios* (1996); *Teología latinoamericana. Rasgos imperativos y desafíos* (1998); *Esperanza en busca de inteligencia. Atisbos teológicos* (2005).

**FREDY PARRA.** Doctor en Teología por la Pontificia Facultad de Teología del Centro de Estudios Superiores de la Compañía de Jesús (Belo Horizonte-Brasil). Profesor y Vicedecano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se desempeña en el área de teología sistemática y es docente en los cursos de Creación y Escatología. Profesor de teología sistemática en el Seminario Pontificio Mayor de Santiago. Ha publicado: *El Reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (1993); *Modernidad, utopía e historia en América Latina* (1995) y como co-autor: *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales. Horizontes teológicos para un diálogo* (2006). Además ha publicado diversos artículos teológicos relacionados con su especialidad.

**JOSÉ REYES.** Profesor de Matemática y Consejero Educacional y Vocacional, ambos títulos profesionales obtenidos en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Secretario

General (1986-1992) y luego Vicepresidente (2003-2008) de la Comunidad Mundial de Vida Cristiana, asociación internacional de laicos de espiritualidad ignaciana. Es miembro de la Red de Emprendedores Sociales —ASHOKA— y como tal ha trabajado en el desarrollo de propuestas e instituciones sobre educación en sectores de alta vulnerabilidad. Actualmente es el director ejecutivo de Fe y Alegría - Chile, movimiento de educación popular integral y promoción social presente en toda América Latina.

**PABLO SALVAT.** Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Postdoctorado en la Chaire Hoover de Ética Económica y Social de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es Director del Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano y Profesor Titular del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado.

**SERGIO SILVA GATICA, SS.CC.** Doctor en Teología por la Universidad de Regensburg, Alemania. Profesor Titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el área de Teología Fundamental. Investiga el tema de cultura y fe, con una especial atención a la influencia cultural de la tecnociencia. En el 2003 organizó un Congreso Internacional sobre ese tema, cuyas ponencias fueron publicadas en Erasmus (año VI, 2004, n° 1) bajo el título “Tecnología y Teología”.

**SAMUEL YAÑEZ.** Doctor © en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, donde además se desempeña como profesor de Filosofía Medieval, Filosofía de la Religión y Metafísica. Es miembro del Consejo Directivo del Centro Teológico Manuel Larraín, y secretario del grupo

“Experiencia de Dios” y del círculo de estudio “Evangelio y Sexualidad”. Tiene estudios sobre las filosofías de Ortega y Zubiri. Es asistente del Sector Laicos de la CPAL (Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina) y encargado apostólico de CVX Santiago (Comunidad de Vida Cristiana).

## ÍNDICE GENERAL

### INTRODUCCIÓN

<i>Fernando Berríos</i> .....	II
El signo y los signos de los tiempos .....	13
El itinerario .....	14
Escrutar hoy los signos de los tiempos .....	17
Notas .....	19

### PRIMERA PARTE

COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS .....	21
---	----

#### **El devenir pensado: concepciones filosóficas de la historia**

<i>Luis Mariano de la Maza</i> .....	23
Antecedentes .....	25
<i>El mundo greco-romano</i> .....	25
<i>El cristianismo</i> .....	26
<i>Concepción ilustrada de la historia</i> .....	28
<i>Revisiones de la concepción racionalista e ilustrada</i> .....	29
Concepción especulativa de la historia .....	30
<i>Marco conceptual: la filosofía del espíritu</i> .....	30
<i>El Estado como sujeto de la historia universal</i> .....	31
<i>Desarrollo de la historia</i> .....	32
Concepción historicista de la historia (escuela histórica) .....	33
<i>Génesis</i> .....	33
<i>Consolidación</i> .....	34
<i>Transición hacia la concepción hermenéutica de la historia</i> .....	35

Concepción hermenéutica de la historia .....	37
<i>Martín Heidegger: la comprensión como modo de ser del hombre</i> ...	37
<i>Hans-Georg Gadamer: la conciencia histórico-efectual</i> .....	38
<i>Paul Ricoeur: articulación de tiempo cosmológico y tiempo vivido</i> ..	40
Conclusiones .....	42
Notas .....	45

### **Desafío del tiempo, memoria y esperanza**

<i>Fredy Parra C.</i> .....	47
La existencia temporalizada y la estructura fundamental del tiempo .....	47
La historicidad .....	55
Tensión libertad-necesidad, ideología-utopía .....	58
Antropología de la esperanza .....	62
Historia y progreso .....	70
Historia, tiempo y teología .....	72
Notas .....	77

### **En la búsqueda de una teología de los “signos de los tiempos”**

<i>Juan Noemi C.</i> .....	83
La “revolución” de <i>Gaudium et Spes</i> .....	86
El replanteo de H.-J. Sander .....	87
Sugerencias .....	91
Notas .....	95

### **Los signos del Reino realizados por Jesús**

<i>Samuel Fernández E., Pbro.</i> .....	99
Las curaciones .....	100
<i>Sentido de las curaciones</i> .....	100
<i>Sentido de los exorcismos</i> .....	102
Cercanía de Jesús con los pecadores .....	104
El gesto de Jesús frente al templo .....	106

La muerte de Jesús como signo mesiánico .....	108
Conclusión .....	109
Notas .....	110

### **Los signos de los tiempos en el Magisterio**

<i>Antonio Bentué</i> .....	113
“Lugares teológicos” y “Magisterio” dentro de la categoría de Revelación .....	114
Prototipo de la relación Magisterio-signos de los tiempos .....	116
El Magisterio frente al nuevo acontecimiento “renacentista” .....	118
El Magisterio y la “modernidad” .....	120
Magisterio y teología en América Latina .....	122
Notas .....	128

### **Los signos de los tiempos en la Teología de la liberación**

<i>Jorge Costadoat, S.J.</i> .....	131
Cambio de paradigma teológico .....	132
Unidad escatológica de la historia .....	135
Revelación, discernimiento y praxis de liberación .....	139
“El signo de los tiempos”: la irrupción del pobre .....	143
Notas .....	147

## **SEGUNDA PARTE**

### **EL HORIZONTE GLOBAL Y LATINOAMERICANO**

DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS .....	149
------------------------------------	-----

### **La modernidad: proyecto de señorío y dominio científico-técnico**

<i>Sergio Silva, SS.CC.</i> .....	151
Modernidad: diferenciación funcional y amalgama de sistemas .....	151
<i>Amalgama de sistemas tecnocientífico y económico</i> .....	152

<i>Una nueva división de clases: La relevancia de los “ejecutivos”</i> .....	153
La historicidad y la libertad ante la constitución epistemológica de la tecnociencia .....	154
<i>Elementos constitutivos de la epistemología de la tecnociencia</i> .....	155
Impactos de la tecnociencia en la cultura y los valores .....	157
<i>El ser humano como “ser-en-la-técnica”</i> .....	157
<i>La tecnociencia como proyecto de dominación de la tierra frente al señorío de Dios que nos da vida y no nos la quita</i> .....	158
<i>La ausencia de horizonte escatológico en la tecnociencia</i> .....	159
Epílogo: enfrentar el modelo teleológico de la tecnociencia con una acción comunicativa según el ejemplo de Jesús .....	160
<b>Notas</b> .....	162

## **La globalización: reflexiones desde Jürgen Habermas**

<i>Pablo Salvat</i> .....	163
El problema de la globalización y sus efectos .....	164
Paradojas de la “glocalización” .....	168
Democracia, derechos y diferencias en el contexto de la globalización: la mirada habermasiana .....	171
Algunas conclusiones inconclusas .....	181
<b>Notas</b> .....	186

## **Desafíos del diálogo interreligioso. El aporte de Zubiri**

<i>Samuel Yáñez</i> .....	189
Elementos de una filosofía de las religiones .....	191
Cristianismo, revelación e historia .....	195
Aportes para una teología de las religiones .....	199
La voluntad de religión histórica .....	208
<b>Notas</b> .....	211

## **El ethos latinoamericano: cultura e identidad**

<i>Jorge Larraín</i> .....	213
Una cuestión previa: distinguir entre cultura e identidad .....	213
Las identidades nacionales, construcción discursiva e histórica de una comunidad imaginada .....	215
Variedad de narraciones identitarias en América Latina .....	217
La hipótesis del “substrato católico” en la identidad latinoamericana .....	218
Evaluación del discurso del “substrato católico” .....	222
Evangelización y cultura en América Latina .....	225
<b>Notas</b> .....	230

## **TERCERA PARTE**

### **SIGNOS DEL TIEMPO PRESENTE:**

<b>INTERPELACIONES A LA FE</b> .....	231
--------------------------------------	-----

### **La teología en tiempos de fragmentación en las ciencias**

<i>Carlos Casale</i> .....	233
Comenzar con una experiencia .....	234
La realidad se revela como inasible .....	236
La pluralidad de disciplinas como tema teológico .....	243
Racionalización o racionalidad .....	247
A modo de conclusión: reflexiones teológicas .....	254
<b>Notas</b> .....	259

### **La democracia: una interpretación teológica**

<i>Juan Noemi C.</i> .....	263
Democracia como signo de los tiempos .....	264
Condiciones de posibilidad que tiene la Iglesia para escrutar este signo de los tiempos .....	267

Hacerse cargo de la mundanidad de la Iglesia .....	270
Replanteamiento del concepto del laico .....	271
¿Qué comporta una interpretación de la democracia a la luz del Evangelio? .....	274
Iglesia, testigo del poder de la cruz .....	277
<b>Notas</b> .....	279

### **La irrupción de la mujer en el ámbito público: desafíos de la situación actual**

<i>Carolina Correa</i> .....	281
La perspectiva de género como marco de referencia .....	282
Implicancias de la irrupción de la mujer en el mundo público .....	283
<i>En el mercado laboral</i> .....	283
<i>En el sistema familiar</i> .....	285
<i>En el ámbito de la pareja</i> .....	287
<i>En el ámbito eclesial</i> .....	289
Propuestas y desafíos .....	290
Reflexiones finales .....	291
<b>Notas</b> .....	293

### **Transformación religiosa**

<i>Diego Irarrázaval</i> .....	295
Globalización de lo religioso .....	296
<i>Individuación y politeísmo religioso</i> .....	297
<i>Alternativas globales</i> .....	298
<i>Discernimiento cristiano</i> .....	299
Catolicismos del pueblo .....	301
<i>Catolicidad con densidad evangélica y eclesial</i> .....	302
<i>El catolicismo existe en las culturas y religiosidades</i> .....	303
<i>Tensiones entre la relacionalidad y la privatización</i> .....	305
<i>Orientaciones éticas de la población latinoamericana</i> .....	306
<i>Catolicismos simbólicos y cordiales</i> .....	307

Anotaciones finales .....	308
Notas .....	310

## **Exclusión social y virtud incluyente del Evangelio**

<i>José Reyes</i> .....	311
Inclusión, atomización y marginación .....	313
Autoridad y exclusión .....	315
Cultura, políticas y prácticas inclusivas .....	318
Vectores, ámbitos y factores de inclusión-exclusión .....	322
Un movimiento positivo que trae tensiones .....	325
Insinuaciones para profundizar desde el Evangelio .....	326
Notas .....	329

## **La problemática social del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia**

<i>Fernando Berríos</i> .....	331
El trabajo humano como desafío a la misión de la Iglesia .....	333
<i>Misión de la Iglesia e historicidad de lo humano</i> .....	333
<i>Misión de la Iglesia y trabajo humano</i> .....	334
Enfoques pastorales de la realidad moderna del trabajo .....	337
<i>El catolicismo social y la DSI como expresión de una nueva sollicitudo pastoralis ante la realidad del trabajo</i> .....	337
<i>Apertura a la modernidad en la comprensión eclesial del trabajo humano</i> .....	343
a) <i>El redescubrimiento del laicado como factor cristianizador de la sociedad</i> .....	343
b) <i>El aporte de la “teología del trabajo”</i> .....	345
c) <i>La pastoral del trabajo como presencia eclesial en el proletariado</i> .....	347
d) <i>Una nueva valoración del trabajo humano en el Magisterio social de los ’60</i> .....	348

Balance parcial: los cristianos y el trabajo en la sociedad moderna, entre el optimismo y la decepción .....	349
Desafíos de hoy .....	352
<i>La transición a un nuevo escenario</i> .....	352
<i>Nuevo escenario del trabajo, nuevos desafíos sociopastorales</i> .....	354
Epílogo: algunas perspectivas teológico-pastorales .....	358
<i>Pensar el trabajo humano en el marco de una “nueva cuestión social”</i> .....	359
<i>Una renovada preocupación por el sentido del trabajo</i> .....	360
<i>Contribución cristiana a una cultura del trabajo</i> .....	361
<b>Notas</b> .....	363
LOS AUTORES .....	369
ÍNDICE GENERAL .....	375



Este libro se terminó de imprimir  
en el mes de diciembre de 2008,  
en los talleres de CyC Impresores Ltda.,  
ubicados en San Francisco 1434  
Santiago de Chile.