COMMUNIO

David Schindler Jr.
Mediación: La marca distintiva del cristianismo

Karl-Heinz Menke
El pensamiento sacramental se evapora

Achim Buckenmaier
Juntos en la mesa del Señor, ¿sólo allí?

Vincent Aucante
Cristianismo cultural y culturas cristianas

Leandro H. Chitarroni
Hacia una pastoral inculturante: aportes desde el acontecimiento y símbolo guadalupano

Ángeles Smart
Materialidad, mediación y performatividad en las formas teatrales barrocas

Adolfo Mazzinghi
Las mediaciones de la luz

PERSPECTIVAS

Carlos Hoevel
La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones

Ignacio J. Navarro
Miscelánea sobre política y algunas otras virtudes endebles

COMMUNIO • LAS MEDIACIONES • 2021/3

ISSN 2618-1878

COMMUNIO

Revista católica internacional | 2021/3
Edición Argentina
XXVII

LAS MEDIACIONES

David Schindler Jr. • Karl-Heinz Menke • Achim Buckenmaier • Vincent Aucante • Leandro H. Chitarroni • Ángeles Smart • Adolfo Mazzinghi • Carlos Hoevel • Ignacio J. Navarro

COMMUNIO

En colaboración con las ediciones de Communio en:

ALEMANIA
Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»
Responsable: Jan-Heiner Tück
www.communio.de

BÉLGICA-PAÍSES BAJOS
Internationaal Katholiek Tijdschrift Comunio
Responsable: Filip De Rycke
www.communio.nl

CROACIA
Međunarodni Katolički Časopis Communio
Responsable: Ivica Raguz

ESLOVENIA
Mednarodni Katoliški Reviji Communio
Responsable: Janez Ferkolj

ESTADOS UNIDOS
International Catholic Review Communio
Responsable: David L. Schindler
www.communio-icr.com

FRANCIA
Revue catholique international Communio
Responsable: Serge Landes
www.communio.fr

HUNGRÍA
Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable: Attila Puskás

POLONIA
Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio
Responsable: Jaroslaw Lipniak
www.communio.pl

PORTUGAL
Revista Internacional Católica Communio
Responsable: Maria C. Branco
www.revistacommunio.com

REPÚBLICA CHECA
Mezinárodní Katolická Revue Communio
Responsable: David Vopřada
www.mkrcommunio.cz

RUANDA
Revue Catholique International Communio
Édition en français pour le Rwanda
Responsable: Andrzej Jakacki

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Cristina Corti Maderna, Lucio Florio, Francisco Bastitta, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial 3

David Schindler Jr. | **Mediación: La marca distintiva del cristianismo** 6

Karl-Heinz Menke | **El pensamiento sacramental se evapora** 24

Achim Buckenmaier | **Juntos en la mesa del Señor, ¿sólo allí?** 32

Vincent Aucante | **Cristianismo cultural y culturas cristianas** 43

Leandro H. Chitarroni | **Hacia una pastoral inculturante: aportes desde el acontecimiento y símbolo guadalupano** 50

Ángeles Smart | **Materialidad, mediación y performatividad en las formas teatrales barrocas** 63

Adolfo Mazzinghi | **Las mediaciones de la luz** 79

Carlos Hoevel | **La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones** 91

Ignacio J. Navarro | **Miscelánea sobre política y algunas otras virtudes endebles** 124

Números del Año 2021
- Dios
- Las lágrimas
- Las mediaciones

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Publicación cuatrimestral.
Registro de la Propiedad Intelectual Nº 395257
Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Suscripción 2021
www.communio-argentina.com.ar
communioargentina@gmail.com

Argentina: $ 2000.-, Extranjero: U$S 70.-
Estudiantes: $ 1000.-, Número suelto: $ 700.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2º A (1425) - Bs. As. - Tel. 4801-7335
Suscripción de apoyo, a partir de $ 3000.-

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir
en el mes de noviembre de 2021 en Altuna Impresores SRL,
Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

Nuestra vida está repleta de mediaciones, pero a menudo no las registramos como tales. Forman parte de nuestro paisaje con tanta naturalidad que las olvidamos. Por eso tiene sentido detenernos en ellas. Pero, ¿qué son las mediaciones? Son puentes, por decirlo sencillamente. Están en el medio, con todo lo que eso implica. Por un lado comunican. Por otro lado establecen distancia. Es el acontecimiento mismo de la re-velación, que manifiesta ocultando.

Gracias a las mediaciones existen los encuentros, aunque nunca de manera in-mediata sino siempre acompañados de una tercera instancia. Las mediaciones son el reflejo del mundo, ese misterioso ámbito que no es ni pura materia ni puro espíritu. Y también del hombre, que no por nada ha sido llamado micro-cosmos, síntesis de todo lo real por su doble condición anímica-corporal. Somos barro, dice el Génesis, pero atravesados por el soplo de Dios. Somos imagen y semejanza suya, de manera que todo nuestro ser remite más allá de nosotros mismos. Esta referencialidad constitutiva, que no es privativa del ser humano sino que corresponde a todo el universo, recibe el nombre de sacramentalidad.

La creación es siempre signo de algo más. En última instancia, de Dios. Pero ese plus de realidad, de verdad, de sentido, de belleza, es inseparable de la creación. En nuestro mundo lo espiritual no es ajeno a lo material, ni lo material carece totalmente de espíritu. Poner el foco en las mediaciones es volver a descubrir el carácter simbólico de todo cuanto existe. Y así respaldamos y encontramos a su vez respaldo en la poesía, la metáfora, la mística. El mundo es palabra en la Palabra. Pero ocurre con frecuencia que el reinado del paradigma tecnocrático termina privando de sentido a lo cotidiano. Y a veces también a lo sublime; más aún, a lo religioso.

El mundo es creado por la Palabra. Y esa Palabra se hizo carne en Jesús de Nazaret. Él es no sólo mediador de la creación sino de la redención. Él es el mediador por excelencia, en quien descansan todas las mediaciones. Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, y "no existe bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual podamos alcanzar la salvación" (Hch 4,12). El cristianismo es la religión de las mediaciones porque Jesús es la mediación, el mediador. Toda sacramentalidad depende de Cristo, que es sacramento del Padre. Eso es lo que le dice a Felipe: "el que me ha visto, ha visto al Padre" (Jn 14,9). El misterio de Jesús no se agota en sí mismo sino que nos abre al Padre y al Espíritu.

Ofrecemos este número de Communio con el deseo de contribuir a una mayor conciencia de la importancia de las mediaciones, tanto en lo humano como en lo cristiano. Todo es palabra, para el que sabe oír. Todo es imagen, para el que sabe ver. La crisis eclesial en la vivencia de los sacramentos se enmarca en una crisis más amplia, que es la del símbolo como realidad entrañablemente humana, más aún cósmica. Por eso hay

que decir que la fe cristiana se contradice a sí misma cada vez que devalúa la fuerza del signo, de la materia, del prójimo y de la historia. Precisamente, sobre todo, porque "la Palabra se hizo carne" (Jn 1,14).

El artículo inicial de David Schindler (h) aborda la mediación en perspectiva filosófica-teológica, sentando así las bases de la cuestión. Por su parte, las contribuciones de Karl-Heinz Menke y Aachim Buckenmaier dan cuenta del déficit de sacramentalidad que sufre la Iglesia, particularmente en Alemania, donde no siempre queda claro el vínculo entre la eucaristía y los demás aspectos de la fe católica.

El filósofo francés Vincent Aucante escribe sobre la cultura como mediación en el proceso evangelizador, lo cual enlaza bien con los artículos de Leandro Chitarroni y Ángeles Smart, dedicados ambos al estudio de mediaciones culturales concretas. Mientras que el primero se concentra en el acontecimiento de Nuestra Señora de Guadalupe, el segundo hace lo propio con las formas teatrales barrocas. En una línea semejante, Adolfo Mazzinghi analiza, desde la arquitectura, la mediación de la luz en los templos cristianos según los diferentes estilos, representativos a su vez de las diferentes épocas.

En la sección Perspectivas publicamos dos artículos. El primero, de Carlos Hoevel, presenta de manera bien documentada los orígenes, las ideas y las diversas interpretaciones de la teología del pueblo argentina. El segundo, de Ignacio Navarro, nos permite recorrer las luces y las sombras de la política tal como han sido retratadas en algunas obras célebres de la literatura.

Transcribimos a continuación, a modo de invitación a la lectura, el poema "Himno de alabanza", de Olga Orozco.

> ¿Y por qué no he de cantar también yo un himno de alabanza,
> aunque casi todos los que amé sean ahora igual que la hojarasca
> que se arremolina alrededor del viento
> y no puedan jactarse ni siquiera de poder arrojar su propia sombra?
> Por todo lo perdido, ¿acaso contrariaste mi voluntad de dicha
> o volví del revés los pasos que me habías señalado?
> Si celebré con llanto mis bodas con la noche,
> ¿fue por seguir mi vocación de abismo
> o porque me cubriste con sábanas de tinieblas cada día?
> Para nadie la culpa ni para mí el castigo.
> Fue solamente porque cayó una estrella
> o porque se precipitaron bajo la luna errónea las mareas.
>
> Es la misma señal, el mismo asombro conque sigo cayendo en la espesura,
> aquí, desde tu mano.
> ¿Y no he de cantar por eso un himno de alabanza?

Te agradezco estos ojos que se agrandan para ver
tu escritura secreta en cada piedra;
esta boca con el sabor de “siempre”, “tal vez” y “nunca más”;
las manos y la piel donde arrojan su aliento los
emisarios de territorios invisibles;
el perfume de la estación que pasa, su ráfaga hechicera
ceñida a mi garganta,
y el reclamo insistente del sonido que atruena con el
cuerno para las cacerías.
¡Ah sentidos, mis guardianes insomnes,
refugios instantáneos en un mundo improbable y sin fondo, como yo!
Desde lo más profundo de mi estupor y mi deslumbramiento yo te celebro,
cuerpo, suntuoso comensal en esta mesa de dones fugitivos,
a ti, protagonista de paso en esta historia del amor que no muere,
intermediario heroico en todas las batallas de la tierra y el cielo,
tú, mi costado de inevitable realidad,
delator de intemperies y fronteras, siempre bajo un puñal,
entre el relámpago de la tentación y el tajo de la herida.
Y a pesar de tu corazón irascible, yo te bendigo, mar, bestia obstinada:
en tu acechanza y en tu letanía pasa el relato del diluvio y mi risa infantil,
junto con ese cielo conque sueñas en cada una de tus olas,
en cada balanceo, como yo en el vaivén de mi respiración.
Guárdame en tu memoria como a un guijarro más,
como a un hueso perdido y a estos nombres escritos en la arena,
para velar contigo hasta el último día en el insomnio de la inmensidad.
Gracias te doy, hormiga, modelo de mis viajes en las exploraciones imposibles,
y a la torcaza, por la incesante queja que acompañó mis lágrimas y duelos;
agradezco a la hierba la tierna protección para mis pies furtivos,
y a ti, brizna en el viento, por todo el imprevisible porvenir;
bendita seas, sombra generosa, sumisa a tanto error y a tantas sombras,
y también tú, mi silla, guardiana infatigable frente a la espera y a la lejanía.
Yo te celebro, ráfaga, lluvia, enredadera,
murmullo enamorado del silencio que habita entre las piedras.
¿O no puedo cantar, amor, la noche de tu ausencia y el filo de tu espada?
¿Quién no lleva en la punta de su arpón una ballena blanca?

Mediación:
La marca distintiva del cristianismo

—

*David Schindler Jr.**

Una de las cosas que define de manera más decisiva la conciencia moderna es la presuposición de lo que se llama el hecho evidente del "pluralismo religioso". Damos por sentado, de forma natural y espontánea, que existe una multitud potencialmente infinita de "sistemas de creencias", cada uno de los cuales tiene una pretensión de verdad y posee cierta validez para aquellos que aceptan esa pretensión. Tal suposición puede coincidir, al menos ostensiblemente, con la existencia de una fe privada, incluso sincera y apasionada: creo que mi religión es "verdadera para mí" y, de hecho, puedo considerar esa religión como lo más importante en mi vida. Curiosamente, una fe privada de este tipo no sólo puede coincidir con la aceptación del pluralismo religioso, sino que incluso puede reforzar esta aceptación, y verse reforzada por ella, precisamente en la medida en que esta fe se reconoce a sí misma como una pura realidad puramente personal: decir que mi religión es verdadera para mí, desde esta perspectiva, no es una concesión, sino precisamente lo que la hace significativa y suscita mi entusiasmo. Esta cualidad no impide que otros "sistemas de creencias" puedan ser igualmente verdaderos para otros.

No pretendemos abordar aquí el espinoso problema del pluralismo religioso en general, sino pensar en, al menos, una dimensión de lo que significa que el cristiano tradicional no puede aceptar esta suposición. El cristianismo católico no puede entenderse a sí mismo como uno de los muchos "sistemas de creencias"; no es "una religión", si la religión se toma como una categoría genérica que designa un conjunto de ideas y prácticas mediante las cuales el hombre se relaciona con Dios. Pero decir esto plantea inmediatamente la pregunta: ¿Qué hace que el cristianismo sea único? ¿Qué distingue al cristianismo de todas las demás religiones, hasta tal punto que estaríamos en lo cierto al describirlo como "sui generis" en sentido estricto? Sin duda, la respuesta final a esta pregunta es una referencia a la absoluta singularidad de la Encarnación: la asunción de la naturaleza humana, sin separación ni confusión, por Dios mismo; y a los demás misterios de la fe, que son revelados por o implicados en ese misterio decisivo —por ejemplo, la Trinidad o la *Theotokos*—, que constituye el contenido del dogma cristiano central. Pero en la medida en que afirmemos la singularidad de la Encarnación solo como un hecho positivo, irónicamente corremos el riesgo de volver a caer en el horizonte del pluralismo religioso moderno tal como lo acabamos de describir. Puede que la unicidad absoluta de Jesucristo sea lo que distingue al cristianismo de otras religiones, pero, por supuesto, de una manera similar, también podría decirse que la unicidad de Mahoma distingue al Islam, o a singularidad de Shiva distingue al hinduismo. No es suficiente dar una respuesta diferente a la pregunta: ¿Qué distingue

* Ph.D. (The Catholic University of America), Profesor en el *Pontifical John Paul II Institute for studies on marriage and family* (Washington) y editor de *Communio* USA.

a esta religión en particular de las demás? Necesitamos afirmar un tipo diferente de respuesta y, de hecho, una que es tan diferente que también transforma la naturaleza de la pregunta misma.

En el siguiente conjunto de reflexiones pretendemos hacer dos propuestas al respecto, reconociendo que estas propuestas requerirían mucho más espacio para ser elaboradas en su totalidad. La esperanza aquí es simplemente establecer un punto de orientación fundamental para el trabajo futuro en este sentido. La primera propuesta es que, para que la unicidad del dogma central del cristianismo lo distinga de una manera genuina de otras afirmaciones religiosas, ese dogma no puede referirse simplemente a un hecho positivo en el sentido de un evento absolutamente único en la historia, que viene y luego se va con el paso de un lapso de tiempo discreto, pero, además de esto, tiene que significar algo, es decir, debe en cierto sentido exceder su particularidad e incidir en el significado de la realidad en su conjunto. Aquí vemos, al menos en parte, lo que estaba en juego en el debate entre Karl Barth y Erik Przywara sobre la *analogia entis*.[1] Si Barth tenía razón al preocuparse por subordinar la verdad del cristianismo, que es finalmente la verdad de una Persona divina, el Hijo de Dios encarnado, a un principio filosófico universal, el peligro de su posición, que era notoriamente la de rechazar la *analogia entis* como "invención del Anticristo",[2] es que amenaza con socavar el significado del cristianismo (volveremos a este tema al final de nuestro ensayo).[3] Para que el cristianismo sea significativo, tiene que dar expresión a algún principio, generalmente reconocido como verdadero, bueno y hermoso, y de hecho debe hacerlo no solo de una manera básicamente impresionante o incluso convincente, sino como el paradigma perfecto. Como explicaremos, esto no significa que el cristianismo se justifique a sí mismo por

---

[1] Véase el magistral relato de este debate de "Translator's Introduction," *Analogia Entis* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 1-115, esp., 83-115, y "After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*," in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Thomas Joseph White (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 35-87.

[2] Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, 2ª ed. (Londres: T&T Clark, 2009). (Londres: T&T Clark, 1973), xiii.

[3] Este peligro se ve mitigado en cierta medida por la afirmación de Barth de la analogía en principio, aunque rechace específicamente la analogía del ser. La *analogia fide*i que postula en su lugar implica al menos el reconocimiento de que el hecho de Cristo debe "excederse" a sí mismo y tener sentido en la realidad en general. No podemos proseguir la cuestión aquí, pero quisiéramos argumentar que no puede haber analogía en absoluto, ni siquiera una analogía de la fe, sin una analogía del ser, incluso cuando esta analogía misma requiere un fundamento teológico: la *analogía fide*i y la *analogía entis* no son rivales, sino que en última instancia se requieren mutuamente (asimétricamente) en su diferencia irreductible. También hay que señalar que defender la analogía del ser no es necesariamente defender la interpretación particular de Przywara de la misma, que podría ser demasiado "esencialista". Para una explicación alternativa de la analogía sobre bases tomistas, desde la perspectiva del acto de ser, véase Gustav Siewerth, *Analogie des Seienden* (Friburgo: Johannes Verlag Einsiedeln, 2003 [1965]). Para un relato en simpatía con Siewerth, pero que enfatiza más la dimensión del amor, véase Ferdinand Ulrich, tal como lo presenta Martin Bieler: "*Analogia Entis* as an Expression of Love according to Ferdinand Ulrich," in *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 314-37.

ser la instancia más alta de una idea universal o por cumplir una función predeterminada mejor que cualquier otra cosa. Es solo que el cristianismo no puede simplemente imponer su novedad "desde arriba", de una manera que, por esa misma razón, nunca pueda penetrar realmente en el corazón de nada, sino simplemente reorganizar las cosas en la superficie; también debe responder de alguna manera a una necesidad que se presupone "desde abajo", y esto significa, en cierto sentido, proporcionar una respuesta razonable a una pregunta filosófica.[4]

Nuestra segunda propuesta, cuya elaboración comprenderá la mayor parte del siguiente ensayo, es que la mediación es una noción especialmente esclarecedora en este contexto. Una de las cosas que sugiere este principio por encima de otros que igualmente podrían haber sido elegidos para expresar la significación del cristianismo, por ejemplo, la analogía del ser o el fenómeno del don, es su notable capacidad para unir lo universal y lo concreto, lo teórico y lo práctico. Por un lado, la noción de mediación es más evidentemente concreta que, por ejemplo, la *analogia entis*, que más inmediatamente, por no decir exclusivamente, se presenta como un concepto en metafísica (y, desde otra perspectiva, en lógica). La mediación, en cambio, es el nombre, en primer lugar, de una actividad: mediar es comunicar, transmitir, transmitir o entregar. Por otro lado, la mediación no es solo una actividad, sino que también designa una noción filosófica, que tiene una función lógica, pero también y más fundamentalmente articula un modo particular de ser. De esta manera se distingue del fenómeno social más inmediato, por no decir exclusivamente, concreto y personal del don. Se podría decir que la noción de mediación expresa en última instancia la misma realidad que la analogía del ser y el fenómeno del don, pero lo hace en un registro particular, de una manera única y propia y, además, que, una vez que reconocemos esto, ver que la analogía del ser y el fenómeno del don se comprenden mejor a la luz del otro: la analogía del ser es un evento de generosidad, y un don es en el fondo una comunicación análoga del ser. La mediación, por así decirlo, media entre estos. Sea como fuere, a continuación, en primer lugar, defenderemos la mediación señalando cómo el dogma más central y los rasgos distintivos de la Iglesia dan expresión a esta realidad de una manera fundamental. En segundo lugar, intentaremos ofrecer una razón por la cual la mediación es fundamental para el cristianismo y, de hecho, qué es la mediación más básicamente. Y, finalmente, sugeriremos por qué identificar la mediación como la marca distintiva del cristianismo no la subordina a un concepto puramente formal, que es universal porque abstrae de todo contenido posible y, por lo tanto, de toda realidad actual.

I.

Si uno tuviera que imaginarse el cristianismo tradicional, sin duda la primera imagen que vendría a la mente es el sacerdote, junto quizás con elementos de oración, como el ro-

[4] Este es un punto en el que Maurice Blondel nunca se cansó de insistir. Véase, por ejemplo, su importante ensayo "The Third «Testis» Article", *Communio* (invierno de 1999): 846-74.

sario, o elementos utilizados para confeccionar los sacramentos, como el altar o el cáliz.[5] Si bien, por supuesto, todas las religiones tienen sus figuras religiosas, sus rabinos o ancianos, tal vez sus propios monjes o sacerdotes, lo que distingue al sacerdote católico es su necesidad indispensable. Un católico está destinado, sin duda, a tener una relación personal con Cristo y una comunión con Dios en lo profundo de su espíritu, su "castillo interior", su "corazón de corazones" más íntimo: como dijo San Agustín, Dios es "más interior para mí de lo que soy para mí mismo".[6] En este sentido, no hay absolutamente nada que pueda "interponerse" entre mi Creador y yo. Pero el católico comprende que, por más inmediata que sea esta relación con Dios, a diferencia de las uniones místicas o las afirmaciones de la fe personal en otras religiones, para ser apropiada y completa,[7] esta relación no puede simplemente pasar por alto la mediación del sacerdote, y todo lo que esta mediación implica. El sacerdote no es principalmente un guía, maestro, ayudante o facilitador de la relación personal de uno con Dios, pero, si es todas estas cosas, es sin embargo en primer lugar el medio ordenado por el cual Dios se comunica a su pueblo. o, más específicamente, el medio por el cual Cristo difunde la gracia obtenida mediante su obra de redención, que es de alguna manera básica inseparable de su Persona. Si Dios, al crear el mundo, ha comunicado en cierto sentido de forma natural su presencia en el don universal del ser, que no es (simplemente) distinto de lo que es en sí mismo (*Ipsum Esse Subsistens*), este primer don ha sido entendido, siempre y desde el comienzo, como una invitación al segundo don, infinitamente mayor, a saber, la participación en la vida interior de Dios, que viene a través de nuestra adopción como hijos e hijas en Cristo. Es especialmente este segundo don, esta gracia, que requiere la mediación del sacerdote, porque la obra de redención no puede separarse de la persona de Cristo.[8] Esta relación no es solo una nueva descripción de lo que siempre ha sido el caso, o simplemente la institución forense de un nuevo estatus legal. En cambio, es una realidad ontológica, que no puede ser comunicada simplemente por un mensaje, a través de las

---

[5] Se me ha señalado que, si Hollywood desea representar la religión cinematográficamente, con bastante frecuencia se elige alguna figura del catolicismo: aparentemente, la Iglesia católica representa la religión para la imaginación popular, y de hecho ofrece más a esa imaginación por medio de lo tangible y visible que, por ejemplo, la fe básicamente privada del protestantismo.

[6] Las citas de esta línea en Agustín tienden a terminar la cita aquí, y a omitir la parte que sigue, pero esta segunda parte es necesaria para comprender toda la paradoja que intenta articular. Agustín continúa diciendo que Dios es al mismo tiempo "más alto que mi mayor altura" (*Confesiones*, 3.6.11). No es meramente interior en un sentido radical, sino que, también e inseparablemente, Dios es radicalmente exterior a mí.

[7] Por supuesto que hay una presencia natural de Dios en el mundo en virtud de la relación que implica la creación. Pero esta presencia no es independiente de Cristo. La Iglesia la reconoce, por el contrario, como una extensión genuinamente análoga de la presencia de Dios en Cristo. Véase *Dominus Iesus* (2000), que habla de la "mediación salvífica universal de la Iglesia" (4; cf., 13-15).

[8] Dado que el "segundo don" (la gracia) no se "añade" simplemente al "primer don" (la naturaleza creada), sino que representa su propio desarrollo y revela su verdad más esencial, se puede decir que la mediación sacramental y teológica de la Iglesia es también necesaria -de nuevo, en un sentido extendido y análogo- para la correcta vivencia del sentido de la creación. Se requiere, en definitiva, para una correcta interpretación de la naturaleza, aunque también es cierto que la naturaleza se convierte así en mediadora de la gracia.

palabras de las Escrituras, sino que debe ser transmitida de una manera que sea tan real, tan actual, histórica y de hecho "física", como hizo la original.

Esta gracia se da a través de la realidad material de los sacramentos, con una fidelidad incondicional a la naturaleza precisa de los elementos, discretamente representados a través de las palabras y los hechos, que involucran el cuerpo y el alma del sacerdote. Y el sacerdote es un hombre elevado a este papel por el sacramento real de la "imposición de manos", lo que significa que es un hombre que fue tocado físicamente por un hombre que fue tocado por un hombre que fue tocado por un hombre... que fue tocado por Jesucristo.[9] La relación personal con Dios requiere, en algún nivel fundamental, un contacto físico real, una presencia real.[10]

En el momento en que empezamos a reflexionar sobre el papel indispensable de la presencia objetiva, sacramental, del sacerdote, vemos que su mediación, en la forma que acabamos de describir, no es incidental ni anómala, sino que expresa la propia "lógica" del cristianismo. Para ir directamente al meollo del asunto, la "lógica" del cristianismo en persona, ὁ Λόγος, es el Mediador único entre Dios y el hombre, -aunque debemos agregar de inmediato que esta unicidad no surge simplemente de la nada como un absoluto no relacionado e "irrelacional", sino que está él mismo mediado por la Antigua Alianza y la historia de los mediadores anteriores enviados por Dios, los profetas (Hb 1,1-2).[11] Dios no permanece apartado, por así decirlo, en su inaccesible trascendencia, como Totalmente Otro, sino que también entra en medio de su pueblo elegido ("Emanuel") a través de su Hijo Encarnado. Nótese que Dios no comunica así su presencia de una manera (meramente) inmediata como Dios puro, sino solo a través de la mediación de la carne de la naturaleza humana, aunque, por supuesto, esta mediación no compromete la presencia de Dios, sino que, como desarrollaremos más adelante, la doctrina de la unión hipostática revela que esta mediación transmite a Dios inmediatamente: Él es verdadero Dios incluso como verdadero hombre. Sin embargo, esta mediación de la presencia de Dios se vuelve en adelante definitiva y normativa: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí" (Jn 14,6). "En verdad, en verdad les digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino por otro lado, es un ladrón y un asaltante" (Jn 10,1). Dios, Padre de todos, Autor de la creación, está mediado para todos exclusivamente por Cristo.

---

[9] Aquí vemos la importancia de lo que se llama "sucesión apostólica" para la validez del sacerdocio.

[10] Esto no restringe la presencia de Dios a lo que acabamos de llamar el contacto físico. Aquí vemos el papel de la analogía y su relación con el don: este "punto de contacto" irradia generosamente más allá de sí mismo, lo que significa que hay una extensión análoga, que no tiene límites en principio. Así, Dios puede estar presente en todas partes, pero a través de la Iglesia.

[11] Se podría interpretar la condena de la herejía del marcionismo, entre otras cosas, como un gesto de "protección" del principio de mediación.

Pero Jesús no ejerce de manera exclusiva este papel mediador exclusivo. Ya mencionamos la mediación a través de la Antigua Alianza establecida en y a través de Abraham (que en sí misma está mediada, de ambos lados, por así decirlo, a través de las alianzas con Noé, Moisés y David).[12] Pero esta mediación llega a Jesús por la mediación más directa de José, que se encuentra en la línea de David; y a través de María, de una manera aún más integral, que incluye no solo la formación espiritual de la tradición, sino la formación natural de su humanidad, hasta los mismísimos elementos físicos de la materia. Aunque el Hijo de Dios tiene libre disposición sobre su naturaleza humana: "Nadie me quita la vida, sino que la doy por propia voluntad. Tengo autoridad para darla y para recobrarla" (Jn 10,18). Él no se da originalmente a sí mismo su naturaleza humana, sino que la recibe de su madre. Si a María, no sin cierta polémica,[13] se le ha dado tradicionalmente el título de "Mediadora de todas las gracias", no es porque desplaza a Cristo como mediador exclusivo entre Dios y el hombre, sino porque media más inmediatamente en su mediación inmediata, por así decirlo. De modo que análogamente repite, participa y en cierto modo imita el acto de mediación de Cristo con el Padre, que a través de esta mediación comunica sin embargo su perfecta presencia como Dios, María media a Jesús de una manera que intensifica su exclusividad. Como la Iglesia ha reconocido tradicionalmente, no hay acceso a Jesús excepto en María y a través de ella y, sin embargo, esta exclusividad no disminuye de ninguna manera la inmediatez de la relación con Cristo. María no es el mero instrumento o recipiente de la divinidad totalmente trascendente, o la fuente de la naturaleza humana indiferente a la naturaleza divina, sino que es la Madre, la Mediadora de Dios. Ver la lógica de la mediación, tal como la estamos intentando elaborar aquí, nos ayuda a navegar más allá de las dificultades que puedan presentarse en este extraordinario misterio. De nuevo, esta afirmación representa la propia "lógica" del cristianismo, en la que el Logos es la mediación misma.

Si no hay acceso a Dios excepto a través de Cristo, y no hay acceso a Cristo excepto a través de María, en última instancia significa que nuestra relación con Dios está necesariamente mediada en y a través de la Iglesia.[14] Como ha afirmado la tradición,[15] existe una conexión especial entre María, que entregó el cuerpo a Cristo, y la Iglesia,

---

[12] Para una exposición exhaustiva de los distintos tipos y casos de alianza en el Antiguo Testamento, véase Scott Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven: Yale University Press, 2009).

[13] Gloria Falcão Dodd ofrece una visión general de la controversia en *The Virgin Mary, Mediatrix of All Graces: History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896-1964* (New Bedford, MA: Academy of the Immaculate, 2012). Lumen Gentium afirma esta descripción de María, pero de forma muy cautelosa para evitar interpretaciones erróneas, subrayando que la mediación de María no compromete la exclusividad de Cristo: LG, 62.

[14] Reconociendo el significado de lo que se llama la "Iglesia invisible", tenemos aquí una manera de interpretar la famosa frase: "Extra Ecclesiam nullus omnino salvatur". Véase *Dominus Iesus*, 20.

[15] Véase el relato presentado por Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger en *Mary: The Church at the Source* (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

que es el cuerpo de Cristo, extendido a través del espacio y el tiempo –nótese el pronombre personal, que es la forma tradicional de hablar de la Iglesia, no importa cuán inusual pueda parecer hoy–.[16] No son solo los sacerdotes como individuos los que median la gracia ganada por Cristo, sino los sacerdotes únicamente como miembros ordenados de la Iglesia. En este sentido, todos los miembros de la Iglesia participan de alguna manera análoga en el sacerdocio, por lo que todos los miembros se convierten en mediadores de la gracia recibida por la Iglesia de manera análoga entre sí ("Siempre que dos o tres se reúnan en mi nombre", Mt 18,20) y al mundo. Pero lo hacen en virtud de la presencia sacramental originaria de Dios que reside en la Iglesia y, en cierto sentido, es la Iglesia misma: como cuerpo de Cristo, ella es el sacramento primordial, del que fluyen los demás sacramentos.[17] Quizás la forma central en que la vida de la Iglesia se transmite a los creyentes es a través de la liturgia, en cuyo corazón está, por supuesto, el "sacrificio incruenta de la Misa", la celebración que es la re-presentación del acontecimiento de la redención. Pero la celebración de la Eucaristía no es un hecho aislado; en cambio, ella misma está mediada a través de las innumerables formas de la Misa, los símbolos, la música, los instrumentos de la liturgia en su realidad natural que se transforma a través del arte humano,[18] las acciones y palabras de los sacerdotes, ministros y fieles –por no hablar de los tiempos del año litúrgico, y en la extensión análoga de todas estas prácticas en la vida cotidiana y los hogares de los creyentes: la Iglesia Doméstica–. Dos extensiones distintivamente católicas de la vida de la Iglesia, que destacan de manera particular la importancia de la mediación, son los diversos "sacramentales" y la práctica de la piedad ritual con respecto a los santos, aquellos individuos particulares con carismas especiales, con "oficios" especiales de solicitud, que interceden en nombre de los creyentes que suplican su ayuda. Todo esto da una expresión vívida, y *tangible*, a lo que hemos llamado la "lógica" del cristianismo.

A un nivel más general, es imposible entender la Iglesia sin un reconocimiento del papel fundamental de mediación de la Tradición y las Escrituras. La Palabra de Dios preservada en la Biblia siempre ha jugado un papel normativo en la vida cristiana, similar pero no idéntico al papel que ha jugado para los judíos. En cierto sentido, la Iglesia ha reconocido la Escritura, la Palabra de Dios recibida, como una especie de absoluto, un "ne plus ultra", que contiene el depósito de la revelación de manera perfecta, de

---

[16] Cf. Stephan Ackermann, "The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar", *Communio* (verano 2002): 238-49.

[17] Por supuesto, el cuerpo de Cristo que es la Eucaristía es en cierto sentido la fuente de la Iglesia. No podemos elaborar aquí una eclesiología completa, pero véase el texto clásico de Henri de Lubac, *Corpus Mysticum* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006).

[18] En su sabiduría, la Iglesia insiste, por ejemplo, en que las velas utilizadas en la celebración de la misa tengan al menos un 51% de cera de abeja. Vemos expresado aquí un arraigo de los sacramentos en el mundo natural; una vez más, la gracia está mediada por la naturaleza. Los materiales puramente sintéticos no están permitidos en la confección de los sacramentos, ni -si se pudiera imaginar el horror- las luces artificiales de las velas de imitación (¡!).

modo que nada se puede agregar ni quitar.[19] Ningún otro escrito, ninguna revelación especial, puede estar a la altura de la revelación definitiva dada en los libros canónicos de la Biblia. Por otro lado, como bien ha demostrado Rémi Brague, el cristianismo no es una "religión del libro" como lo es el judaísmo y más aún el islam.[20] Para los cristianos, la "Palabra de Dios" es, en primer lugar, Jesucristo. Las palabras de las Escrituras median la única Palabra de Dios. En contraste con el Islam, por ejemplo, según el cual el Corán fue dictado inmediatamente al profeta Mahoma, y por lo tanto nunca puede ser traducido correctamente a ningún otro idioma sin comprometer su legitimidad teológica, las Escrituras cristianas fueron mediadas a través del "instrumento" de autores humanos inspirados, con sus capacidades e intereses naturales, junto con sus propias historias y antecedentes culturales. Y así, en principio, se permite una ulterior mediación de la traducción a otros idiomas.[21] Es crucial señalar —y de hecho éste es uno de los puntos básicos de nuestras reflexiones— que esta mediación no compromete el carácter absoluto y definitivo de la Escritura: así como la mediación esencial de la naturaleza humana finita de Jesucristo no compromete su divinidad, pero le permite comunicarse de inmediato, así también la autoría humana de las Escrituras, con toda su particularidad cultural, no compromete la perfección de la revelación de Dios. Dios se revela a sí mismo por mediación de autores humanos.

Además, la canonicidad de las Escrituras no puede aislarse de la Tradición de la Iglesia: no solo fue la Tradición de la Iglesia la que determinó qué escritos eran auténticos en el sentido que hemos estado discutiendo, sino que la Tradición de la Iglesia ha sido esencial para la interpretación adecuada de las escrituras. Esta Tradición ha llegado a dar más peso a algunos pasajes que a otros, y más autoridad a ciertas lecturas que a otras, lo cual es necesario para que las Escrituras se lean como un todo bien equilibrado en relación con la realidad de única Palabra de Dios, en contraste con la fragmentación "fundamentalista" que haría de cada iota y tilde un absoluto en sí mismo y aislado del resto. La Tradición, que la Iglesia siempre ha reconocido como guiada o, en otras palabras, mediada en y a través del Espíritu Santo, proporciona así un cierto estándar normativo en sí mismo, no solo para la interpretación de las Escrituras, sino para las prácticas litúrgicas, para la "fe y moral", y de manera especial

---

[19] *Dei verbum*, 11. Al afirmar el estatuto de la Escritura, el documento dice también: "Es evidente, por tanto, que la sagrada tradición, la Sagrada Escritura y la autoridad docente de la Iglesia, según el sapientísimo designio de Dios, están tan vinculadas y unidas que una no puede permanecer sin las otras, y que todas juntas y cada una a su manera, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas" (10).

[20] Rémi Brague, *On the God of the Christians (and on one or two others)* (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2013).

[21] Es interesante observar que al menos en algunos casos, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo, se piensa que el griego "original" es ya en sí mismo una traducción (del hebreo). El griego es la lengua del Nuevo Testamento, no porque sea una lengua divina dada directamente –inmediatamente– por Dios (como el árabe en el Islam), sino porque era en su momento la lengua universal, la más accesible para los demás, la que servía por tanto de mejor mediador.

para el contenido dogmático de la fe de la Iglesia mediante formulaciones conciliares definitivas, y, como extensión análoga, menos definitiva pero aún así guía esencial, mediante la interpretación teológica de dicho contenido. La Tradición, que es en cierto sentido la expresión histórica del principio de mediación,[22] está en el corazón del cristianismo.

La centralidad de la mediación también explica otro hecho sobre la Tradición católica que parece ser único entre las "religiones", a saber, la autoridad "oficial" que la Iglesia ha otorgado a la filosofía.[23] En la raíz de este reconocimiento está la afirmación de que la razón juega un papel indispensable en la mediación de la fe. En cierto sentido, se podría comparar este reconocimiento con la afirmación de la integridad de la autoría humana, con toda su amplitud de capacidades naturales, en la inspiración de las Escrituras. La razón no sólo prepara para la recepción de la fe, sino que también profundiza la apropiación de la fe a través de su obra permanente, y finalmente da en sí misma el fruto especial proporcionado por la nueva vida y la nueva luz de la revelación. Aunque la Iglesia no ha adoptado como propio ningún "sistema filosófico" en particular, ha cultivado el desarrollo "legítimamente autónomo" de una tradición filosófica, otorgando una autoridad particular a las raíces clásicas de esa tradición y, por supuesto, otorgando un estatus especial, sobre todo en el ámbito de la metafísica, a Tomás de Aquino.[24] Junto con el papel mediador de la razón, la Iglesia ha comenzado a reconocer cada vez más la importancia del papel mediador que desempeñan las formas sociales y políticas. Este reconocimiento se expresa en el desarrollo continuo de lo que ha llegado a llamarse la tradición del "Pensamiento Social Católico", inaugurado por la *Rerum Novarum* de León XIII (1891). Típicamente, esta tradición se interpreta como una provisión de principios morales generales para las actividades e instituciones esencialmente "seculares" en política, economía, medicina y otras dimensiones de la vida social. Pero hay mucho que ganar si se aprende a ver estas formas como mediadoras de los misterios cristianos, y así extender la vida de la Iglesia al mundo, hasta sus rincones más oscuros, por así decirlo.[25]

Si la mediación es esencial para la Iglesia, y si representa la marca distintiva del

---

[22] La tradición también está esencialmente relacionada con el don: véase mi ensayo "Taking Truth for Granted: A Reflection on the Significance of Tradition in Josef Pieper", *Communio* (invierno 2017): 690-717. Hay motivos para arraigar la importancia de la tradición en el cristianismo, en última instancia, en lo que inicialmente podría parecer totalmente ajeno, a saber, la traditio de Cristo, su entrega para ser sacrificado. Esto podría interpretarse como un reflejo en el contexto soteriológico de su entrega en la Encarnación, y eso como una imagen de la supra-traditio en el engendramiento del Hijo por el Padre en la Trinidad.

[23] Por supuesto, la filosofía no tiene la misma autoridad que la teología, y ninguna filosofía en particular ha sido canonizada. Sobre todo esto, véase la *Fides et ratio* de Juan Pablo II.

[24] Véase *Fides et ratio*, 43-44; cf., León XIII, *Aeterni Patris* (1879) y Pablo VI, *Lumen Ecclesiae* (1974), 8.

[25] Ferdinand Ulrich, *Homo Abyssus*: El drama de la cuestión del ser (Washington, D.C.: Humanum Academic Press, 2018), 17, 30, 35, 44 y 57.

cristianismo –lo cual es imposible negar cuando se mira el desarrollo completo de las diversas dimensiones de la vida cristiana–, no es solo por la centralidad absoluta del Mediador, Jesucristo, sino en última instancia porque algo como la mediación constituye la vida interior de Dios mismo. El ser de Dios, la naturaleza divina, no es una cantidad monolítica, un "bloque de Esencia congelado", como dice Ferdinand Ulrich,[26] sino que está, por así decirlo, "mediado" en y a través de las Personas divinas. El Hijo es perfectamente Dios en sí mismo, pero solo lo es al recibir toda la Deidad del Padre; el Espíritu Santo es perfectamente Dios en sí mismo, pero solo al ser espirado por el Padre (y el Hijo).[27] Cada una de las Personas es perfectamente Dios, y en conjunto son perfectamente un solo Dios, un misterio concebible, en la medida en que lo es, sólo como perfecta mediación, es decir, como la perfecta participación de la divinidad entre sí en un único Don absoluto. Reflexionar sobre lo que significa todo esto será nuestro próximo paso.

II.

Hemos descrito la mediación como expresión de la "lógica" del cristianismo: pero, al menos hasta que uno comience a desvelar más concretamente lo que esto significa, como estamos intentando hacer, la propuesta de esta noción como expresión del corazón del cristianismo parece extraña, y quizás un poco abstracta. Quizás antes se hubiera esperado escuchar que el "amor" es el corazón del cristianismo: después de todo, no es la palabra "mediación", sino la palabra "amor" la que tiene un lugar especial en las Escrituras, sobre todo en el Nuevo Testamento. De hecho, lo que es distintivo del cristianismo es el reconocimiento de que Dios no es solo uno que ama, quizás más perfectamente como quien ha creado el mundo y todo lo que hay en él, y ahora ejerce un cuidado providencial especial por él. Tal cuidado es posiblemente parte de todas las religiones tradicionales de alguna manera, incluso si la noción choca contra la idea filosófica de que la Primera Causa absolutamente trascendente del universo no puede ser afectada por ninguna otra cosa dentro de ese cosmos, por todos los caprichos del tiempo y la historia, de modo que en última instancia no tiene sentido orar a Dios y pedir su ayuda o generosidad.[28] Según la revelación cristiana, Dios no solo ama, sino que Dios es amor (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, *Deus caritas* est).[29] El amor es, por así decirlo, la esencia misma de Dios.

---

[26] Si leemos el "filioque" como análogo a la mediación en la forma en que lo estamos presentando, nos permite afirmar la posición católica sin amenazar la verdad que los ortodoxos buscan proteger, a saber, la "monarquía" del Padre.

[27] Esto era especialmente un peligro en el "espíritu filosófico clásico" del período helenístico de la antigüedad tardía. Se ve, por ejemplo, en las objeciones planteadas contra el cristianismo por Celso, a las que Orígenes respondió en su obra clásica, *Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

[28] Véase la encíclica de 2005 de Benedicto XVI con este nombre para una elaboración más completa de la novedad de esta revelación.

[29] Por ejemplo, Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 1.37.5.

Dada nuestra exposición hasta ahora, esto plantea la cuestión de si existe una conexión entre el amor y la mediación. Que en última instancia son lo mismo, o al menos que la mediación es amor expresado, por así decirlo, en términos más técnicos y filosóficos, se hace evidente cuando reflexionamos sobre el tema. Para ver la conexión, ante todo, es necesario que expliquemos con más claridad y precisión lo que significa "mediación". Indicamos anteriormente que "mediar" es "transmitir" o "comunicar". En este sentido, al menos un aspecto de la conexión entre el amor y la mediación se hace evidente: el amor es generoso, y es la naturaleza de la generosidad dar, sobre todo darse, que es otra forma de decir comunicarse. Como lo formula el axioma clásico, *bonum est diffusivum sui*, el bien es autodifusivo. Pero la palabra "mediación" contiene más que simplemente "comunicación"; la noción es más completa. Se refiere no solo a la transición de un lugar a otro —en la comunicación, algún contenido inteligible se mueve del punto A al punto B—, sino que al hacerlo pone de relieve al mismo tiempo el medio por el cual ocurre el paso, garantizando a ese medio un significado permanente para lo que se comunica, más allá del mero significado instrumental de proporcionar un medio indiferente. Hablar de mediación en un sentido positivo no es solo decir que algo se mueve de A a B, sino decir que lo hace *a través de* C, de tal manera que en algún aspecto es transformado por C, o en todo caso que C tiene un significado permanente para lo que se comunica de ese modo: C media la comunicación de A a B, de modo que esta comunicación no es inteligible sin ella, o al menos no es inteligible de la misma manera.

Esto plantea el asunto de manera bastante abstracta, por supuesto, pero no es difícil ilustrarlo de manera concreta considerando uno de los ejemplos que acabamos de presentar. Dijimos que la gracia de la redención está mediada por los sacramentos. La cuestión, en este caso, sería que esta mediación de los sacramentos no es incidental a la gracia comunicada, algo totalmente prescindible y totalmente irrelevante para el significado de la gracia. No es posible en el contexto actual elaborar una teología sacramental completa, pero al menos podemos hacer una observación sobre cómo esta mediación afecta el significado de la gracia: la mediación sacramental revela esa gracia, y la redención que transmite, no es solo una convicción subjetiva o sentimental; no es solo un estado espiritual o místico, y no solo un estado legal. En cambio, la nueva relación con Dios dada en gracia es una realidad objetiva y sustancial, que incluye el cuerpo, en su naturaleza física, tanto como las profundidades interiores del alma. Lo que significa mediación en este ejemplo particular será análogamente diferente de lo que significa en otros casos; de hecho, será único en algún aspecto en cada instancia, que es lo que implica el principio de analogía, pero el ejemplo pone de manifiesto algo que será cierto en todos los casos, a saber, que la mediación implica una transformación en algún aspecto de lo mediado. Podríamos decir que la mediación, en algún nivel y en algún aspecto, que será análogamente diferente en cada caso, conlleva un enriquecimiento.

Esto pone de relieve una nueva dimensión en la conexión entre la mediación y el amor. La generosidad ya implica una relación positiva con el otro: en la generosidad, uno

comparte la riqueza de uno y, por lo tanto, enriquece al otro. Pero la mediación profundiza este enriquecimiento, por lo que podríamos decir que profundiza la generosidad. La mediación implica no solo el enriquecimiento del otro como receptor del don, sino un enriquecimiento del don en sí mismo y, por tanto, del dador mismo, en la medida en que está involucrado en el don, en la medida en que, al dar el don, también se da a sí mismo: *bonum est diffusivum sui*. En otras palabras, en la mediación uno no solo enriquece al otro, uno se deja enriquecer por el otro. Esta es una afirmación del otro en un orden completamente nuevo: es una afirmación del significado, la "significación" del otro, un reconocimiento de que el otro es bueno, no solo por mi regalo para él (que sería una especie de generosidad opresiva, que sólo permite una relación unilateral), sino porque, en cierto sentido, también es un regalo para mí. No sólo afirmo mi bondad para y para él, sino que reconozco su propia bondad, que es intrínseca a él y no una mera función de mi generosidad. También es una bondad para mí. Esta generosidad profundizada es, por tanto, una relación genuinamente recíproca. La mediación permite que el otro haga una contribución, por así decirlo, para "agregar algo" a la relación.

El misterioso escritor del siglo VI, presumiblemente un monje sirio, que escribió bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, es especialmente interesante en relación con este punto en la medida en que su obra representa una apropiación de la tradición griega clásica, que reconocía la centralidad del bien (es decir, Dios), como pura generosidad —el axioma "bonum est diffusivum sui" es de hecho una traducción latina de un pasaje de Dionisio, citado, por ejemplo, por Tomás de Aquino[30] –específicamente dentro del contexto transformador de la revelación cristiana–.[31] En lo que podría decirse que es el clímax de su obra principal, Los nombres divinos, en la que Dionisio presenta el nombre más elevado de Dios, a saber, el Bien,[32] introduce el nombre "amor", *eros*, como una elaboración del significado de bondad. Esto quiere decir que el amor no es simplemente un nombre nuevo, agregado en yuxtaposición a los anteriores, sino que despliega el significado interno de bondad, profundizando ese significado mostrando lo que podría no ser tan inmediatamente obvio en la superficie. Es un paso audaz, no solo porque la tradición filosófica rechazó la posibilidad de

[30] Por supuesto, ha habido controversia durante siglos sobre la cuestión de si Dionisio se apropia del pensamiento pagano en el cristianismo o, por el contrario, se apropia del cristianismo en el pensamiento pagano, comprometiendo así su novedad y origen divino. No podemos entrar en la discusión de esta controversia, ni intentar resolverla finalmente, por supuesto, pero el argumento que presentamos pretende mostrar una forma clara en la que Dionisio transforma el pensamiento pagano.

[31] Lo justifica con una referencia a los "escritores sagrados", es decir, a las escrituras (*Los nombres divinos* [=DN], IV.1), habiendo insistido en que uno no puede acercarse a Dios sino a través de su autorrevelación en la Biblia.

[32] Platón, Simposio, 201e-202e (curiosamente, Platón presenta el amor precisamente como un mediador [μεταξύ]). Aristóteles presenta a Dios como supremamente amado (*eraston*), no como amante: Metafísica, XII.7.1072a25-27. En un texto que destaca como extraordinario cuando se lee en el contexto de la tradición clásica, Plotino se anticipa a Dionisio, escribiendo que hay algo como el amor en Dios (y como Dios) interpretado como el Bien: Enéada 6.8.15.

atribuir *eros* a Dios,[33] sino porque evidentemente *eros* no era parte de la tradición cristiana, presumiblemente porque parecía ser inseparable de una clase de sensualidad que no es propia de Dios.[34] Pero Dionisio lo justifica, apelando primero de hecho a las Escrituras y a los primeros Padres de la Iglesia,[35] pero luego también ofreciendo una razón para ello: si entendemos el eros más básicamente en un sentido espiritual que en un sentido sensual, descubrimos, dice, que en cierto sentido, al menos, es "más divino" (θειότερον) incluso que ágape como nombre de Dios, porque eros saca a relucir lo extático, lo que trasciende a sí mismo y, por lo tanto, el carácter "afirmador del otro" del amor, más directamente que el ágape.[36] A la luz de lo señalado anteriormente, podríamos decir que ágape, especialmente si se interpreta en oposición a eros,[37] tendería a entenderse reductivamente en el primer sentido de generosidad descrito anteriormente, a saber, la relación unilateral en la que el otro se afirma únicamente como receptor de bondad. Con eros, como lo interpreta Dionisio (no en oposición a ágape, sino como otra palabra para el amor que saca una dimensión única de ese misterio inagotable),[38] se radicaliza la afirmación del otro, de modo que el amante se mueve a dar, no arbitrariamente por así decirlo, sin ninguna razón en absoluto, sino porque es movido por el amado. Eros, por tanto, implica una reciprocidad. Identificar bondad y eros, como lo hace Dionisio, significa que lo más elevado no es solo un objeto de amor, "el bien", sino que es él mismo un amante, y de hecho que lo que se ama es ser también un amante en respuesta. Hay, pues, en esto una comunicación más completa de bondad.

---

[33] Obsérvese que esto es diferente de la objeción más común al eros (que encontramos, por ejemplo, en Los cuatro amores de C.S. Lewis), que critica el eros como esencialmente egoísta en lugar de centrado en el otro, como es el ágape. Podría decirse que se trata de una reinterpretación moderna de la problemática, que parece tener sus raíces últimas en la desaparición de una metafísica participativa.

[34] Véase DN IV, 11 y 12.

[35] No pretendemos negar que "agape" signifique amor en un sentido de "afirmación del otro", sino sólo que, si se pone en oposición a eros, ese aspecto tiende a socavarse.

[36] El texto clásico, y extremadamente influyente, en el que se oponen ambos aspectos es Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: Westminster Press, 1953). Para una crítica de Nygren, véase Josef Pieper, *Faith-Hope-Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), y D.C. Schindler, "The Redemption of Eros: Reflexiones filosóficas sobre el *Deus Caritas Est* de Benedicto XVI", *Communio* (otoño 2006): 375-99.

[37] Dionisio sugiere que las dos palabras indican la misma cosa bajo un aspecto diferente, como las palabras "patria" y "patria" (véase DN IV.11). Agustín hace un caso similar para amor en Ciudad de Dios, 14.7. El Aquinate explica que "la caridad denota . . una cierta perfección del amor, en la medida en que lo que se ama se considera de gran valor [carus], como la propia palabra implica", ST 1-2.26.3. También defiende la afirmación de Dionisio de que el amor es en cierto sentido más "divino" que la *dilectio*, aunque plantea el asunto en términos diferentes a los de Dionisio: ST 1-2.26.3ad4.

[38] Véase Balthasar, "Movement Toward God", en: *Explorations in Theology*, vol. III (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 15-55. Esta es también la implicación más profunda de la transformación del neoplatonismo por parte de Agustín: véase *Confesiones*, 7.9.

Este desarrollo de la bondad como eros, dicho sea de paso, ya marca la diferencia cristiana: Dios no simplemente atrae hacia sí la creación como Primera Causa trascendente, origen y fin de todas las cosas, sino que entra también en el medio, por así decirlo, y va en búsqueda de sus criaturas.[39] El nombre divino "eros" saca a la luz la mediación en el corazón mismo de Dios. En lugar de llamar a Dios simplemente "el Bien", en lo que podríamos ver de una manera estática y sin vida, Dionisio proclama que "el Eros divino no es más que un Eros bueno hacia el Bien por el mero hecho del Bien".[40] Este "movimiento dinámico" no es, por supuesto, un cambio temporal, pero tampoco una estabilidad temporal. En cambio, es una plenitud de vida supra-temporal, un eterno "cada vez más".[41] Esta mediación, desde el bien pasando por el bien hasta el bien, saca a relucir la profundidad del sentido del amor, o podríamos decir que este amor saca a la luz la profundidad del sentido de la mediación, pero en todo caso presenta el sentido más radical de bondad posible: Dios, precisamente como bondad perfecta, no quiere ser bueno sólo en sí mismo, por así decirlo, sino que quiere tener su (propia) bondad perfecta sólo en y con el otro.

Este es el meollo del asunto. Por supuesto, en última instancia, solo en la doctrina de la Trinidad podemos llevar a su (inagotable) fin la verdad completa del asunto. La Trinidad es una doctrina que el propio Dionisio solo señala como el gran misterio que establece el horizonte para sus reflexiones,[42] pero se refleja en los misterios "económicos" de la creación y la redención. Después de resaltar el carácter extático del amor por el cual el amante se supera a sí mismo, se mueve más allá de sí mismo, en la visión de la hermosa bondad del amado. Dionisio describe la relación de Dios con la creación así:

> Y debemos atrevernos a afirmar (porque es la verdad) que el mismo Creador del Universo, en su bello y bueno Eros hacia el universo, es a través del excesivo Eros de su bondad, transportado fuera de sí mismo en sus providenciales actividades hacia todos. cosas que han sido y son tocadas por el dulce hechizo de la Bondad, Ágape y Eros, y así es sacado de Su trono trascendente sobre todas las cosas, para morar dentro del corazón de todas las cosas, a través de un poder Superesencial y extático mediante el cual sin embargo, permanece dentro de sí mismo.[43]

---

[39] Dionisio, DN, IV.10 (traducción de Rolt, ligeramente modificada, pág. 102).

[40] Véase Hanspeter Heinz, *Der Gott des Je-Mehr: Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (Berna: Herbert Lang, 1975).

[41] Dionisio, I.1 (51), I.4 (56), II.4 (69) y II.5 (71).

[42] Dionisio, DN IV.13 (Rolt, 100; traducción ligeramente modificada).

[43] Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington, D.C.: CUA Press, 1982), 32-34.

Dios es, por así decirlo, sacado de sí mismo por la bondad, que en última instancia es suya, pero es misteriosamente al mismo tiempo la bondad del mundo que creó, una bondad tan radiantemente buena que conmueve incluso a Dios. Esta bondad, de nuevo, es de hecho su bondad, pero podemos decir que él (libremente) desea tener su bondad, ser perfectamente bueno, *solo en y a través* de la mediación de su otro, el mundo que es su creación. Por eso se puede decir que permanece perfectamente en sí mismo incluso al relacionarse generosamente con lo que no es él mismo, o, como Robert Sokolowski formula lo que él llama "la distinción cristiana", el mundo es verdaderamente otro que Dios, pero Dios más el mundo no es más grande que Dios solo.[44] Esta paradoja sólo tiene sentido a la luz del amor interpretado como mediación en la forma descrita: Dios quiere ser bondad misma sólo en y por el otro.

Este misterio recibe su expresión más dramática en la (rara) referencia que Dionisio hace en *Los Nombres Divinos* al orden de la redención, específicamente al evento de la Encarnación, que es, por supuesto, el don más radical de Dios de sí mismo al mundo. El momento más extraordinario de este evento tiene lugar en las profundidades ocultas del vientre de María. Dionisio describe este momento de la siguiente manera:

> Y dado que ese Ser Supra-Divino tiene en amorosa bondad [ὑπὲρ φιλανθρωπίας] descendió de allí al Estado Natural, y verdaderamente tomó sustancia y asumió el nombre de Hombre (debemos hablar con reverencia de aquellas cosas que pronunciamos más allá del pensamiento humano y lenguaje), incluso en este acto Él posee Su Existencia Sobrenatural y Superesencial –no solo en que Él tiene sin cambio o confusión de Atributos compartidos en nuestra suerte humana sin ser afectado por ese inefable Auto-Vaciamiento en lo que respecta a la plenitud de Su Deidad, pero también porque (¡la más maravillosa de todas las maravillas!) pasó en Su estado Sobrenatural y Superesencial a través de las condiciones de la Naturaleza y el Ser, y recibiendo de nosotros todas las cosas que son nuestras, las exaltó muy por encima de nosotros–.[45]

Por amor al hombre ("filantropía"), Dios decide poseer su absoluta trascendencia de la naturaleza y del ser, no frente al mundo, sino solo en y a través de las condiciones de la naturaleza, y lejos de comprometer su trascendencia, esto glorifica esa trascendencia inconmensurable, como lo hace la condición natural que asume. El

---

[44] Dionisio, DN II.10 (Rolt, 78, traducción ligeramente modificada y cursiva añadida). Nótese que recibe precisamente lo que más originalmente dio, y que esta recepción es el regalo más glorioso de nuestra naturaleza para nosotros.

[45] Véanse las profundas reflexiones a este respecto en la obra de Paolo Prosperi: "'Fixed End of the Eternal Plan': Rereading Cabasilas's 'Homily on the Annunciation'", en *Communio* (verano 2019): 207-36; "Believing and Seeing," *Theological Studies* 78.4 (2017): 905-29. En este último artículo, Prosperi argumenta que, en la fe, uno posee la visión sólo a través de la mediación del otro; la inmediatez de la visión es, sin embargo, mediada.

significado del amor de Dios, podríamos decir, se enriquece inconcebiblemente a través de esta mediación, no porque esté condicionado por esa mediación como algo que se le impone en forma de coacción, sino porque él mismo otorga el don de la mediación. Pero lo que Dionisio llama la "más maravillosa de todas las maravillas", o más literalmente la "novedad de todas las novedades" (τὸ πάντων καινὰν καινότατον), es que revela aquí su inagotable riqueza colocándose en la pobreza, en una posición de receptividad, con respecto al mundo. Es el creador de la naturaleza humana. Pero en lugar de darse a sí mismo la naturaleza de la que es autor —que podríamos decir que en última instancia contradeciría el ethos de la Encarnación y, por tanto, la "lógica" del cristianismo— la recibe de su criatura. De hecho, no solo recibe la materia de la carne, y no solo la naturaleza humana, sino que en cierto sentido recibe el mundo entero de sus criaturas. De hecho, más que eso, ¡maravilla de todas las maravillas!, *recibe su propia Divinidad de su madre, a quien por esa razón se la llama, no sólo la "Christotokos", sino la Theotokos*. El Hijo de Dios no cree que su Deidad sea algo a lo que aferrarse, sino que se vacía a sí mismo, tomando la forma de un esclavo; se entrega de la manera más radical al mundo eligiendo libremente ser Dios sólo en y por la mediación de su creación.[46]

III.

La marca distintiva del cristianismo es la mediación, que hemos interpretado en el sentido de que, lo que es más precioso o más propio de uno mismo, se tiene precisamente en la forma de haberlo recibido de o a través de otro. La relación de uno con Dios no es algo que se posea y se disfrute (meramente) inmediatamente, frente a los demás, sino que se posee inmediatamente sólo en y por mediación de los sacramentos, por mediación del sacerdote, por mediación de María y de la Iglesia, y, finalmente, por mediación de Jesucristo, el Verbo hecho carne. La fe, que es lo más preciado para el creyente, es algo que se recibe esencialmente de otros y a través de lo otro. Hablar así de mediación es hablar de amor y de don como sentido último de la realidad.

El peligro de identificar una "marca distintiva del cristianismo", a la que aludimos al principio, es que amenaza con subordinar a Dios a un principio universal en el sentido de que Dios se convierte en poco más que el mejor representante de una idea que lo trasciende, a él y todas las demás cosas.[47] Podría decirse que esta amenaza se realiza en Hegel, quien, por lo demás, es sin duda el pensador de nuestra tradición con la visión

---

[46] He aquí la esencia, reducida a su núcleo lógico, de lo que se llama "ontoteología". Para una presentación básica del tema, véase Iain Thomson, "¿Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics", *International Journal of Philosophical* 8.3 (2000): 297-327.

[47] El mayor logro de Hegel es quizá su reconocimiento de que la revelación cristiana de la Trinidad tiene profundas implicaciones filosóficas que afectan al significado de todo, desde la política hasta el arte y la lógica. Sin embargo, su error consecuente es pensar que *sólo* tiene estas implicaciones, que su significado es exhaustivamente filosófico.

más profunda de la mediación.[48] Es esclarecedor considerar la diferencia entre lo que hemos estado desarrollando aquí y la propia interpretación de Hegel. Un breve vistazo a la diferencia proporcionará una conclusión adecuada a nuestras propias reflexiones.

Como es bien sabido, Hegel buscó integrar el yo y el otro de una manera no reduccionista mediante el concepto de mediación. Pero, para poner una filosofía rica y compleja en pocas palabras, para Hegel la mediación es, en última instancia, una auto-mediación: el yo se media a sí mismo a través del otro. Si bien esta inclusión del otro en el significado del yo abre una visión extraordinaria de la lógica, el ser, el saber, la historia y la cultura, proponemos que la reducción de la mediación a la forma de auto-mediación representa una perversión fundamental, que cambia el significado del todo. En última instancia, debido a su reducción de la mediación, que hace que el otro sea siempre en algún sentido una función del yo, Hegel necesita finalmente superar la alteridad esencialmente permanente de la religión y su misterio eterno, y succionar, por así decirlo, lo esencial del contenido filosófico de la revelación cristiana de la Trinidad en la Encarnación. Es también la mismísima reducción que lleva notoriamente a Hegel a superar finalmente la filosofía como amor a la sabiduría para quedarse con la sabiduría pura, o en otras palabras, el Conocimiento Absoluto.[49] En contraste con esta eliminación de la generosidad, afirmamos la alteridad perdurable como parte del punto mismo de la mediación, que finalmente permite que precisamente el amor sea el único absoluto. En la mediación cristiana, que transmite una relación inmediata sin dejar atrás la mediación, no hay un movimiento impaciente más allá del amor a la sabiduría, sino un abrazo de la sabiduría sólo en forma de amor.

Balthasar pregunta en uno de sus aforismos: "¿Cuál de los dos ha amado más profundamente? ¿Hegel, el gran casamentero, que personificaba la impaciencia por casarse y unirse? ¿O Kierkegaard, que encarnó la celosa paciencia por mantener a las partes separadas hasta el final, solo para hacernos caer de rodillas de manera más definitiva? [50] En última instancia la respuesta adecuada es *ambas*, porque el amor incluye ambas: una *intimidad* profunda y, por lo tanto, una inmediatez, pero que acontece sólo en y a través de la mediación de la permanencia del permanentemente otro. La consumación del amor no elimina el misterio, pero permite una entrada cada vez más profunda en él.

---

[48] Para una crítica más sostenida, véase William Desmond, *Hegel's God: A Counterfeit Double?* (Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2003); cf., mi *Perfection of Freedom: Germans between the Ancients and the Moderns* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2012), 357-72. Desmond es, sin duda, el filósofo contemporáneo que ha reflexionado más profundamente sobre la noción de mediación, aunque interpreta la noción –de forma algo diferente (pero ciertamente complementaria) a la que nosotros hacemos aquí– como "el entre": véase, por ejemplo, su *Being and the Between* (Albany, NY: SUNY Press, 1995). Para otros pensadores contemporáneos de la mediación en filosofía, véase Emmanuel Tourpe, "Autant de manifestation, autant de médiation: Pour une phénoménologie de Dieu", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 76.2-3 (2020): 1053-1072.

[49] Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 3.

[50] Balthasar, *The Grain of Wheat: Aphorisms* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 11-12.

La mediación, interpretada como amor, se revela no simplemente como un concepto, un principio universal o una idea filosófica, que luego ejemplifica el cristianismo, sino que es la marca distintiva del cristianismo ante todo porque es una realidad actual, un hecho realizado en la historia. De hecho, en el cristianismo, la mediación es, en última instancia, ante todo una Persona: el Logos que media entre el hombre y Dios. La palabra "mediación" designa así el acontecimiento de la comunicación misma, es decir, el don generoso de sí mismo, y la mediación cristiana es este don original de Dios, que se entrega al hombre precisamente recibiendo al hombre en sí mismo. Y, en segundo lugar, como la mediación no es un mero medio extrínsecamente instrumental y desechable, sino que entra intrínsecamente en el acto, lo que media en el caso de la comunicación es precisamente eso, es decir, la mediación misma. En esta mediación, el medio es verdaderamente el mensaje: Dios se revela como amor, y lo hace precisamente entregándose en el amor, y haciendo así que los que ama lo amen a él y a los demás: "En esto consiste el amor, no en que nosotros hemos amado a Dios, sino en que él nos ha amado a nosotros" (1 Jn 4,10). Por eso, así como la bondad es a la vez eros, el don de Dios es a la vez una tarea: llegar a ser lo que has recibido; "Ámense los unos a los otros, como yo los he amado" (Jn 13,34).

Traducción: Andrés Di Ció

Die Tagespost – 28 de marzo de 2020

El pensamiento sacramental se evapora

—

Karl-Heinz Menke

Cuando los católicos dejan de pensar sacramentalmente, entran en una pendiente teológicamente resbaladiza, donde no hay quien los pare. Una entrevista con el dogmático Karl-Heinz Menke sobre la "caída en desgracia" de la teología católica y sus dramáticas consecuencias.

Nadie puede aceptar la comunión que le ha sido dada por Cristo sin estar integrado en la misión salvadora-universal de la Iglesia, así dice Karl-Heinz Menke. El dogmático advierte sobre una creciente pérdida de pensamiento sacramental en la Iglesia.

* * *

Profesor Menke, en 2008 usted publicó un libro titulado "Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo". ¿Puede explicar a nuestros lectores en unas pocas frases qué es la "sacramentalidad" o el "pensamiento sacramental"?

Lo que es el pensamiento sacramental se puede entender mirando a Jesucristo. Su humanidad es un sacramento del Logos divino. Un sacramento es una realidad significante que es inseparable de la realidad significada por él. Un mero símbolo no es un sacramento, pues es separable de la realidad que significa. Suele basarse en una convención de origen natural o contractual. Si una rosa roja simboliza el amor entre dos personas, se basa en la convención. Se podría sustituir el símbolo de la rosa por otro. La humanidad de Jesús es sacramento porque es inseparable de la divinidad del Hijo que significa. La teología habla de la "sacramentalidad primordial" de la humanidad de Jesús. Porque Jesús, como individuo muy definido e irrepetible, no sustituible por ningún otro ser humano, es de manera insuperable la revelación de Dios o la Palabra de Dios. Sin embargo, Jesús tampoco es un sacramento que pueda entenderse sin interpretación. Dado que Jesús es creatura en tanto verdadero hombre, la creación asumida por él pertenece a la autoexpresión de Dios en él. Por ejemplo, pertenece a la sacramentalidad de la humanidad de Jesús el hecho de que sea varón y no mujer.

Pero el obispo Bode lo ve de manera muy diferente.

Cuando el obispo de Osnabrück, premiado por su promoción teológica de la mujer, subraya que la encarnación del Hijo divino no tiene nada que ver con la virilidad de Jesús, se pone del lado de los gnósticos. En toda la Escritura, la diferencia de género tiene un significado sacramental; es decir, es inseparable de la revelación de Dios en Jesucristo. La Biblia siempre representa a Dios a través de un varón; pero la creación, y también Israel y la Iglesia, siempre a través de una mujer. Y así como el ser varón de Jesús es significativo por la sacramentalidad de su humanidad, también lo es a fortiori su pertenencia al pueblo judío. Quien confiesa a Jesús como la revelación del Logos

divino debe entender la Torá de Israel como un sacramento preliminar (anticipado) del "sacramento primordial". Y quien diga de Jesús que es la reconciliación del pecador con el Padre divino, entenderá también la institución expiatoria del culto del templo postexílico como un sacramento prelitúrgico del "sacramento primordial". Dios necesita un pueblo para que su autocomunicación en la creación y en la historia sea comprendida y comunicada. Necesita al pueblo de Israel para hacer comprensible su autocomunicación en Jesucristo. Y necesita a la Iglesia, designada por el Vaticano II como medio e instrumento sacramental para llevar a todos los pueblos a casa. Los escritos del Nuevo Testamento (NT) no son otra cosa que el testimonio de la Iglesia sobre Jesús. La Iglesia no es sólo el sujeto de la canonización de ciertos testimonios, sino también el sujeto de la interpretación autorizada de estos testimonios.

Si le he entendido bien, usted dice: La "sacramentalidad primordial" de la humanidad de Jesús queda literalmente en el aire sin la "sacramentalidad preliminar y anticipatoria" de Israel y sin la "sacramentalidad básica" de la Iglesia. Pero los protestantes hasta el día de hoy insisten en que no hay mediación de la Iglesia aparte de la mediación de Jesús.

Eso es cierto. Por eso el documento romano *Dominus Iesus*: *Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, publicado no casualmente en el cambio de milenio, fue criticado por muchos protestantes. Este rechazo se dirige contra la tesis de la cualidad sacramental de la Iglesia y, por tanto, contra el modo de pensar genuinamente sacramental de la teología católica por excelencia. En las discusiones ecuménicas, en las que no sólo se habla de acercamientos, sino también, en aras de la honestidad, de oposiciones, la zanja que acabamos de mencionar es evidente. Por supuesto, se puede intentar suprimir lo que divide haciendo hincapié en lo que es común. Pero la represión, como sabemos, nunca ha sido la solución a un problema. Lo que piden los miembros del llamado Círculo Jäger-Stählin en su documento de 2019, "Juntos en la mesa del Señor", es, visto a la luz del día, el abandono del pensamiento sacramental.

¿De qué trata este documento?

En este documento se declara que la unidad establecida en el bautismo por el Espíritu Santo es la unidad real, en comparación con la cual toda unidad confesional es temporal y, por tanto, relativa (cf. p. 4ss). Las confesiones que hasta ahora se han excomulgado mutuamente deben entenderse como diversidades igualmente inspiradas por el Espíritu y las Escrituras. La fe del sujeto (*fides qua*) no tiene por qué corresponder a un contenido objetivo de la fe (*fides quae*) que une a todos los creyentes. Porque la unidad sacramental de la confesión sólo existirá en el próximo reino de los cielos. La Iglesia está en todas partes donde los bautizados creen en la justificación por la sola gracia. En el nivel sacramental de la confesión y la pertenencia a la Iglesia, la "diversidad reconciliada" es suficiente. Esto sería posible no sólo entre luteranos y reformados, sino también entre protestantes y católicos. Y no debería

encontrar impedimento en textos que tratan la conexión entre la Eucaristía y la unidad confesional de la Iglesia, como la Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano (cf. p. 56). Como firmante de la "Declaración de consenso sobre la doctrina de la justificación" (31 de octubre de 1999), la parte católica debería haber admitido que existe fidelidad a la enseñanza de los apóstoles incluso sin la institución de la sucesión apostólica (cf. pp. 48.51). Así, la distinción católico-ortodoxa de un sacerdocio especial de los ordenados respecto del sacerdocio común de todos los bautizados no sería un obstáculo en el camino hacia la comunión en la Mesa del Señor. En ninguna parte del NT se dice que la presidencia de la Eucaristía estuviera vinculada a los receptores de un sacerdocio especial (cf. p. 22). Jesús invitó al banquete a todos los cansados y agobiados, especialmente a los pecadores, mientras que el derecho canónico posterior formuló condiciones que serían simplemente antibíblicas (cf. pp. 9s.19.22). Si mi tesis publicada en 2008 sobre la evaporación del pensamiento sacramental todavía necesitaba una prueba, dos obispos alemanes la han proporcionado entretanto. El obispo de Magdeburgo, responsable del ecumenismo en la Conferencia Episcopal Alemana, y el obispo de Limburgo, responsable del próximo Día Eclesial Ecuménico, no sólo han aprobado el voto "Juntos a la mesa del Señor", sino que lo han declarado como base teológica de la esperada intercomunión.

Pero: los propios reformadores se preocuparon precisamente por la recta confesión de Cristo. Lutero no luchó por la diversidad reconciliada, sino por lo que consideraba la única verdad.

Martín Lutero se defendió –por ejemplo, en su polémica "Wider Hans Worst"– de la acusación de que se había apartado de la antigua Iglesia y había fundado una nueva. Lutero enfatiza repetidamente "que hemos permanecido con la antigua recta Iglesia, es más, que somos la antigua recta Iglesia" y formamos "un cuerpo y una congregación de santos con toda la santa Iglesia cristiana". Lutero vincula así la comunión de los cristianos con Cristo a una confesión común de Cristo. Sin duda, Lutero considera que la unidad confesional eclesial está garantizada no por los obispos, como sucesores de los apóstoles (a través del magisterio apostólico), sino únicamente por la fidelidad a las Escrituras inspirada por el Espíritu. Pero probablemente no habría aceptado una declaración que renunciara a la unidad confesional sacramental. El Acuerdo de Leuenberg, por el que luteranos y reformados acordaron su comunión en 1973, es diferente. En esta declaración, los luteranos se asimilan a los reformados, que separan la comunión eclesial de la comunión confesional.

¿Cuáles son las consecuencias?

La consecuencia es el concepto de "diversidad reconciliada" de confesiones que antes se excomulgaban mutuamente. Esto es, como se ha dicho, nada menos que un rechazo a la comprensión sacramental de la Iglesia de la tradición católica y ortodoxa. Los socios del Acuerdo de Leuenberg no lo niegan en absoluto. Al contrario: en el "Voto de la Iglesia Evangélica en Alemania por una comunidad eclesiástica según la comprensión

protestante", se dice literalmente: "Obviamente, la idea católica romana de la unidad visible y plena de las iglesias no es compatible con la comprensión de la comunidad eclesiástica desarrollada aquí". Mientras los obispos alemanes Feige y Bätzing se ponen del lado de los que quieren extender el modelo de Leuenberg a la Iglesia católica, el cardenal Kurt Koch ha comentado el citado voto con las siguientes palabras: "El voto de la Iglesia Evangélica en Alemania equivale [...] a un ecumenismo sin Roma y sin los cristianos ortodoxos".

Pero preguntando de nuevo: ¿por qué entonces la sacramentalidad primordial de Jesús es tan inseparable de la sacramentalidad fundamental de la Iglesia?

La cuestión impulsada por la teología protestante liberal de si Jesús quería la Iglesia en absoluto, o si se puede hablar de una fundación de la Iglesia por parte del Jesús histórico, es superflua en vista de la evidente continuidad entre Israel y la Iglesia. Gerhard von Rad ha caracterizado la historia de Israel como una historia de elección, en la que el pueblo en su conjunto, y en él cada individuo, está llamado a entender su propia elección como un mandato y una misión. La elección se produce como una señal para los no elegidos. Israel debe encarnar los estatutos de la alianza recibidos en el Sinaí, la voluntad de Dios (la Torá), en su propia vida de tal manera que las demás naciones –en sentido figurado– "peregrinen hacia Sión". La liberación de Israel de Egipto es la habilitación del pueblo abrahámico para su misión de salvación-universal. Y así como Israel fue capacitado y enviado a ser sal de la tierra y luz del mundo por el acontecimiento del Éxodo y la alianza del Sinaí, del mismo modo la Iglesia por la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rm 6). La superación radica en aquello que la teología cristiana expresa como la sacramentalidad primordial de Jesús.

¿Y qué significa esto?

En Jesucristo, Dios está ahí como él mismo, eso es lo nuevo. Pero incluso esta presencia insuperable de Dios en el espacio y el tiempo despliega su eficacia en el camino de la alianza. También Cristo es la acción de Dios, no sin el pueblo que es constituido por el bautismo y capacitado por la recepción de la Cena del Señor, es decir la Eucaristía, para ser "medio e instrumento" (LG 1) que lleve a casa a los hermanos y hermanas que aún no han sido alcanzados.

Los destinatarios de los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía deben ser lo que han recibido: el cuerpo de Cristo. No deben ser cada uno según su gusto o sólo mentalmente o interiormente el Cuerpo de Cristo, sino tan visiblemente como el Jesús histórico y su presencia sacramental en los dones eucarísticos. En definitiva, así como ningún israelita puede vivir la comunión con YHWH sin estar integrado en la misión salvadora-universal de Israel, nadie puede aceptar la comunión que se le da por medio de Cristo sin estar integrado en la misión salvadora-universal de la Iglesia.

Pero, después de todo, ¿no son los siete sacramentos de la Iglesia principalmente un don y no una misión o un mandato?

Hay muchos indicios de que en el transcurso del primer milenio, la Iglesia definió como sacramentos aquellos siete signos, en cuya realización, ella mismas recibe su propia sacramentalidad de Cristo. El bautismo se recibe no porque no haya gracia fuera de él, sino que quien recibe el bautismo está llamado no sólo a recibir sino a representar lo que Cristo hizo hace dos mil años por todos los hombres de todos los tiempos. Lo mismo ocurre, de manera aún más clara, con la Confirmación, la Ordenación Sacerdotal y el Sacramento del Matrimonio. Nadie recibe estos sacramentos sólo para sí mismo, ni siquiera en primer lugar para sí mismo, sino para poder ser una representación eficaz (sacramento) de Jesucristo para "los demás". Tampoco debe malinterpretarse el sacramento de la penitencia en un sentido individualista de la salvación. El perdón puede recibirse también de forma no sacramental; pero quien recibe el sacramento de la reconciliación está dispuesto a testimoniar de forma activa lo que él mismo ha recibido. Algo análogo puede decirse de la unción de los enfermos, el sacramento que probablemente más se ha privatizado. Por supuesto, el Dios que es amor no se cerrará a la oración de un enfermo para su curación; y por supuesto, Cristo también puede dar su cercanía al enfermo de forma no sacramental. Quien, además, recibe el sacramento de la Unción de los Enfermos quiere, por y con Cristo, aceptar la enfermedad que lo destruye de tal manera que, incluso ante la muerte, se convierte en signo (sacramento) de esperanza para todos los que no tienen esperanza.

¿Su tesis de que todo sacramento no es sólo un don sino también un mandato eclesial se aplica también a toda bendición? Pienso aquí en el debate que tuvo lugar en el período previo al Camino Sinodal sobre una bendición ritual de la promesa de fidelidad prematrimonial o extramatrimonial de las parejas heterosexuales y homosexuales.

Cuando una madre bendice a su hijo o los matrimonios se bendicen mutuamente, la bendición es una petición a Cristo por el bendecido; y al mismo tiempo, una invitación a responder a la bendición. Así que sí: no sólo un sacramento, sino también toda bendición es a la vez un don y un encargo. Sin embargo, hay que distinguir cuidadosamente entre las bendiciones no eclesiásticas y las eclesiásticas. Una bendición dada en nombre de la Iglesia –es decir, ritualmente– debe ser acorde con la autocomprensión de la Iglesia. Porque la Iglesia no debe contradecirse en sus acciones públicas. Pero se contradiría a sí misma si degradara ese signo por el que la alianza matrimonial, posible sólo entre un varón y una mujer, se convierte en el sacramento irrevocable (consumado) de la alianza entre Cristo y la Iglesia, a un mero símbolo de relación. Dado que todo acto sexual naturalmente consumado entre un varón y una mujer puede dar lugar a la creación de un nuevo ser humano, la Iglesia declara que este acto debe darse sólo entre quienes saben con certeza, que su respectiva pareja quiere y habrá de ser el padre o la madre de sus hijos comunes. Con la bendición de las parejas –homosexuales o heterosexuales– que conviven (o quieren convivir) fuera del matrimonio, la Iglesia actuaría en contra de su propia enseñanza sobre el sacramento del matrimonio. Porque la bendición de la

Iglesia a las parejas que conviven, antes o fuera del matrimonio, no tiene que ver con los valores (fidelidad, cuidado, responsabilidad, compromiso, etc.) que se proponen o que ya viven, sino con el reconocimiento por parte de la Iglesia de una unión sexual extramatrimonial. Los valores están ligados a actitudes éticas y, por tanto, a diferencia de las realidades (objetos, personas o promesas reales existentes), no pueden ser bendecidos en absoluto. Nadie tiene bendecidas sus intenciones éticas ni los valores con los que se relacionan sus intenciones.

Si, como usted dice, la Iglesia en su conjunto, como receptora de la justificación, es a la vez "medio e instrumento sacramental" de su Salvador, entonces ¿por qué existe el sacerdocio especial de los ordenados además del sacerdocio común de todos los bautizados?

Jesús crea el círculo de los doce (Mc 3,13-19), con la pretensión de restaurar a Israel, que originalmente estaba formado por doce tribus. Mediante el envío del Espíritu por el Salvador exaltado a la derecha del Padre, "los doce" se convierten en los "doce apóstoles". Son enviados para establecer la unión entre la Iglesia y su testimonio de Cristo. Los escritos del Nuevo Testamento son explicaciones del testimonio apostólico de Jesús como el Cristo.

Deliberadamente, Lucas limita el término apóstol a "los doce". Si otros hombres son llamados también apóstoles en el NT, es sólo porque siguen a los apóstoles como episcopos o presbíteros sin ser ellos mismos apóstoles (cf. Hch 20,13-16; 1 Pe 5,1-4). No pueden añadir nada al testimonio que los Doce han dado de Cristo; pero tienen en común con los doce que representan sacramentalmente el "estar delante" [*voraus*] o "prae" de Cristo Cabeza respecto de su Cuerpo, la Iglesia –como individuos, sólo a una única Iglesia local; y como colegio, a la Iglesia universal. El oficio de la sucesión apostólica conferido por el sacramento del orden es la representación sacramental del "estar delante" de Cristo que funda, guía y juzga ante y de cara a su Iglesia. Por sí mismo, ningún hombre, por muy dotado que esté, puede actuar de forma orientadora y juzgadora con sus hermanos. La autoridad sacramental es un poder prestado. El receptor del sacramento del orden no debe colocarse entre Cristo y la congregación, sino ser transparente para quien representa.

¿Y si ya no hay suficientes sacerdotes?

Incluso ante una escasez a menudo angustiosa de sacerdotes, no debe haber liderazgo comunitario por parte de personas que no han sido ordenadas sacramentalmente. Al distinguir el sacerdocio especial del común debe quedar estructuralmente visible que la comunidad no se dirige a sí misma. Lo que sigue siendo posible, con referencia al a menudo erróneamente citado canon 517 del Código de Derecho Canónico, es la cooperación temporal de los cristianos confirmados con un líder eclesiástico ordenado. El cardenal Cordes refutó claramente la tesis difundida por el profesor Michael Böhnke de que el papa Francisco, en su carta al Sínodo de Amazonía, había suspendido la vinculación de la dirección parroquial al sacramento del orden.

¿Cómo se relaciona esta conclusión con el hecho de que la Asamblea del Camino Sinodal permita no sólo a los ministros ordenados sino también a los delegados no ordenados votar en cuestiones de fe?

No sólo los escritos antignósticos de Ireneo, sino ya las cartas de Ignacio de Antioquía muestran claramente que la unidad de una Iglesia local se hace visible en la comunidad confesional con su obispo. Cuando había una disputa teológica en la Iglesia primitiva, el obispo tenía la última palabra. Y si su palabra no era suficiente para resolver la disputa, los obispos vecinos solían reunirse en una Iglesia local que remontaba su fundación a uno de los "doce". Así, tras un período relativamente corto de tiempo, se formaron pretensiones primaciales y se jerarquizaron las sedes primadas, lo que finalmente condujo al primado del sucesor de Pedro. En cada celebración litúrgica en la que la Iglesia se recibe sacramentalmente de Cristo, se menciona por su nombre al líder de la Iglesia local correspondiente –al menos en el ámbito del cristianismo ortodoxo y católico–; en este último siempre también el nombre del Sucesor de Pedro, porque no sólo representa personalmente a la Iglesia local de Roma, sino al mismo tiempo a la Comunión de los líderes de todas las Iglesias locales. Quienes reciben el sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo en una Iglesia local expresan con su "Amén", no sólo su fe en la Presencia Real del acontecimiento pascual, sino también su comunión confesional con el Obispo local y con la comunión de todos los Obispos. En efecto, los destinatarios de la Eucaristía no sólo reciben la gracia justificadora del Salvador, sino que también están llamados a compartir lo que han recibido, no cada uno por su cuenta, sino en comunión confesional con el obispo local y la comunión de los obispos. Si los protestantes que se adhieren conscientemente a su confesión son invitados por los católicos a rezar y celebrar juntos, pero no a recibir el sacramento de la Eucaristía, la razón no es ciertamente una falta de respeto o de hospitalidad. La intención de la Iglesia católica no es ser prescriptiva, sino recordar que quien comulga eucarísticamente está haciendo una confesión pública. Es un imperativo de justicia educar a los miembros de otra confesión cristiana en que recibir la Eucaristía no es sólo la recepción visiblemente condensada de la palabra de justificación por la sola gracia, sino también un envío por parte de la comunidad confesional representada por el sucesor de Pedro y el obispo local.

En resumen

En el documento postsinodal "Querida Amazonía", el Papa Francisco ha escrito en una nota a pie de página (nº 136) con referencia al Código de Derecho Canónico, canon 517 § 2: "El obispo puede, por falta de sacerdotes, implicar a un diácono o a otra persona que no haya recibido la ordenación sacerdotal, o a una comunidad de personas, en el ejercicio de las funciones pastorales de su parroquia". De esta declaración del Papa, el profesor Michael Böhnke (Wuppertal) concluye una "revolución" hasta ahora apenas advertida: la introducción del liderazgo parroquial por parte de hombres y mujeres no ordenados.

Paul Josef Cardinal Cordes ha expuesto esta conclusión como lo que es: una ilusión. Aquí el interés eclesiástico-político de un teólogo laico ha anulado toda regla de exégesis

honesta. Pues la nota en cuestión no habla en ningún momento de liderazgo, sino sólo del posible ejercicio de una tarea pastoral por parte de varones y mujeres no ordenados. Del hecho de que el Papa Francisco no cite la totalidad del canon 517, Boehnke infiere la abrogación del resto no citado. Pero no hay ningún decreto en ese sentido. Y puesto que el derecho canónico está vinculado a la determinación dogmática de la relación entre el sacerdocio especial y el común, ni siquiera el Papa puede cambiar el canon 517 como querría el profesor Boehnke por razones transparentes.

El poder de gobierno permanece ligado a la autoridad conferida por el mismo Cristo, y por lo tanto a la recepción del sacramento del orden. Ninguna diócesis o comunidad se gobierna a sí misma. Un obispo que organiza su liderazgo de forma cooperativa con la participación de cristianos debidamente comisionados y/o permite que un sacerdote organice el liderazgo que se le ha confiado de forma análoga no niega, por tanto, la diferencia esencial entre cristianos ordenados y no ordenados. Actúa fielmente al canon 517, aún vigente, que prescribe que en el caso de encomendar el cuidado pastoral a mujeres y varones no ordenados, "se debe designar un sacerdote para dirigir el cuidado pastoral".

Juntos en la mesa del Señor, ¿sólo allí?

Observaciones eclesiológicas sobre el voto del grupo ecuménico de trabajo de los teólogos luteranos y católicos

—

*Achim Buckenmaier**

1. El contexto del documento "Juntos en la Mesa del Señor"

El documento votado "Juntos a la mesa del Señor"[1], publicado en 2019 por el renombrado *Grupo de trabajo ecuménico* iniciado en 1946 por el arzobispo de Paderborn, el cardenal Lorenz Jaeger (1892-1975), y el obispo de la Iglesia Evangélica Luterana en Oldenburg, Wilhelm Stählin (1883-1975), debe ser presentado en el contexto del «3º Congreso de la Iglesia Ecuménica» en Frankfurt del Meno, y del que son responsables la Iglesia católica y protestante en Alemania. El Grupo de trabajo ecuménico está presidido, del lado católico, por el Dr. Georg Bätzing, obispo de Limburgo y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana. Esto significa: Debido a la importancia histórica del Grupo de trabajo, el contexto temporal de la publicación y la presidencia del presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, el texto tiene un significado que va más allá de las opiniones privadas de los teólogos. La carta del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 18 de septiembre de 2020 al Obispo Bätzing y las "Notas Doctrinales" adjuntas confirman esta evaluación[2]. Como se puede ver desde la publicación de la votación, se ha instalado una amplia y sustantiva la discusión en curso[3].

Dado que actualmente no se puede prever qué medidas de protección contra la infección se requerirán en relación con la pandemia de Covid 19, según los organizadores, aún no es posible publicar un programa exacto para el Congreso ecuménico de la Iglesias (previsto originariamente para principios de febrero de 2021, que tuvo lugar en mayo, 13-16). De las experiencias de los pasados *Kirchentäge* ecuménicos se desprende claramente que la cuestión de la Cena del Señor o celebraciones eucarísticas comunes se plantea de antemano, y a pesar de la conocida posición católica, tanto con respecto a las celebraciones de apertura y clausura, como con respecto a las celebraciones durante el *Kirchentag* de cinco días.

---

* Prof. de Teología Dogmática, en la cátedra de teología del pueblo de Dios. Universidad del Laterano, Roma.

[1] Citado como GAth y n.de sección: https:/bit.ly/2ZwmkGQ.

[2] https:bit.ly/3ayuXqv.

[3] Ante todo: Opinión del Grupo de trabajo ecuménico (ÖAK) de teólogos luteranos y católicos a las observaciones doctrinales al documento "Juntos en la mesa del Señor" (escrito de la Congregación de la Fe del 18.9.20) del 6.1.21; Card.Kurt Koch: Carta abierta, 8.2.21 al Profesor Volker Leppin sobre su entrevista en katholisch.de del 3.2.21.

Los responsables del programa habían invitado a presentar sugerencias para las celebraciones de la Iglesia para agosto de 2020 que, entre otras cosas, querían implementar "nuevas formas de celebraciones de la Iglesia" o "una alternativa práctica al culto dominical"[4]. Esta última formulación con respecto a la asamblea dominical de la comunidad cristiana también corresponde al sexto de once *Principios rectores para una iglesia de abierta* que la Iglesia Evangélica Luterana en Alemania adoptó en el verano de 2020[5]. Allí se exige en el futuro, poner la "celebración dominical tradicional" "en relación (...) con las muchas alternativas exitosas para el culto y la comunidad cristiana"[6]. Para empezar, se trata de un posicionamiento al interior de la Iglesia evangélica luterana, que aún no es patrimonio común dentro de la Iglesia evangélica; pero también afecta al movimiento ecuménico: ¿no se ve afectada la Iglesia en su conjunto por esta idea? La "celebración dominical tradicional" suena a costumbres culturales y convenciones sociales. Sin embargo, el encuentro del domingo con la Eucaristía ha sido un sello distintivo de las comunidades, que se ha reconocido como una necesidad desde las primeras generaciones cristianas[7].

El contexto del Congreso (*Kirchentag*) de la Iglesia Ecuménica inicialmente previsto y el *Camino sinodal* (católico) sitúa el texto en un esfuerzo que podría describirse como un "proyecto global de reforma de la Iglesia (católica)", surgido en Alemania, y en el que el texto de la Eucaristía y la Cena, por lo tanto, aparece como un punto central de la vida de la Iglesia que tiene una función clave determinada.

Al abordar el documento *Votum* me limitaré a algunas cuestiones, entre las que destacan las cuestiones de la hermenéutica de los enunciados del Nuevo Testamento y la eclesiología. Otras cosas, como la importante cuestión de los ministerios o el carácter sacrificial de la Eucaristía, deben también abordarse, pero he de concentrarme sobre

---

[4] www.oekt/ Gottensdienste.

[5] Estos principios fueron primero publicados en Junio del 2020; el 31.10.20 fue publicado en una edición nuevamente trabajado y el texto ampliado a doce partes (https://bit.ly/3sbd32W): cf. U.KÖRTNER, Kirche auf guten Gründ?, en IKZ Communio 49 (2020) 672-689.

[6] https//3ekd.de//-leitsaetze fuer eine aufgeschlossene-kirche-56952.htm.

[7] Interesante en este contexto es el debate que planteó el exégeta del NT de Frankfurt A. Wucherpfennig SJ con su artículo "¿Cómo quiso Jesús la Eucaristía? Reflexiones neotestamentarias sobre la hospitalidad", *Stimmen der Zeit* (2018) 855-860. Yo respondí con el artículo "¿Pudo Jesús celebrar la Eucaristía? Crítica a una reducción de la Eucaristía a una comida abierta", *Stimmen ser Zeit* 144 (2019), 416-422. Esto le dio oportunidad a A.Wuferpennig para continuar con su opinión con un artículo donde el subtítulo explica más claramente su intención originaria (A.Wucherpfennig, ¿Jesús como anfitrión de la Eucaristía? Una invitación a la comunión eucarística de las Iglesias confesionales separadas", en *Stimmen der Zeit* 145 (2020). La intención del nuevo artículo del jesuita de Frankfurt puede designarse justamente como una eliminación de la comunidad o Iglesia visible, de su articulación con la Eucaristía, y como disolución dela relación entre la comunidad celebrante y la participación en la Iglesia. La pregunta sobre "¿Cómo quiso Jesús la Eucaristía?", que yo critiqué como científicamente falsa fue previamente tratada por el P. Wucherpfennig en el consejo sinodal de Frankfurt.

todo en la pre-comprensión de la Eucaristía, la Cena del Señor y la Iglesia.

2. Sobre la estructura y hermenéutica del texto

El documento ("voto") del grupo de trabajo se divide en ocho capítulos de diferente extensión. A la introducción le sigue un breve (segundo) capítulo de un "testimonio conjunto" en relación con el tema. Los "fundamentos bíblico-teológicos" (capítulo 3) y las "intuiciones ecuménicas sobre la teología de la Cena del Señor/Eucaristía" (capítulo 5) ocupan mucho espacio, mientras que la cuarta sección, más corta, presenta el "diverso desarrollo histórico de la figura de la celebración" y propone así una nota importante: la premisa es la diversidad en la que luego se identifican "aspectos continuos" (comunes). Siguen las explicaciones sobre el "dirección de las celebraciones eucarísticas" (capítulo 6), la relación entre la Iglesias y la comunión eucarística (capítulo 7) y concluyen con un "Voto" (capítulo 8).

Las cuestiones hermenéuticas se refieren a la intencionalidad del texto y la pre-comprensión de los enunciados exegéticos. El texto se posiciona en una época de ecumenismo, que se designa como "cosecha" (GaTH n. 1.2). Esta periodización se remonta a la evaluación del presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, el cardenal Kasper, quien presentó un registro conciso e impresionante de los diálogos ecuménicos de la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II bajo el título "Cosechando los frutos"[8]. Por tanto, el texto no debe entenderse como un nuevo texto de consenso o informe de investigación, sino como un "voto" con una intención clara: las convergencias logradas deben "juntarse" (cf. GaTH 1.1). Los diálogos anteriores sobre la Eucaristía y la Cena del Señor ya no permiten –según los autores– "considerar las diferencias que permanecen como una separación de la Iglesia" (GaTH 1.3). Es por eso que el objetivo declarado del voto es "sacar consecuencias para la práctica" (GaTH 6.4) y "reconocer valorando y apoyar todos los esfuerzos que refuercen el significado teológico y, sobre esta base, compartir el asunto, la Cena del Señor/Eucaristía para celebrar juntos" (GaTH 1.3), y también, para "abrir las celebraciones confesionales a cristianos de otras tradiciones" (GaTH 1.5) o, en otras palabras, permitir "una participación plena, teniendo en cuenta factores situacionales o biográficamente operantes, en la celebración de la Eucaristía de los bautizados de otras confesiones cristianas" (Ga TH 7,8).

Este "interés ecuménico" formulado de manera clara y abierta (cf. GaTH 1.3) es legítimo y en gran medida debe ser apreciado. Por un lado, con el tema de la Eucaristía/Cena, los autores tocan un tema clave en la vida de la Iglesia; por otro lado, su voto recoge el malestar de muchos cristianos que, después de cinco décadas de diálogos ecuménicos de la Iglesia Católica preguntan qué frutos concretos tienen

[8] Cardenal W.Kasper, Harvesting the fruits London-New York, 2009.

para sus vidas estas conversaciones, vidas que han perdido muchas de las características primeras y evidentes del cristianismo. Por supuesto, esto se mostrará a continuación, una presentación que está fuertemente guiada por intereses, conduce a selecciones y distorsiones en la argumentación teológica. Según los autores, la ortodoxia "solo aparece de vez en cuando" (GaTH 1.3), lo cual es comprensible, pero no sin consecuencias.

3. Hermenéutica ambivalente de los textos bíblicos

Esto es particularmente evidente en los Capítulos 3 (Fundamentos bíblico-teológicos) y 4 (Desarrollo histórico diverso de las celebraciones). Se puede notar aquí que el texto alterna entre un escepticismo fundamental frente a la tradición bíblica, donde se trata del testimonio de la única Iglesia que precede a todas las diferenciaciones, y una lectura inofensiva, incluso consciente, de esas declaraciones bíblicas que se basan en varias formas (especialmente la práctica del culto). En ningún lugar se fundamenta por qué ciertas formas históricas de la iglesia primitiva sólo puedan verse en "bosquejo" (GaTH 3), en las fuentes reconocidas como sólo "fragmentarias" (GaTH 3), o "una imagen completa de las celebraciones de los primeros cristianos" (GaTH 4.3) que no han de ser priorizadas en absoluto, mientras que por otro lado toda evidencia de una pluriformidad se clasifica como documentos clara e históricamente documentados (GaTH 3): "El Nuevo Testamento muestra una variedad de formas del ritual de la cena en memoria del resucitado que celebra a Cristo presente en la comunidad" (GaTH 3.9). Una figura fundamental normativa, que resulta del testimonio neotestamentario del acontecimiento de la Pasión, incluida la Última Cena, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, es en primer lugar históricamente excluida y desacreditada como "ideal" e "imagen deseada" (GaTH 4.9) para que, en segundo lugar, aquello postulado como seguro históricamente, sea elevado a normativo.

Esto se expresa hasta en detalles como la configuración "de la unidad pascual de comunidades (¡plural!) en el signo escatológico de la última cena de Jesús mismo" (cf. GaTH3). Aquí se encuentra una decisión hermenéutica fundamental. La introducción del GaTH dice algo importante que clarifica sobre la hermenéutica ecuménica, pero no sobre la hermenéutica escriturística del texto. Permanece así abierto: ¿construye la Iglesia su teología y su praxis sobre la investigación histórica, de la que se espera un conocimiento especial, también en la distinción de lo que ha de ser visto históricamente como seguro y relevante, y de lo que permanece irreconocible o mero "enriquecimiento" tardío (cf. Gath 3,9.1)? ¿o asume la Escritura como lo que es desde su origen, a saber, un testimonio cuyo sujeto es el pueblo de Dios, que existe hasta hoy en la Iglesia, como sostiene *Dei Verbum* 9: "su conocimiento de todo lo revelado no brota solamente de la sagrada Escritura"?

El «modelo de origen apostólico» (GaTH 6.3.1) no es un fósil que, como muestra el voto a través de su propia metodología, transmite información a veces segura, a veces controvertida, sobre un estado original normativo, sino que es transmitido en la fe

vivida en la historia. La argumentación del Grupo de trabajo ecuménico permanece extrañamente dividida: por un lado, se basa completamente en lo que cree que puede verificar históricamente (diversidad de figuras), por otro lado, los autores comienzan "con la experiencia actual de las liturgias de los creyentes en las comunidades" (GaTH 5.6.3). De este modo, lo histórico es algo rígido, y lo vivo, la creencia de las personas, se funde con lo viviente actualmente. La escisión entre la primacía de lo histórico por un lado y la primacía de la práctica actual por el otro sólo podría superarse reconociendo a la Iglesia sujeto, que tiene una historia concreta, una historia a través de la cual Dios conduce a su pueblo. El texto oculta este marco.

4. ¿A qué Iglesia se refiere el voto?

El voto dice: "En la vida de las comunidades e Iglesias, el ecumenismo se manifiesta con más fuerza en el hecho de que los miembros de las diversas Iglesias cristianas celebran juntos el culto y rezan juntos el Padre Nuestro" (GaTH 2.3). Es indiscutible que el ecumenismo se manifiesta "con más fuerza" en el culto. Sin embargo, el tema es tratado con una exclusividad que no deja lugar a otras manifestaciones. En ninguna parte surge que la "Mesa del Señor" deba tener también una dimensión real para la vida de los creyentes. No solo la liturgia, sino también el obrar, conlleva una visión ecuménica. No sólo está la mesa eucarística y la mesa de la palabra, sino también la mesa de cada día, que es el centro de la vida de una comunidad de cristianos (cf. Hch 2, 43-47; 4, 32-37). En la tradición profética esto se dibuja con las imágenes escatológicas en las que el nombre del verdadero dueño, Dios, está escrito en las campanas de los caballos y las cacerolas serán tan sagradas como las copas frente al altar (Zac 14:20). La abolición de la separación religiosa entre lo sagrado y lo profano o la santificación de la vida cotidiana, que adquiere así una calidad de culto, es casi un signo de fe bíblica. El texto no se ve afectado en absoluto por esto. La Caritas práctica, el 'ecumenismo de los mártires' sufrido hasta el día de hoy, o los desafíos éticos no juegan ningún papel. Sigue siendo un ecumenismo fijado litúrgicamente.

Se destaca la conexión entre la comunión eucarística y la participación en la Iglesia (GaTH 6.4), pero no se responde, más bien se pasa por alto con vagas indicaciones: "La conexión interna de los creyentes con Cristo y entre sí se expresa en el entrelazamiento de los tres significados del «cuerpo de Cristo» tal como es central para Pablo: el cuerpo de Jesucristo en la cruz como una entrega, el cuerpo de Jesucristo como Eucaristía, el cuerpo de Jesucristo como la Iglesia. La participación en el cuerpo eucarístico incluye la conexión con el «cuerpo de Cristo»" (GaTH 7.2). Aquí el texto está más cerca de la pregunta central, pero finalmente deja abierto si este cuerpo eclesial de Cristo tiene algo que ver con la Iglesia visible. Permanece aproximado y, por lo tanto, se inclina hacia el modelo de la Iglesia espiritual o invisible. Donde es visible, es comprendida como congregacionalista (GaTH 2.1 y 7.6) y se reduce a la actualidad.

Por tanto, la certeza de los autores es reveladora cuando dicen: "Las controversias sobre la presencia del Señor en la celebración de la cena pueden superarse a su medida, o al menos limitarse en su ámbito de división de las Iglesias, cuando se puede ver a Cristo invitando a la cena, que se hace presente y regala su persona y actúa como tal, y entiende la celebración de la cena como sujeto actuante y este punto de vista plantea la cuestión de cómo se subordina la presencia sacramental de Cristo" (GaTH 5.4.2). El "cómo" del obrar de Dios en el mundo - en términos de la Eucaristía: el "hacer presente a Cristo"– es precisamente lo decisivo. Que Dios actúe en la historia, por las personas, por la pasión y muerte de Jesús, es el *escándalo* de la fe bíblica. El hecho de que el ministerio "no se deba a una delegación de la voluntad de la comunidad, sino a la misión e institución divina" (GaTH 6.2.1) es algo sin problemas en el lenguaje teológico. En lo concreto de la Iglesia, de una forma u otra, sinodal o jerárquicamente, surge la pregunta de cómo se reconoce y se lleva a cabo esta misión divina y qué significado tiene para la vida de quien ejerce este cargo.

El texto, por otro lado, insiste en una concepción opuesta: "La comprensión común del contenido de la celebración eucarística es primordial, la cuestión de la organización litúrgica específica y la cuestión de los servicios de presidencia apropiados están subordinadas" (GaTH 5.3.6). En la Iglesia, sin embargo, el contenido y la forma no están relacionados entre sí como el contenido y la forma o el núcleo y el caparazón. Como instrumento para la salvación del mundo, la Iglesia debe ser eficaz en su figura y perceptible como pueblo. Esta necesidad, por supuesto, abarca más que la liturgia y más que la cuestión del ministerio. En todas partes, incluso en este punto del texto, se descubre el déficit en la comprensión de lo que es la Iglesia.

Queda abierta la aclaración de lo que significa realmente la *Communio Sanctorum,* en la que tiene lugar la celebración de la Cena del Señor/Eucaristía (cf. GaTH 2.6), así como lo que significa para ellos "la presencia física de los comulgantes" a los que la celebración de la comida está ligada (GaTH 5.4.4). ¿Es suficiente estar presente en el mismo espacio? ¿O necesita ser miembro de la comunidad que celebra o de la Iglesia a la que pertenece esta comunidad de celebración? ¿O un vínculo entre las relaciones de la vida real, es decir, una comunidad de vida muy vinculada?

Me parece que el fracaso de estas aclaraciones también conduce a una peculiar perspectiva eclesiocéntrica. Esto es sorprendente, porque la visión protestante se centra en el individuo, su "status" y su decisión, y *Unitatis redintegratio* también se refiere más a la persona cuando menciona los "medios de gracia". Aquí, sin embargo, las comunidades eclesiales o las asambleas litúrgicas están siempre a la vista, pero no al individuo, su decisión y su desafío. Esto queda claro en el ejemplo de "matrimonios interconfesionales" (GaTH 5.3.6 y 7.10). Se los considera problemáticos, por así decirlo. Por lo tanto, los cónyuges en matrimonios interconfesionales están restringidos en sus decisiones religiosas, si no incapacitados. La "solución" a sus problemas sólo se busca en la acción de las Iglesias principales, pero no en la decisión del cristiano

individual, el cónyuge, que también podría llegar a otras soluciones bajo su propia responsabilidad, por ejemplo, la decisión de unirse juntos a una iglesia determinada.

El documento (*votum*) queda completamente enredado en las cuestiones cultuales, por lo que la fórmula del "propio don de la vida por amor" de los cristianos (GaTH 5.4.6) queda sin un objetivo concreto. Se habla de una comprensión espiritualizada de la Iglesia y de un concepto subjetivista e individualista de la fe; de hecho, presupone tácitamente estos conceptos. En el recurso histórico teológico a la contribución de Berengario de Tours (GaTH 5.1.1), se podría haber notado que la marcada demarcación del simbolismo de Berengario derivó en un cambio en el uso del lenguaje tradicional: "Hasta ahora, el cuerpo sacramental de Cristo ha sido designado como *corpus Christi mysticum* porque solo puede ser conocido espiritualmente en la fe, mientras que la Iglesia como comunidad visible se designa como *corpus Christi verum.* A diferencia de Berengario, la Eucaristía se llamaba ahora *corpus Christi verum*, mientras que la Iglesia se llamaba *corpus Christi mysticum*"[9].

La espiritualización del concepto de Iglesia también opera en cómo se ve la participación en la cena. El texto no proporciona una interpretación apropiada y bíblicamente fundada de las palabras interpretativas "para ustedes/vosotros", "para muchos" (GaTH 3.4), "para todos" (GaTH 3.5.3; 3.11.1 y 7.3) a favor de un "interpretación" abierta "todos los participantes de la cena" e incluso "todas las personas", porque a pesar de mencionarlo, no toma en serio el trasfondo judío. La misma interpretación exegéticamente poco plausible se puede encontrar en la periodización de la historia de la Iglesia primitiva, cuando, a partir de 1 Cor 8, la Iglesia se ve en el modo de "delimitación" (GaTH 7.3), lo que "hace difícil, incluso imposible", abrir los límites [de los participantes]"(GaTH 7.3), mientras que Gal 3:28 refleja una fase del "poder integrador universal". ¿A quién otro se ha de referir sino a los miembros de la comunidad a quienes se les llama "uno en Cristo Jesús" en Gálatas 3? Precisamente en el "para ustedes" de las palabras interpretativas, el círculo se dibuja de forma estrecha y limitada a los discípulos que participan en la Última Cena, y así también se concreta aquí en el "cómo": ¿Cómo se hace efectiva esta entrega de Jesús sacramentalmente presente para "todos"? El camino trazado a lo largo del Nuevo Testamento es exclusivamente a través de la comunidad de discípulos como comunidad de mesa visible y comunidad viva.

5. Ultima Cena y praxis de comidas de Jesús

En el tercer capítulo, un problema del texto me parece que surge en la separación teológicamente no siempre prolija de las expresiones sobre la "práctica de las comidas de Jesús" (cf. especialmente GaTH 3.2) y la última cena de Jesús. "Praxis de cenas" se

[9] G.L.Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg i.Br, 1995, 695.

convierte en lema y punto de partida para la práctica de praxis de cenas de las primeras comunidades cristianas. La Última Cena de Jesús es reconocida en su "papel especial" (GaTH 3.4) y su función normativa de la comida comunitaria como "fuente" y "medida" (GaTH 3.5), pero al mismo tiempo esta asignación se relativiza y retira, cuando se dice: "El papel litúrgico que jugó la historia de la última cena de Jesús en las celebraciones de las primeras comunidades cristianas está más allá de nuestro conocimiento" (GaTH 3.5.3). Esta es una hipótesis incomprensible, frente a la tradición de la celebración eucarística, tanto en la concentración católica en el sacrificio como en la crítica de la Reforma, que se relaciona clara e inequívocamente con la muerte y resurrección de Jesús, esta es una hipótesis incomprensible. "Praxis de cenas" se convierte en la categoría dominante. Esto pasa por alto el centro de la Eucaristía porque se excluye el centro de la Última Cena.

Se menciona sorprendentemente a menudo el trasfondo pagano de las cenas de Jesús y de las comunidades. Según el texto, ofrecen un marco para comprender la práctica de Jesús, en parte porque se encuentran en este entorno cultural, en parte porque Jesús los supera, especialmente en lo que respecta al alcance del círculo de participantes: "en el contexto de la antigua cultura de comidas abiertas se destaca la praxis de cenas de Jesús, de su obra en Galilea a través de su apertura a todas las personas. Rompe las fronteras sociales y religiosas y no establece barreras rituales" (GaTH 3.2; similar a GaTH 3.4; 3.5.1: analogía con los "fundamentos de la memoria pagana"; 3.6; 3.8.1 y 3.8.4; 4.4). Por otro lado, el origen judío auténtico pasa a un segundo plano.

Entonces, hay un doble énfasis que influye en la teología de la Eucaristía: el trasfondo judío está pospuesto por el contexto cultural de las cenas y simposios paganos. Pero esto es pura fantasía en lo que respecta al testimonio del Nuevo Testamento. No hay ninguna referencia a esto en ningún lugar de los Evangelios u otros escritos del Nuevo Testamento. Todos los relatos están inmersos en términos lingüísticos y de contenido a la luz de la tradición judía, todo sucede "según las Escrituras". Y por otro lado, la interpretación de la vida y muerte de Jesús es el contenido central y el punto de referencia de los encuentros de las comunidades posteriores a la Pascua. Las comidas con los pecadores no son todas fiestas en el horizonte de la Pascua/Seder, en la que Jesús "estableció" la Eucaristía. Esto también lo dice la votación (GaTH 3.3 y 3.4), pero a continuación no saca ninguna conclusión de este gesto único de la Última Cena y, en cambio, pone en juego repetidamente las cenas abiertas como puntos de referencia reales. La interpretación de su vida y muerte ocurre solo en esta última comida antes de la muerte. Jesús tomó una decisión muy consciente allí para esta importante cena y no se llevó a la familia natural con él, sino al círculo de discípulos. El tema "¿Quién forma parte de él?" se trata en Juan 6 en el discurso eucarístico en Cafarnaum. Tiene una estructura dura en el discurso de intercambio entre Jesús y "los judíos", es decir, sus críticos judíos internos. Al final, la gente se va. Entonces solo quedan los doce, e incluso entonces Jesús tiene que reconocer que no todos permanecen, sino que unos se separan.

Discutir el tema de la Eucaristía principalmente en el marco de cena de invitados e interpretar la tradición de la Última Cena en su significado para la Eucaristía eclesial como una junto a otras, es exegéticamente desprolijo. Que las intenciones guían la interpretación se hace patente cuando la cuestión de la participación en la celebración del culto de la comunidad se decide sobre el concepto de *communio*: "Con él surge la dimensión social de la práctica de la comida, y al mismo tiempo su vertiente ética. Los participantes de la comida están ligados al mandamiento del amor, que incluye la integración de los marginados y los pecadores (cf. Mc 2,15-17; Mt 9,9-13; Jn 13; Hch 2,42 y así sucesivamente)" (GaTH 3.10.9). Incluso la palabra "Cena del Señor", que por otras razones ha ganado aceptación en la teología protestante para la celebración de la comunión, debería advertir tal cambio.

6. Relación entre comunión eclesial y comunión eucarística

Con el voto documento *Juntos en la mesa del Señor* del grupo de trabajo ecuménico, se encuentra disponible un texto fácil de leer y atrayente a primera vista. El texto reúne muchas ideas de los diálogos ecuménicos, la mayoría de las cuales se discuten brevemente. Sin embargo, el problema central solo se hace evidente recién en una segunda lectura. La dificultad del texto, como se ha mostrado, radica en la hermenéutica ambivalente del testimonio bíblico, provocada por la preocupación claramente dominante de una "apertura de cenas de diversas confesiones" (GaTH 1.5) y, sobre todo, por la incomprensión del lugar eclesial de la Cena del Señor y la Eucaristía. Por lo tanto, los autores católicos han de plantearse la pregunta clara de cómo las declaraciones del capítulo 7 sobre "la relación entre la comunión eclesial y la comunión eucarística" se integran en las declaraciones del texto general y son compatibles con ella. Aquí, y menos, como cabría esperar, en la cuestión del ministerio, reside el problema central del *voto*.

El Decreto Ecuménico *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II y el Directorio Ecuménico[10] son los textos de referencia para la consideración católica de las cuestiones planteadas. El «voto» del Grupo de trabajo ecuménico debe leerse a la luz de estas reglas, ya que con la pretendida comunión de la Eucaristía o Cena del Señor se entiende lo que el Concilio, el derecho canónico y la teología llaman *communcatio in sacris*. En el conocido apartado 4 del Art. 9 de la *Unitatis redintegratio* se habla de dos principios decisivos en relación con la *communcatio in sacris*:

> "Sin embargo, no se debe considerar la comunión en el culto (comunicatio in sacris) como un medio general e indistinguible de restaurar la unidad cristiana. Dos principios fundamentales son aquí decisivos: el testimonio de la unidad (significatio unitatis) de la Iglesia y la participación en los medios de gracia. En la mayoría

[10] Consejo para la unidad de los cristianos, Directorio para la ejecución de los principios y normas sobre el ecumenismo, ASS 110, Bonn, 2012.

de los casos, el testimonio de unidad prohíbe la comunión en el culto, pero la preocupación por la gracia lo recomienda en algunos casos" (Unitatis redintegratio 9).

En la recepción posconciliar también se habla de un principio único "compuesto por dos partes dialécticas"[11] sin ningún cambio de contenido.

La conclusión teológica equivocada del *voto* radica en que la tensión se entiende como un dilema (GaTH 7.8), no como una dialéctica, y por tanto se busca una salida a ese callejón sin salida y eliminar el dilema. El texto intenta reubicar la pluralidad de la forma de celebración eucarística en el Nuevo Testamento y así legitimarla. Como ya se mencionó, tuerce la hermenéutica de las Sagradas Escrituras. A continuación, se examinan los aspectos teológicos y dogmáticos-históricos, y se evalúan los resultados como suficientes para una comunión (recíproca) de la Eucaristía y la Cena del Señor (en ambas Iglesias). Sin importar cómo se juzguen las debilidades o fortalezas de los argumentos, la separación fáctica permanece y "una comunidad de sacramentos realizada sin vacilación pretende una unidad que no existe en absoluto"[12]. Una "unidad (...) que no existe" no significa una negación de lo que es común, que se basa principalmente en el bautismo, y que se enfatiza con razón en el texto del Grupo de trabajo ecuménico.

Hay que admitir que un punto débil en textos ecuménicos como el *voto,* pero también en parte en *Unitatis redintegratio* y en el Directorio ecuménico, es que sólo se sabe vagamente qué significa la *significatio unitatis*. En última instancia, los textos siempre vuelven a una afiliación formal a la iglesia. En comparación con épocas posteriores, la enseñanza eucarística patrística estaba mucho menos interesada en la transformación de los dones eucarísticos que en la transformación de los participantes en el cuerpo social de Cristo. Para los Padres, el medio para lograrlo era el *convenire in unum,* que traduce el *epi to auto* del Nuevo Testamento. Como medida para toda la Iglesia, se ha conservado en casi todas las reglas medievales que ordenan una unidad de comunión en la mesa eucarística y en la vida de la comunidad. Por el contrario, la reducción a una pertenencia externa, abstracta y una aprobación puramente intelectual de la confesión debe verse como un paso atrás.

La "solución" buscada por el voto del grupo de trabajo ecuménico en una comunión de la Eucaristía y la Cena del Señor sería una solución aparente que no solo ayudaría a adormecer el dolor de la separación, sino que también eliminaría los atrevimientos que ocurren en la historia del pueblo elegido de Dios en quien tuvo lugar la revelación de Dios cumplida en el Verbo encarnado. La cuestión de la fe va desde las tribus de Israel, que deben tomar una decisión ante las palabras de Josué: "Yo y mi casa queremos servir

---

[11] Cf. B. J. Hilberath, "Comentario teológico sobre el decreto sobre el ecumenismo", HThK, vol.3,69-223.

[12] J. Feiner, Comentario sobre Unitatis Redintegratio, LThK, vol.II, 40-123, 79.

al Señor" (Jos 24,15), hasta Jesús, que pregunta a sus discípulos: "¿También quieren irse?" (Jn 6,67).

Este punto ciego del *voto* debe mencionarse claramente, no como un rechazo a los "hermanos y hermanas separados", sino como un desafío a la práctica de la fe en la propia comunidad eclesial. Aquí es donde entra en juego el segundo principio que *Unitatis redintegratio* específica para la *comunicatio in sacris*, la "solicitud por la gracia". Ha sido correctamente descrito como el verdadero "medio para el crecimiento de la unidad"[13] porque reconoce y aprecia la importancia insustituible del individuo en la Iglesia. La cuestión de a qué Iglesia pertenezco, dónde "muero" (Rom 6,8), es decir, establezco y anclo mi existencia, no puede ser reemplazada por ninguna celebración litúrgica ni respondida por ninguna decisión de la Iglesia. En el texto, a partir del reconocimiento del bautismo, se extraen dos veces analogías para el reconocimiento mutuo de la Eucaristía o la Cena del Señor (GaTH 2.5 y 7.9). Si se quiere aplicar esta analogía, se debe aplicar también la teología bautismal de Pablo que habla de morir y ser enterrado (Rom 6,3-4.8). La participación en la vida resucitada de Jesús es "vida para Dios en Cristo Jesús" (Rom 6,11), que no es otra cosa que perderse y encontrarse en el cuerpo social de Cristo, su comunidad. Este es el lenguaje más duro para la aceptación y la vida en la comunidad cristiana y todo menos una participación interesada y amistosa en un momento determinado de la vida comunitaria, que sin esta pretensión degenera en un evento religioso.

Esta pregunta no es colectiva, aunque esté dirigida a la comunidad, sino exclusivamente personal. Un camino, como el propuesto por el Grupo de trabajo ecuménico no solo disuelve la pertenencia en la Iglesia en una presencia vaga y una participación en el culto, que fue reconocida como insuficiente por el movimiento litúrgico y la teología de la comunión del siglo XX, sino que también disminuye la dignidad del creyente individual quien, como seguidor de Jesús, se enfrenta siempre a la cuestión de la "conversión" (cf. Mc 1,15).

[13] Ib. 81.

Cristianismo cultural y culturas cristianas

*Vincent Aucante**

La Iglesia Católica de Rito Latino, así como las Iglesias tradicionales de la Reforma, desde adventistas hasta luteranos y anglicanos, han hecho la misma observación: la asistencia a los servicios dominicales está disminuyendo de año en año y las vocaciones son escasas. El cristianismo ha marcado nuestras sociedades con una profunda impronta, visible en monumentos, obras de arte, una rica literatura e incluso ciertas formas de concebir la solidaridad[1]. Pero la vasta permanencia parece haberse vaciado de sus fieles, al igual que la catedral de Notre-Dame devastada por el fuego. Hundiéndonos en un cristianismo que solo sería cultural, nos hemos convertido en "herederos sin testamento", en palabras de René Char. Los signos y símbolos que nos han entregado siglos de vida cristiana se han silenciado para la mayoría de nuestros contemporáneos. Tanto es así que, por ejemplo, fue necesario introducir cursos de teología en la Escuela del Louvre para que los estudiantes pudieran comprender el significado de las obras religiosas que llenan nuestros museos.

Algunos apuntan al proceso de secularización que, llevado al extremo, habría llevado a las iglesias por el camino de la extinción. Los católicos, superados en número, se habrían disuelto en el caleidoscopio del multiculturalismo ambiental donde el cristianismo es solo un componente cultural entre otros. Entonces, a la inversa, existe una gran tentación entre los creyentes de mirar hacia un pasado idealizado y necesariamente mejor. Y entrar en resistencia formando islas de "perfectos" separados del resto de la sociedad, seguidores de un cristianismo absoluto y uniforme encarnado en todos los ámbitos de la vida personal y comunitaria. Esta tentación nostálgica, que malinterpreta la teología del "pequeño resto" (Isaías 1, 9; Ezequiel 5, 3-4; Miqueas 4, 7; Romanos 9, 27; etc.), recuerda la época de los cátaros. Es tanto más vívida cuanto que es compartida en el Islam por los salafistas y en el judaísmo por los *Haredim.*

Ante reducciones tan simplistas que quieren hacernos creer a la manera de Hesíodo que la edad de oro pertenece al pasado, es necesario volver a la naturaleza profunda de la cultura, término polisémico que esconde más de una trampa. Toda religión nace, vive y se desarrolla dentro de una cultura viva. La Iglesia lo confirma ampliamente: nacida en un universo judío, floreció inmediatamente en el encuentro con las culturas grecorromana, siríaca, persa, ge'ez y tamil, dibujando incesantemente tantas formas de expresión de la fe cristiana siempre reactualizadas. También considerar que el regreso a un pasado

* Ingeniero, Doctor en filosofía. Ex director del Centro Saint-Louis en Roma y asesor cultural de la Embajada de Francia ante la Santa Sede. Ex director cultural del Collège des Bernardins de París. Miembro del Observatorio de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Francesa.

[1] Ver V. Aucante, De la solidarité, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 151-163 ; Id., « De la solidarité en économie », Postface en L'économie peut-elle être solidaire?, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 117-130.

idolatrado sería el salvavidas de la Iglesia es una ilusión engañosa. Por ejemplo la misa en griego de San Juan Crisóstomo es mucho más auténtica que la forma extraordinaria del rito romano que está en latín, sin importar lo que digan los católicos tradicionalistas. Y en esta carrera hacia lo antiguo, los siríacos podrían reclamar la extrema antigüedad de la anáfora de Jerusalén en arameo antiguo que data de la época de los apóstoles.

Otra trampa acecha en el rechazo de un "cristianismo cultural" supuestamente disminuido. Todos los cristianos estamos unidos en torno a la figura de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que vino a salvar a la humanidad de las cadenas de la muerte. No hay cristianismo sin esta fe que se expresa de múltiples formas dependiendo de si vives en Kerala, Irán, Noruega o México. La reforma del Vaticano II en sí se aplica de manera diferente según los ritos: los maronitas se han acercado mucho a los latinos, mientras que los greco-católicos ucranianos y rumanos y los siro-malabares siguen anclados en sus tradiciones apostólicas. Esta es la paradoja de la Iglesia Católica: ser globalizada (mundializada) sin ser del mundo, ser universal respetando las diferencias. Por tanto, no puede haber cristianismo cultural sin cristianos que, en el fondo de su corazón y en sus acciones, hacen viva y presente su fe.

1. La cultura del alma

La adhesión al cristianismo revela una primera dimensión de la cultura, ligada a la libertad de cada persona. En este sentido se dice que una persona es culta o que pide el bautismo. Este significado se remonta a Cicerón, quien es uno de los primeros autores en utilizar la palabra "cultura" en sentido figurado, por analogía con el trabajo de la tierra:

> Asimismo [en los campos], no todas las almas que uno cultiva dan una cosecha. Además, un campo, por fértil que sea, no puede ser productivo sin cultivo, y es lo mismo para el alma sin enseñanza ... Ahora bien, el cultivo del alma (cultura animi) es filosofía: es ella quien erradica radicalmente los vicios, pone a las almas en condiciones de recibir semillas, las confía/ encomienda y, por así decirlo, siembra lo que, una vez desarrollado, arrojará la cosecha más abundante[2]

No es vano volver tanto a la metáfora agrícola como al referente filosófico: a través de la cultura, que implica esfuerzo, el ser humano amplía su horizonte interior. En efecto, es un trabajo sobre uno mismo, mediante el cual cada uno puede "recibir la semilla" del espíritu, y así levantarse y crecer en humanidad. La conversión al cristianismo se une a este ideal filosófico, añadiéndole una dimensión espiritual, y sin por ello negar el trabajo interior. Este era el ideal de ermitaños sirios como San Marón, de quien se dice "que practicando el arte de cultivar las almas, hizo crecer muchas plantas de la filosofía"[3].

---

[2] Cicerón, Tusculanes, l. II, c. V, 13.

[3] Théodoret de Cyr, Histoire religieuse, c. XVI, PG, t. LXXXII, p. 1418-1426.

La conversión de san Agustín, desplegada a lo largo de las Confesiones, se inscribe en esta perspectiva. En este sentido reducida al individuo, la cultura cristiana se refiere a la vida cristiana de una persona, que incluye la oración personal, el compromiso en el mundo y el estudio de la Biblia, el cristianismo, su historia. Esta cultura es el resultado del esfuerzo, de una conversión siempre renovada, del trabajo sobre uno mismo.

En este primer sentido, la cultura concierne al individuo y a su propia humanidad. Ser cultivado toca todas las esferas de la persona, su espíritu, sus sentidos, su interioridad. El despertar de la inteligencia, de la sensación, de la espiritualidad, será el desafío de la cultura. Si esta última olvida la espiritualidad y rechaza la religión, se reduce a dimensiones materiales, lúdicas y racionales.

¿Se comparte unánimemente la orientación individual de la cultura como esfuerzo de humanización? Al imponer grandes exigencias a la cultura del alma, ¿no corremos el riesgo de reservarla para un puñado de elegidos, un "pequeño resto" de los privilegiados? Volviendo a Cicerón: no se refería a la *païdeïa* de los griegos, de la que era plenamente consciente. Esto designaba el aprendizaje de la cultura, reservado a los aristócratas de las ciudades griegas, mediante la cual los jóvenes se convertían en ciudadanos.

Por lo tanto, podrían ser dominados tanto por el *basileus* como por un ciudadano común. La *païdeïa* apuntaba a la excelencia (*aréte*), a la excelencia, tanto en el espíritu como en el cuerpo; la que animó a los héroes homéricos frente a su destino, las lides poéticas o los primeros Juegos Olímpicos.

Por el contrario, Cicerón se refiere a una cultura accesible a todos, y no solo a una casta aristocrática. Rechazando la distinción griega entre hombres y bárbaros, amplía incluso la ambición de acceso a la cultura a toda la humanidad. El cristianismo formó parte de este horizonte universal desde el Concilio de Jerusalén, anunciando la Buena Nueva a todos los hombres, libres o esclavos, judíos o paganos (Gálatas 3,11; Hch 15,3-21). Cristo vino a salvar a todos los hombres sin excepción.

El ideal ciceroniano de democratización de la cultura finalmente ha triunfado en Occidente, y la utopía del conocimiento universal compartido en la web es su heredera. Pero con la globalización, se han arraigado múltiples fuentes de influencia. En tal ambiente, la transmisión del cristianismo se vuelve problemática, porque la referencia cristiana es solo una alternativa entre muchas, como en la época de Agustín. La autoridad de la Iglesia queda circunscripta al círculo de creyentes y luchas por hacerse oír a nivel de naciones. Incluso el poder seductor del mensaje cristiano universal con demasiada frecuencia permanece inaudible para nuestros contemporáneos. En el contexto secularizado y globalizado de nuestras sociedades occidentales, el camino cristiano ya no es más una evidencia: entra en un debate permanente. Es en esta perspectiva que Juan Pablo II apela a la conciencia de cada uno de tener que elegir entre una cultura de la vida y una cultura de la muerte, entre el Bien y el Mal, entre el cristianismo y la indiferencia atea.

El contexto cultural y religioso es muy diferente bajo otros cielos. En Guatemala, Italia, Líbano o Kerala, uno es cristiano como el resto de su familia, como los demás habitantes de su barrio, de su aldea. Las disputas teológicas no ocurren, la Iglesia está íntimamente presente en la vida diaria de todos y la membresía es espontánea en estas sociedades que están impregnadas de cristianismo cultural. Por el contrario, en Sri Lanka, el norte de la India, Eritrea, Pakistán, Turquía, donde las minorías cristianas sufren una persecución terrible, las culturas circundantes son hostiles al cristianismo. La adhesión de la persona lleva el sello del martirio: ser cristiano es arriesgar la vida a diario. Vivir de manera cristiana es allí una lucha en la que el creyente y, a fortiori, el converso, están expuestos a la violencia más extrema.

2. ¿Una cultura cristiana?

La cultura no solo está ligada a un esfuerzo individual, es también, en el sentido de Kant, el conjunto de logros de una sociedad humana:

> [La cultura] reside en el fondo en el valor social del hombre; es entonces cuando todos los talentos se desarrollan poco a poco, que se forma el gusto y que, [...], incluso comienza a fundarse una forma de pensar que puede con el tiempo transformar la disposición natural burda al discernimiento moral en principios prácticos específicos [...][4].

La cultura no se entiende aquí como una dimensión individual de la persona sino como el logro de una comunidad, de un pueblo. La cultura es, por tanto, lo que se comparte, lo que une a los miembros de una misma comunidad, lo que hay en común. Todos los creyentes de la misma Iglesia, comenzando por los católicos, comparten la misma fe, experimentan las mismas celebraciones, tienen valores comunes y se reconocen como miembros de la misma comunidad.

Así, una cultura familiar puede estar impregnada de cristianismo, que generalmente se basa en la oración en común, la asistencia a los servicios, la educación y la transmisión de valores. Todos los miembros de tales familias compartirán la misma referencia religiosa, algunos más comprometidos que otros, pero todos compartiendo la misma adhesión a Cristo.

En una comunidad más grande, los lazos comunes ya no se refieren a historias familiares compartidas. La relación cultural entre los miembros, que a menudo se ignoran entre sí, está tejida a partir de una suma de influencias colectivas que van desde el lenguaje hasta el uso doméstico. Esto incluye la forma de comer o saludar, así como el comportamiento en sociedad o los modelos a seguir, e incluso la forma de pensar, de

[4] I. Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in Œuvres philosophiques, Gallimard-Pléiade, t. II, p. 192.

presentar los propios argumentos. Dichas comunidades no se limitan a etnias, naciones o continentes. Dos viajeros cristianos que se encuentran en el extranjero descubren inmediatamente que están cerca el uno del otro, sin que necesariamente compartan la misma cultura nacional o el mismo idioma. Todo el mundo puede tener esta experiencia: vivir una misa dicha en un idioma desconocido te hace sentir de inmediato en solidaridad con el resto de la asistencia.

Estas consideraciones generales arrojan luz sobre el lugar del cristianismo en la cultura. Observemos primero con Rémi Brague que no existe una cultura puramente cristiana: el cristianismo se ha desarrollado en culturas preexistentes y las ha sembrado transformándolas, sin borrarlas[5]. De ahí expresiones culturales muy diversas entre, por ejemplo, el rito asirio que guarda rastros del antiguo judaísmo, el rito siro-malabar influenciado por las tradiciones hindúes o el rito Geez que incorpora danzas religiosas.

El ideal de pureza colectiva y uniforme es una utopía peligrosa, fuente de comunitarismo y violencia. Toda cultura es fruto de una historia, de la sedimentación, de una compleja combinación de aportes heterogéneos que acaban formando un todo común donde las inconsistencias pueden sobrevivir. Así, la igualdad recíproca entre hombre y mujer, proclamada por san Pablo (1 Corintios 7,3-5), quedó sepultada bajo la misoginia del patriarcado romano. Asimismo, la liberación de los esclavos, convocada por San Pablo (Gálatas 3, 28), tuvo poco efecto inmediato, el Papa León IX incluso justificó abiertamente la práctica de la esclavitud. Y el edicto de San Luis proclamado en 1315, que libera a cualquier esclavo que ponga un pie en suelo francés, ha permanecido latente durante mucho tiempo en el mismísimo Reino cristiano de Francia. Nunca hubo una edad de oro del cristianismo: los cristianos siempre han estado en el mundo sin ser del mundo. Tanto es así que cada siglo puede reclamar una cosecha de santos, cada uno asumiendo la obra de evangelización para su tiempo.

El Papa Benedicto XVI ofreció una poderosa reflexión sobre la relación entre cristianismo y cultura en su Discurso al Mundo de la Cultura, pronunciado el 12 de septiembre de 2008 en París. Nos recuerda que los monasterios medievales fueron ciertamente lugares de conservación de los tesoros del pensamiento antiguo, pero que los monjes no buscaban una nueva cultura, ni la preservación de una cultura del pasado: "Estaban en busca de Dios". Y esta búsqueda de Dios pasa por "una cultura de la palabra, su exploración en todas sus dimensiones". El acceso a la Palabra divina implica el estudio de la palabra de las tradiciones cristianas y seculares. Y Benedicto XVI precisa que "la Palabra no solo conduce por el camino de una mística individual, sino que nos introduce en la comunidad de todos los que caminan en la fe". La articulación de las dos dimensiones de la cultura, individual y comunitaria, está en el corazón del cristianismo.

---

[5] R. Brague, « La culture comme produit dérivé », en: Des vérités devenues folles, Paris, Salvator, 2019, p. 111-126.

Por tanto, no deberíamos hablar de una cultura cristiana en singular, sino de una presencia cristiana en las culturas. Esta presencia es más o menos viva, según el contexto político y el dinamismo de los creyentes, en particular su capacidad para inspirar la cultura de sus contemporáneos. La existencia en nuestros territorios de una rica herencia que da testimonio de la fe proporciona un apoyo real e incluso un consuelo a quienes trabajan en esta dirección. En todo Occidente, la literatura, la arquitectura y las artes están marcadas por el cristianismo. Entendemos que, a la inversa, quienes rechazan la libertad de religión en general y el cristianismo en particular se esfuerzan por destruir los signos visibles que recuerdan a muchas de las conciencias de nuestros contemporáneos perdidos la elección diaria que tienen que hacer entre una cultura de la vida (inspirada por el cristianismo) y una cultura de la muerte (que la rechaza). Para algunos, inclinados al laicismo, el respeto a las diferencias obligaría a su desaparición del espacio público y mediático, que debería ser indiferente y vaciado de cualquier presencia religiosa. Para otros, inclinados al salafismo, se prohibiría la figuración religiosa, en particular la cruz de los cristianos, y se deberían borrar los signos visibles del cristianismo. Y en el extremo surge el vandalismo de cruces, tabernáculos, cementerios, estatuas de santos. Este activismo anticristiano, que puede volverse destructivo, muestra a pesar de sí mismo que el cristianismo cuenta lo suficiente en nuestras sociedades supuestamente descristianizadas como para ser objeto de tal violencia.

3. Secularización y mundialización (globalización)

La complementariedad de las dos dimensiones de la cultura, individual y comunitaria, subrayada por Benedicto XVI, plantea la cuestión de la transmisión de la Palabra en sociedades globalizadas donde conviven aportes múltiples y heterogéneos. Nuestras culturas occidentales se debaten entre el reconocimiento de la diversidad y una historia cristiana de la que son herederas. El cardenal Angelo Scola habla sobre este tema del "mestizaje" de culturas cuyas aportaciones se entremezclan de hecho en los mismos territorios. Políticamente, las democracias liberales deben enfrentar un desafío: mantener la cohesión entre todos los ciudadanos más allá de las diferencias incompatibles entre ellos. ¿Qué estándares, qué valores invocar cuando los grupos de presión exigen la legalización de la eutanasia, la gestación subrogada o incluso la poligamia? La voz de la Iglesia y de los cristianos, cuando se atreve a hacerse escuchar, entra entonces en oposición con otras comunidades que reivindican valores diferentes. Incluso el recurso al sentido común o al bien común puede resultar problemático cuando las pasiones y los afectos imponen su yugo a la razón.

Con la secularización de nuestras sociedades occidentales, las Iglesias se han alejado del poder y han podido desarrollar su riqueza espiritual. Al perder su autoridad, también se enfrentan a una doble competencia: por un lado, la adhesión al cristianismo se ha vuelto libre y voluntaria y ya no se adquiere como un componente de una herencia común, por otro lado, otras religiones surgen como alternativas y llevan a cabo su proselitismo en las filas de familias tradicionalmente cristianas. Por el contrario, este contexto también ofrece

inesperadamente muchas oportunidades para compartir el Evangelio con personas que están a la búsqueda y que, a menudo, están lejos de la Iglesia. Así observamos un gran movimiento de conversiones y bautismos, especialmente entre los musulmanes.

Esta situación no es nada nueva. El apóstol Santo Tomás la conoció en su viaje misionero por la Ruta de la Seda[6]. San Pablo también se enfrentó a esta diversidad, y su discurso ante el Areópago de Atenas es siempre actual: Dios es todavía desconocido para la mayoría de nuestros contemporáneos (Hch 17,23). Y estamos llamados a anunciar a Cristo, a tiempo y a destiempo, sin cansarnos nunca.

Volvamos al discurso de Benedicto XVI que nos da una pista clave para esta empresa. El Papa insiste en la necesidad de practicar una "cultura de la Palabra" y toma como modelo el canto monástico. El canto une, en efecto, la palabra (el habla) y la música, el espíritu y el cuerpo vivo. En él se unen, sin desaparecer, las diferencias en torno a una armonía común. Así, la vida cristiana debe convertirse en modelo para el coro del mundo y brillar allí en todo su esplendor.

El cristianismo no puede permanecer cerrado sobre sí mismo, su naturaleza lo lleva a dar testimonio. La Iglesia se ha globalizado desde el principio, aclimatarse a la diversidad cultural para compartir la Buena Nueva. San Pablo ya había reclamado esta necesidad de hacerse cercano a las diferentes culturas: "Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo- para ganar a los que están bajo ella" (1 Corintios 9,20-21).

Los cristianos están llamados a involucrarse en el mundo para llevar allí las semillas de la cultura de la vida. Ante los vientos en contra, el testimonio cristiano individual y comunitario puede despertar "el oído del corazón" y renovar el frágil vínculo entre la inteligencia y el amor. La tensión entre este vínculo y la libertad individual puede ser domesticada, cuando la cultura del alma se encuentra con la audacia de la vida cristiana. Al dar prioridad al anuncio de la Buena Nueva, la Iglesia brillará en la sociedad, al profesar un cristianismo cultural, como "la luz que brilla en las tinieblas" (Jn 1, 5).

Traducción: Cristina Corti Maderna

[6] Cf. V. Aucante, Thomas l'apôtre, l'athlète du Christ, Le Plessis-Robinson, France-Empire, 2021.

Hacia una pastoral inculturante: aportes desde el acontecimiento y símbolo guadalupano

—

*Leandro H. Chitarroni**

El momento y elemento cumbre o nuclear del acontecimiento y símbolo guadalupano, en cuanto que marca el quiebre o cambio de la historia, está dado por la estampación de la imagen de Nuestra Madre de Guadalupe en la tilma de san Juan Diego.[1] Dicha imagen, conjunción de símbolos e iconos, se constituye en mediadora de la salvación abriendo a la construcción conjunta de un horizonte común y mejor futuro. Dando lugar al pueblo y su despliegue, propone sentidos y palabras abiertas o a consumar. De esta forma moviliza a mejores interrelaciones sociales y personales, y a una actualización y transmisión del Evangelio inculturada y, sobre todo, inculturante.

En el marco de esa mediación y construcción o movimiento vital desencadenado por la imagen de la Virgen de Guadalupe como signo y lenguaje, su semántica relee y reinterpreta lo prehispánico y lo europeo. Y, poniendo ambas perspectivas culturales en diálogo, articula inclusivamente y armoniza tradiciones distintas en un presente. Así, el suceso guadalupano, desde su inicio, genera una comunicación y un principio de interpretación y acción, en los que subyace una norma integradora de protagonistas y culturas. Plasma de esta mantera un código distinto al muro de separación y enemistad, que de hecho se daba entre los recientemente llegados y los indígenas del México del siglo XVI.[2] Dicho muro, y sus consecuentes aislamientos y separaciones, fueron entonces pulverizados por santa María de Guadalupe, que suscitó esa recepción activa y masiva de su Hijo y sus regalos. E incentivó y ayudó a concretar, sin disociarlo de lo anterior, una base social distinta al desencadenar un mensaje y una transmisión más coherente con el Evangelio.

---

* Sacerdote de San Nicolás, Dr. en Educación y Lic. en Teología Pastoral.

[1] En los hechos fundantes de la visita de Nuestra Madre de Guadalupe en 1531, según los relata su fuente capital (cf. nota a pie 3), hay momentos estructurales que se plasman en modo contradictorio, fruto de actitudes muy diversas. Esos momentos esenciales tienen un carácter marcadamente antitético, según correspondan a los encuentros de Juan Diego con Nuestra Señora de Guadalupe o a sus entrevistas con Zumárraga, antes de producirse la estampación de Nuestra Madre en la tilma de Juan Diego. Por el contrario, luego de ese instante cumbre, en el que Ella regala su Imagen, las intervenciones del señor obispo y sus cercanos comienzan a tener características análogas o parecidas a las de la Señora. Cf. Leandro Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican mopohua,* Córdoba: edición del mismo autor, 2003, 160, 161 (en adelante Leandro Chitarroni, *El modelo pedagógico*. Disponible en https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5712) y Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras», 144-153 (en adelante Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad». Disponible en https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/540). Asumimos y reformulamos levemente para este artículo, muchas afirmaciones de esta última tesis en teología pastoral. En ella pueden encontrarse más fundamentos y desarrollos de lo aquí expresado y compartido sintéticamente.

[2] Aclaramos explícitamente que utilizamos los términos indio e indígena, para referirnos a las personas y a lo que estaba ya en América en general antes de la llegada de los españoles y sin ninguna connotación peyorativa.

Por todo lo expresado encontramos en el suceso y símbolo guadalupano un modelo y una posibilidad paradigmática de mediación divino-humana e intercultural aún relevante y vigente. Consideraremos algunos de sus aspectos.

1. Precisiones: acontecimiento y símbolo guadalupano

Entendemos por acontecimiento y símbolo guadalupano:

1. los hechos iniciales de la visita de Nuestra Madre de Guadalupe ocurridos entre el 9 y 12 de diciembre de 1531 en México, con sus consecuencias inmediatas. La obra literaria *Nican mopohua* es considerada su más autorizada descripción en escritura fonética. Su texto presenta la visión indígena de esos sucesos fundantes y trascendentales, la historia de las revolucionarias apariciones de la Virgen Morena.[3]

2. La prolongación y viva duración de esa visita y sus consecuencias, hasta nuestros días y en diversos sitios. A través de la Sagrada Imagen de la Virgen, en la tilma o manto de san Juan Diego, y de diversas manifestaciones y expresiones de devoción y religiosidad popular, encarnadas por sus devotos y mensajeros o *"Juanes Diegos"* de ayer y de hoy.

2. Pragmática: protagonismo compartido y diálogo

Nuestra Señora de Guadalupe, siempre ayudada por Juan Diego y sus otros enviados o mensajeros, evangeliza desde la hondura de los modos de ser o culturas de todos sus interlocutores. En 1531 se manifestó atenta a las expresiones, sentidos y transmisiones tanto de nuestros padres americanos como europeos, y superó

> "toda posibilidad y actitud terrena de la época, en «asombroso derroche de habilidad al manejar dos teologías tan distintas»; y al dirigirse «a dos sensibilidades exacerbadas en condiciones trágicamente conflictivas», (...logrando de esta forma) «una perfecta «inculturación», un engaste de belleza y justeza insuperables

[3] En castellano *Nican mopohua* significa "Aquí se narra" (cf. Mario Rojas Sánchez -tradr.-, "Introducción", en: Antonio Valeriano, *Nican mopohua*, México, Desingn&Digital Print, 2001). El indio Don Antonio Valeriano es el autor de dicha obra, auténtica joya literaria y verdadera historia. Para más información sobre el texto y su circunstancia (crítica de la fuente), y los problemas de autoría, género literario, estructura (cf. nota a pie 1), mundo del texto y apropiación del *Nican mopohua*, cf. Leandro Chitarroni, *El modelo* pedagógico. Esas cuestiones, si bien no las abordamos en este artículo, fundamentan en parte nuestras presentes formulaciones. El análisis pormenorizado de dichos problemas hermenéuticos en relación con las agencias de transmisión relacionadas con el contexto de producción del *Nican mopohua*, permite comprobar cómo en su textualidad se da un hibridación y diálogo entre culturas, que trasciende las posibilidades e intenciones de las mejores autoridades y pedagogía llegadas desde Europa en el México del siglo XVI. Cf. Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*, México: Siglo Veintiuno, 1987, 253-254.

del Evangelio», tanto en la cultura española como en la india".[4]

Se produjo entonces una doble inculturación, que la Virgen morena encarnó con su adaptación, y a la que dio lugar, movilizando a los demás a prolongarla. Consiguió que su visita y la correspondencia de sus hijos trasformaran en oportunidad de gozo mil veces multiplicado el dolor (por la conmoción de la conquista) que Ella vino a compartir. De esta manera, su presencia logra intercompenetrar, o empapar más profundamente las existencias de sus interlocutores con Jesucristo, tanto en los núcleos invisibles de sus modos de ser, como en las exteriorizaciones perceptibles de diverso orden cultural. Y, al mismo tiempo, generó un movimiento de sanación del trauma que provocó el choque de dos mundos.

> "María, desde este primer momento, evangeliza con una ternura, acierto, sobriedad y verdad que, consideradas las intrincadísimas circunstancias, pueden en verdad considerarse sobrehumanos: ni quiere forzar a los españoles a un salto de siglos en su desarrollo teológico, imponiéndoles aceptar la validez de la religión de los indios, ni ser menos que inequívocamente explícita en reconocérsela a éstos. ¿Podría una mente humana, en ese momento, resolver ese problema? Y Ella lo hace con tanta naturalidad y sencillez que parecería que no hubiese problema alguno: es transparentemente clara con ambos, sin engañar, ofender o desplazar a ninguno".[5]

Ocurre que, Nuestra Señora de Guadalupe, mostrando al que hace que Ella nos mire con Amor, se manifestó y se manifiesta como mujer conciliadora. Generando una dinámica que, con toda intención, llena de vida cristiana, ligando y mestizando distintos y hasta contrarios. Y ese ardor o energía, con todas sus consecuencias positivas, fue lo que milagrosamente concretó y participó a todos los habitantes de la ciudad de México en el siglo XVI. Y Ella lo logró, porque inició un suceso que es diálogo y construcción conjunta, cuando era imposible que los demás siquiera pensaran en esa alternativa. Los condujo hasta superar las limitaciones que solos no podían sortear.

Nuestra Señora de Guadalupe se constituyó de esta manera, en la matriz que comenzó a hermanar a esas mujeres y a esos hombres, en el seno del Pueblo de Dios, y como un

---

[4] Leandro Chitarroni, *Sugerencias Guadalupanas: para meditaciones, charlas u homilías*, San Nicolás: edición del mismo autor, 2005, 49. Los dos primeros textos citados son de José Guerrero Rosado, *El Nican mopohua. Un intento de exégesis*, t I, México: Realidad, Teoría y Práctica, 1998[2], 173 y, el tercero, de la página 116 de la misma obra y tomo (en adelante José Guerrero Rosado, *El Nican mopohua*). En el caso de este último, aclaramos que su autor alude, con la afirmación que citamos, a la inculturación de Nuestra Señora de Guadalupe para con sus destinatarios indios y, en cambio aquí, dándole mayor alcance, y como queda dicho en el texto, la referimos también a lo que Ella hace y suscita con sus interlocutores españoles.

[5] José Guerrero Rosado, *El Nican mopohua*, t I, 173.

pueblo al mismo tiempo único y multicolor. Y Ella ayuda a continuar lo anterior, en la misma medida en que ya lo hizo, logrando también hoy que su visita a todos sus *"Juanes Diegos"*, se transforme "en una experiencia de diálogo con el «radicalmente otro» y, a través de él, de diálogo consigo mismo y con los demás".[6] El vínculo con la Señora, de este modo, sigue siento posibilidad de remediar situaciones nocivas y ocasión de sanar circunstancias que nos alejan de una saludable hermandad y de la edificación del pueblo, o de los pueblos.

Así, actualmente, los peregrinos a su casa se dirigen "a su propia Madre con espontánea confianza. (...) Le habla(n) con su propio lenguaje, en el que se funden las varias raíces culturales y expresivas de México y de los mexicanos de ayer y de hoy".[7] Le hablan y le responden a Ella, reconociendo, agradeciendo y ofrendando. Y, a la vez y por lo mismo, nos proclaman a los demás, con su lenguaje integral o total, tanto a la Virgen morenita, como el rumbo que, junto con nuestra Madre, nos enseñan a seguir para buscar un mundo mejor. Mostrándonos conjuntamente, Ella y ellos, el sendero para encaminar sabiamente nuestro yo ante lo otro y diferente: en lo concerniente a la problemática en general y también en lo específico de nuestra misión evangelizadora.

Continúan de esta forma vigentes el propósito, desafío y pedido de Nuestra Señora de Guadalupe a Juan Diego (y a todos), y la ayuda de sus mensajeros más dignos y sufridos. Estos últimos con múltiples y profundas inclinaciones, actitudes y expresiones, de extraordinaria fuerza evangelizadora, siguen así comunicando y abriendo vías, en nuestra tierra tan bendecida, al "proyecto que Dios tiene sobre la vida, la historia y el destino del hombre".[8]

Es realmente notable, cómo el peregrino

> "se identifica con la figura de Juan Diego (..., a quien...) la Virgen (...) escogió como intermediario para dar a conocer su amor y su entrega a todos sus otros hijos, acuciados por los problemas de la vida. (...Y así) quien quiere ser hijo de la Madre del Cielo encuentra en Juan Diego un modelo y un hermano mayor. (... Además, igual que el vidente,) el peregrino considera a la Virgen de Guadalupe como la Madre de Dios, que acoge a sus hijos que acuden a Ella en el lugar donde, con sus apariciones a Juan Diego, reveló su solicitud maternal".[9]

---

[6] Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, México: Plaza y Valdés, 1998, 255 (en adelante Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan -coords.-, *No temas*).

[7] Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas*, 252.

[8] Gerardo Farrel (y otros), *Comentario a la exhortación apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires: Patria Grande, 1978, 144.

[9] Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas*, 252.

Y es de esta forma como la Madre, visitando y explicitando esa solicitud, sigue generando un caminar coincidente. Un magno acontecimiento religioso "profundamente insertado y radicado en el contexto humano social y cultural propio. (Y esto) resulta evidente, ya sea que se le considere en la perspectiva de la historia de lo ya pasado, o como en la de lo contemporáneo".[10] Suceso que es a la vez el símbolo y el útero de una mixtura total, racial y axiológica, que hoy comienza a reconocerse y a aceptarse y, por consiguiente, a apreciarse y disfrutarse.

De esta manera, y como decíamos, por el movimiento vital generado, es un acontecimiento que a "distancia de casi cinco siglos (...) continúa siendo actual y reproduciéndose fielmente".[11] Sigue ayudando a la gente a aferrarse fuertemente a la vida y a crear cosmos de sentido, aun cuando se encuentre en zonas o situaciones de exclusión social o eclesial, provocadas por sistemas vigentes o estructuras de pecado.[12]

Nuestra Señora de Guadalupe, con esa magistral adaptación a todos los destinatarios, concreta el advenimiento de Dios, y pasa a ser parte fundamental de lo que cada generación transmite a la otra, al transformarse su imagen en una nueva meta común o sentido compartido. Ella, mostrando y remitiendo a su Hijo, moviliza a sus hijos a compartir misericordiosamente la salvación y a gestar estructuras de convivencias más solidarias. Pasando a ser la Virgen, y esto es lo que queremos subrayar, parte indisociable de lo que cada generación recibe, recrea y comunica a la siguiente, para todo asumir y hacer crecer en la línea de sus posibilidades, pero más allá de lo que se lo permitirían sus fuerzas meramente humanas.

Su pragmática y opción teológica, haciendo que nadie conciba la vida sin referencia a su imagen, y afectando holística e integralmente la sensibilidad de sus interlocutores, facilita la incorporación a Jesucristo y/o, una mayor identificación vital con Él. Y así, se constituye en la prolongación histórica del Señor, la llegada concreta y eficaz de sus regalos, al movilizar al pueblo para que evangelice al pueblo. Protagonismo generalizado, que es irrenunciable para que se produzca el fecundo encuentro entre Cristo y cada cultura o subcultura.

Esa participación masiva es condición fundamental para la inculturación, en tanto y en cuanto el sujeto de la cultura es precisamente el pueblo y no un agente pastoral singular. Todo lo anterior se repite o dilata, en lo esencial y dando lugar a las particularidades de cada ocasión, donde se cuente su historia y se lleve la imagen de nuestra Madre de Guadalupe. En modo análogo se reproduce su visita con todas sus consecuencias, con esa pragmática de protagonismo y diálogo compartido, que conlleva

---

[10] Ibid., 251.

[11] Ibid., 252.

[12] Cf. Ibid., 254.

la semántica integral y la sintáctica inclusiva a las que ya aludimos.

Tales consecuencias y pragmática son frutos de la poderosa apertura simbólica de la imagen y del relato del suceso guadalupano. Y que reflejan el dinamismo amoroso, tanto de las relaciones intratrinitarias de las Personas Divinas, como de las misiones que las prolongan o manifiestan su misterio de diálogo y comunión en la historia.

3. Transmisiones: co-implicar pasado, presente y futuro

Las transmisiones son acciones fundamentales que tendrían que articular siempre, de modo recreador, la secuencia pasado-presente-futuro, coimplicando el punto de partida o lugar de procedencia (protología) con el final del trayecto (escatología). De lograrlo, se constituyen en el medio adecuado para armonizar tradición y progreso. Lo hacen efectivamente si concretan con dicha articulación la difusión y relectura de los puntos de referencia o criterios que confieren consistencia a una determinada sociedad o comunidad (y, lógicamente, a cada uno de sus miembros). De esta forma es que pueden situar, ubicar y abrir, en un hoy y hacia el mañana, al conjunto del recorrido histórico de una cultura. Asumiendo entonces la incidencia que la memoria antecedente o rememoración, y que la memoria consecuente o anticipación, tienen para la actividad y el pensamiento humanos, el cometido primordial de las transmisiones debe ser educar en la esperanza y para ella. Es decir, en la confianza y el firme convencimiento de que ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra.[13]

De este modo las trasmisiones, si realizan lo anterior, son salvadoras. Y, por lo tanto habilitan para edificar el mundo como hogar, al iniciar a las mujeres y a los hombres en el arte de ponerle palabra a su ser y a la realidad toda. Capacitando para construir caminos de felicidad con pensamientos, denominaciones, sentimientos y acciones. Senderos y momentos de vital armonía y reconciliación con uno mismo, con la naturaleza y con todos los demás, que son, en cuanto tales, un eficaz medio de dominación de la contingencia. Y de esa manera, un verdadero y contundente remedio y antídoto ante cualquier negatividad, sin sentido o experiencia de vacío.

---

[13] Cf. Lluís Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, 106, 108 (en adelante Lluís Duch, *La educación*). En esto nos puede ayudar mucho el testimonio de los más pobres y sencillos. Aunque en ocasiones, para algunos sectores, ni siquiera son lugar de debate ideológico (porque los ricos pueden acrecentar su fortuna prescindiendo de ellos), y se ven como un principio de la realidad a ser evaluado, tabulado o considerado simple número de estadísticas (cf. Ralf Dahrendorf, *La cuadratura del círculo. Bienestar económico, cohesión social y libertad política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 57-68). Y hablo de los más pobres de todos los tipos de pobreza: el socioeconómico, que generalmente acumula en su persona o situación familiar o comunitaria la sumatoria y el flagelo de todas las pobrezas. Al compartir y observar su vida, pienso que se puede encontrar fundamento no sólo de parte de lo que estamos intentando expresar. Su modo de transitar la historia y de aferrarse a la vida, manifiestan una sabiduría y sentido profundo que trasciende con mucho nuestro tema; y puede ser luz para buscar soluciones reales y salidas sustentables, en este nuevo milenio, y ante antiguos y persistentes problemas y desafíos.

Ahora bien, las transmisiones, con esa propiedad terapéutica y gratificante, para poder afianzar realmente en la esperanza a la existencia humana y orientarla a consumarse en la felicidad, no deben concretarse según el paradigma gnóstico de salvación. Salvación evasiva e interior, mediada sólo por el conocimiento meramente intelectual, y prescindente de toda vinculación concreta, roce y responsabilidad comunitaria.[14]

En el caso del símbolo guadalupano, como decíamos, su pragmática provoca dicho roce y corresponsabilidad, al mover a la solidaridad y a la mutualidad en lo diverso, eliminando individualismos y colectivismos. Y a la vez que aprovecha los emergentes novedosos para transmitir, los trasciende generando imaginarios compartidos e identidades plurales. Uniones que contienen diversidades en referencia a Ella, haciendo que la vida personal y lo íntimo, encuentren la plenitud en lo social. Así, la Virgen de Guadalupe, se incorpora y pertenece al modo de ser común de una comunidad humana que, desde su imagen, a la vez resultado y apertura de un trayecto inter y pluricultural, se vincula con y hacia los horizontes de sentido fundamentales.[15]

Con el movimiento vital comunitario que causa, nuestra Madre de Guadalupe concreta y anima a continuar, una dialogante transmisión, con todas las características antedichas. Para lograrlo, Ella toma lo que está ocurriendo, lo coyuntural, y también los anhelos más profundos de los cuestionamientos existenciales y creencias de sus interlocutores, como camino de sentido al comunicar. Llena de esta manera de plenitud, incluso en contextos de dolor y parálisis mortal, de descolocación ante lo propio; librando de todo temor, asumiendo lo pasado y dando certeza de futuro. Plasma, de esta manera, una transmisión sanadora, aún vigente, como veíamos, en la memoria viva de peregrinos y devotos siempre en aumento.[16]

La presencia de nuestra Madre continúa realizando una comunicación salvadora, de la que el santo indio y el pueblo que camina hacia Ella, son también garantía. Un servicio evangelizador que, consustanciándose y haciéndose uno con las experiencias previas de sus hijos, y con su coyuntura actual, las toma en su totalidad para conducirlos a vivencias relevantes y transformadoras.[17]

---

[14] Cf. Lluís Duch, *Religión y mundo moderno, Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995, 300 y Lluís Duch, *La educación*, 15, 70, 86, 118, 121-122, 128-132 y 137-138.

[15] En nuestra situación actual, a veces de fragmentación, nos cuesta concretar nuestras transmisiones en forma salvadora; es decir, coimplicando pasado, presente y futuro, actualizando el Evangelio en cada tiempo e inculturándolo en cada lugar, testimoniando y fortaleciendo en la esperanza.

[16] Aproximar y dialogar, son los medios que utiliza nuestra Madre de Guadalupe para proponer y mestizar sentidos que generen hechos y palabras; haciendo novedad en la continuidad de lo ya cotidiano, liberando de dolores y encierros. Para consumar lo anterior en 1531, Ella movilizó, en aquel momento, hasta causar el peregrinar de la totalidad de los habitantes de la ciudad de México; y, en nuestra actualidad, hasta constituirse en uno de los santuarios más concurridos del mundo y de todas las religiones.

[17] Cf. Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas*, 255 y Leandro Chitarroni, *El modelo pedagógico*, 162-273 (especialmente 199-248).

Es notable cómo en los sucesos iniciales de su bajar a América, la Amada Niña, armonizando y complementando lo intuitivo con lo racional, en situación de tremenda crisis, haciéndose presente y acompañándolo, penetró para siempre el subsuelo religioso de indígenas y españoles. Y desde esa zona principal y última de sentido, dando respuesta a las cuestiones fundacionales y definitivas, impregnó tanto esa dimensión fundamental, como las restantes de sus culturas. Y así, a la vez, empapó los corazones de todos y cada uno de los individuos. Y lo hizo desde una lógica emotiva, que superó y supera el logocentrismo de la cristiandad que llega a América en el siglo XV y el de toda época.[18]

El símbolo guadalupano y el dinamismo que suscita concreta lo que a nosotros tantas veces nos cuesta: situarnos significativamente en el presente, recreando nuestras herencias y tradiciones o memorias, para abrirnos a un porvenir superador. La imagen que nos regaló, que en si misma integra las aspiraciones de pueblos e individuos, media la universal salvación. Pero lo hace entablando vínculo significativo y particularizado, con la totalidad de sus destinatarios colectivos y singulares, y atendiendo a sus peculiaridades y específicas circunstancias. Y de esta forma llena lo formal o estructural de vida plena, incluyendo y generando novedosas convivencias, al priorizar la relación interpersonal e intergrupal sobre el contenido. Más aun, al comunicar con el protagonismo compartido que genera y con el vínculo, y no solo con la palabra pronunciada o estampada, al hacerse tilma.

Es necesario tener en cuenta todo lo anterior en la búsqueda de la comunicación, actualización y recreación del mensaje cristiano en cada lugar o terreno cultural. Para que esa transmisión sea fecunda a través de los tiempos, al incentivar y provocar su inculturación o enraizamiento por la participación masiva del pueblo. Persiguiendo así la finalidad de que la Palabra salvadora de Dios sea recibida, escuchada y vivida, llegando a iluminar toda situación, y sin caer en comunicaciones reductoras o deformantes de la misma.[19]

La pastoral entonces será más apropiada y nutritiva, si no traiciona el carácter de Buena Noticia, ayudando a reconocer al don y designio amoroso universal de Dios. Y, desde lo anterior, dejándose interpelar por los más pobres, anima a corresponderle a nivel colectivo e individual. De esa forma, desde la plenitud de la gratuidad y gratitud, en la recreación memorial de lo protológico y abiertos a su consumación escatológica, al mismo tiempo podremos hacer llegar la salvación, estimular el crecimiento en la existencia y comunidad cristiana, y esclarecer vitalmente en las verdades creídas.[20]

---

[18] Cf. Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad», 74-76.

[19] Comunicaciones que reducen o deforman la Palabra, por ejemplo, con apreciaciones que responden a criterios sólo humanos, o de contenido moralizante (cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993, Buenos Aires: Ágape Libros, 2011, 107-115, 119).

[20] Cf. Ibid., 118-119.

Desde la fontalidad del Padre, por mediación de Jesucristo, y conducidos y conformados por el Espíritu Santo, podemos ser un pueblo que evangelice al pueblo. Una comunidad que, abierta a esa obra santificadora, encarne la pragmática que sigue generando nuestra Madre de Guadalupe, desde la vital comprensión de los sentidos que conlleva, e imitando su sintaxis o forma de articular el mensaje. Un Pueblo de Dios esparcido entre pueblos (a los que evangeliza), que encuentre de esta forma, actitudes, caminos y objetivos, para mejor compartir el Amor de Dios, protagonizando más lúcidas y eficaces transmisiones salvadoras.

3. Salvación en proceso histórico-cultural: mestizaje, integración y síntesis

Nuestro propósito es incentivar, y nos lo regale así la Virgen Morena, que nos dejemos configurar y conformar, más y más, por el símbolo y acontecimiento guadalupano. Que, incorporando algunos aspectos, sobre todo de su pragmática, seamos parte de dicho suceso, llegando a decisiones vitales, nuevas plegarias y conclusiones. Para que nos ayuden, en todo caso, como Pueblo de Dios, a mejor estar al servicio en el contexto intercultural de nuestro mundo actual, con muchos diferentes unos al lado de los otros.

Desde este interés teológico pastoral y para el presente, intentamos favorecer que nos apropiemos de esa vigente posibilidad dinámica y modelo arquetípico que revelan la imagen e historia de las apariciones guadalupanas. Ojalá podamos encarnar la relevancia actual de la simbólica icónica y narrativa del suceso guadalupano. Y así, de esa manera, colaboremos en el tránsito hacia un mundo más dialogante y multicolor en general. Y hacia una evangelización inculturante e inculturada en particular, en la que el pueblo evangelice al pueblo.

El rostro moreno de nuestra Madre de Guadalupe, tan conocido, desde el lugar de los más doloridos y con sus rasgos, plasma, condensa y reta a vivir, lo que anuncia propia y universalmente todo el símbolo guadalupano. Dicho rostro y el acontecimiento todo, son así ocasión, incluso, para mover a transformar hasta lo más humillante y traumático, en cauce de salud y de vida. En fuente de encuentro festivo, pues incentiva, consolando, a generar estructuras de convivencia más humanas y fraternas.[21]

> "La Arquidiócesis Primada de México, depositaria de la sagrada tilma del indio santo Juan Diego (...), en la que se estampara la celestial imagen de nuestra muchachita Guadalupe, consciente de este portentoso milagro, siempre se ha esforzado en darlo a conocer y presentarlo ante el mundo, no solo como «un ejemplo de evangelización perfectamente inculturada», sino como posible respuesta a graves problemas de solución humanamente imposibles".[22]

---

[21] Cf. EA 11, 70 y Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad», 83-85.

[22] Diego Monroy Ponce, "Mensaje del Rector", *Boletín Guadalupano* 72 (2006) 3.

La Virgen de Guadalupe, recordemos, expone un mestizaje total, capaz de suscitar diálogo e interrelación fecunda entre los diferentes habitantes de la ciudad de México en el siglo XVI, cuando ellos no podían dejar de incomprenderse y desencontrarse, no podía superar perplejidades insolubles. Ella, como afirmamos, dejándose interpelar por el mundo propio y por las afinidades de sus interlocutores, logra que su mensaje, presentado desde ellas, llegue a formar parte de estos. De esta manera, nuestra Madre lleva a plenitud y corrige, por florecimiento y superación (y no por mutilación), sentidos previos de los otros protagonistas del acontecimiento. Impulsándolos a que, con su oración y peregrinaje, continúen esa dinámica o movimiento vital que se adapta a hábitos culturales, pero que los desborda. Como lo hace el Hijo, también impulsado por María y su intervención, para manifestarse, mostrar su gloria, alimentar la fe de sus discípulos, para la salvación y utilidad de todos.[23]_

> "Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llama el maestresala al novio y le dice: «Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora.» Así, en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus Señales".[24]

La Virgen morena, en línea convergente y para mostrar a su Hijo, desencadena esa eficaz pragmática. Como decíamos, asumiendo las riquísimas semánticas del mundo simbólico indígena y español, y articulando una sintaxis incluyente y superadora. Así es como pone en diálogo desde esa dinámica, conciliando continuidad y novedad con aceptación generalizada, desde la fidelidad y enriquecimiento de tradiciones previas. Plasmando y evidenciando una concepción de la evangelización, que respeta y da lugar al proceso cultural recreador, que es esencial a lo histórico y, por lo tanto, a la inculturación de la Buena Noticia.

Al mismo tiempo que afirma modos de ser y las condiciones de los mismos, guía a superarlas protagónicamente; provocando así ese movimiento encarnatorio que, desde un sincretismo inicial, da lugar a una posterior re-unión. Acontecimiento y movimiento, que se reproduce y pervive con toda su fuerza inclusiva para hacer convivir, mezclar y fusionar los diversos. También los de hoy, y hasta los aparentemente antagónicos e incompatibles, no sin integración. Por el contrario, como una síntesis orgánica, a la vez dinámica y estabilizada, fruto del encuentro y reencuentro profundo de universos culturales, respetados en su relativa autonomía, entre sí y con el Don de Dios.[25] Nuestra Madre de Guadalupe

[23] Cf. Jn 2, 11 y 1 Co 10, 31-11,1.

[24] Jn 2, 9-11.

suscita, de esta manera, el encuentro de pueblos y salvación, para que sea efectiva y se manifieste en el ritmo y objetivaciones propias del trayecto de cada uno de ellos.[26]

Llegamos así, nos parece, a uno de los rasgos esenciales tanto del suceso y símbolo guadalupano y su transmisión salvadora, como de la inculturante criteriología que propone. Discernimiento que debe animarnos, por todo lo dicho, a no rechazar ni asustarnos de nada de lo humano. El modelo y la posibilidad ofrecida va a ser válida sí, guiados por el Espíritu Santo, la utilizamos creativamente para recorrerla en medio de nuestra inherente mediocridad. Movilizándonos y aproximándonos misericordiosamente a todos y a su circunstancia, para colaborar a la anticipación de la dicha eterna, de esa consumación que viene de lo alto por la bondad divina.[27]

El Evangelio, de por sí lugar intercultural, puede generar diálogo y mezcla entre diversidades, al derribar etnocentrismos homogeneizadores y pretensiones de coloniaje. Y el suceso y símbolo guadalupano, con toda intención mestizo, que provoca la aceptación del mestizaje que se produjo dolorosamente en el México del siglo XVI, es un paradigma y una oportunidad privilegiada. Paradigma y oportunidad de cómo mejor estar presente y acompañar la historia de nuestros pueblos, maternalmente y desde la evangelización, hacia la construcción de nuevos sincretismos, de superadoras integraciones y de vitales síntesis.[28]

Por todo lo anterior, incluso, si bien el evangelizador debe adaptarse inicialmente a los receptores, en algún momento debe morir también a esa adaptación o servicio o a la pretensión de imponerla. Es necesario, nos parece, dar lugar al surgimiento de la recreación propia del evangelizando, tal como lo hizo el mismo Cristo al entregar su vida en la cruz y al enviarnos el Espíritu prometido. Todo ello para que se generen

---

[25] "«Ahora bien, (...) hubo síntesis: Tonantzin» no es un nombre, sino un epíteto: «To-Nantli-Tzintli» = «Nuestra Madre Venerable» o «Nuestra Madrecita», epíteto que no puede menos de continuar intacto referido a la Virgen Santísima, puesto que Ella misma se lo aplicó. De esa síntesis inicial ha partido y deberá continuar la realidad cristiana de México; pero ésta no fue obra humana, sino humano-divina. Ciertamente (...) el Evento Guadalupano (... es) una síntesis maravillosa de la religiosidad india incorporada y exaltada dentro de la fe cristiana; tan maravillosa y completa que no cabe pensar que una mente humana hubiera podido idearla en el siglo XVI, y ni aun hoy (...) auténtico e insuperado modelo de «inculturación», es decir de adaptación, de «traducción» del Evangelio a las categorías mentales de los indios mexicanos, sin excluir ni desautorizar en lo más mínimo a los ministros humanos españoles que se lo presentaban inadecuadamente, antes invistiéndolos de inequívoca autoridad, y sin desviarse un ápice de la más estricta ortodoxia teológica" (José Guerrero Rosado, *El Nican mopohua*, 609-610).

[26] Cf. Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, 34 y Paolo Giuriati, Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas*, 254.

[27] Consideramos el concepto romano de inculturación como adaptación y más relacionado con lo encarnatorio. Mientras que nuestra propuesta, desprendida del suceso guadalupano y abierta a la obra de los dones del Espíritu, lo complementa y vincula más con la inculturación en cuanto ligada a la generación de un dinamismo en el sujeto propiamente inculturante, que es el pueblo. Cf. Mc 6, 1-6 y Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad», 20-34, 113-116.

interrelaciones, acciones, diálogos y textos significativos y evangelizadores que animen a dar y distribuir sin restricciones los bienes salvíficos. Siendo "presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios"[29] abierta a obedecer al Evangelio. Subordinando de esta manera jerarquías y reglas al bien de las comunidades y de las personas, testimoniando incondicionalmente la Buena Noticia.[30]

4. Código pastoral: nulos aislamientos y decisiones conjuntas

Siempre desde la analogía y proporción, y valiéndonos de lo guadalupano como icono en su narración e imagen capitales, precisamos un poco más el código que subyace a su modo y camino de presencia, a su actitud y comunicación, haciendo posible lo anterior. Nuestra Madre y su intervención logran evidenciar y dar el Evangelio de esa forma, al suscitar decisiones conjuntas y la consecuente eliminación de distancias. Conduciendo maternalmente a la integración de espacios, tiempos, razas, personas, tradiciones y sentidos.

De esta manera, salvando las diferencias, con una entrega y anuncio semejantes, podremos impulsar la difusión del mestizaje y síntesis de culturas entre sí, y de Evangelio con culturas. Y podremos aproximarnos a eso, si plasmamos transmisiones salvadoras que co-implicando pasado presente y futuro, sean mediadas por la participación y el diálogo generalizados, procurando dichas integraciones y decisiones. Al detener nuestra deflexión sobre ese código o norma que provoca mezcla y nexo protagónico, cerramos este artículo y, al mismo tiempo, según nuestro juicio, explicitamos uno de los telones de fondo de su gran apertura al hoy y al futuro.[31]

El acontecimiento y símbolo guadalupano, lo reiteramos en este contexto, muestra entonces su mensaje en respuesta global y contextualizada. Y tomando como camino de sentido lo que está ocurriendo, suscita el surgimiento de acciones obedientes, que se generalizan con progresión, y que provocarán el enriquecimiento mutuo de memorias culturales y experiencias previas. Es particularmente asombroso e impensado para ese tiempo, lo destacamos una vez más, cómo nuestra Madre se apropia, hace integrar y crecer aspectos positivos de la dimensión religiosa de europeos y americanos. Generando una comunicación pública, que la gente retroalimenta con su fraternal peregrinación y constantes mestizajes. Es así que plasma una doble adaptación del Evangelio, y el lugar dado a los demás, a su responsabilidad y creatividad –también, aunque no sólo,

---

[28] Cf. José Caamaño, "Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana", *Teología* 103 (2010) 112-115.

[29] DP 291.

[30] Cf. DP 300 y Rm 10, 1-4.

[31] Es notable cómo en el caso de Nuestra Madre de Guadalupe, con total coherencia, la norma de su proceder es la de su ser (cf. Leandro Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad», 106-107). Sobre la categoría código, nos inspira por analogía Basil Bernstein (cf. Basil Bernstein, *Clases, códigos y control, t II: Hacia una teoría de las transmisiones educativas* -Madrid: Akal, 1989, 25-26, 81-89, 161-185).

en la percepción de su imagen–; es la clave de la dinámica que Ella suscita.[32] De esa pragmática que posibilita, que esa inculturación inicial y doble, se retroalimente, profundice, prolongue y multiplique con diversos registros. Y en ininterrumpido y multi localizado proceso histórico que perdura, siempre inculturante y salvador, donde sea que se halla presente su persona y/o su mensaje o simbólica en acción.

5. Conclusión abierta: dinamismo de amor y perdón incondicional

Toda la persona o imagen de la Virgen de Guadalupe es entonces armonía, reconciliación, síntesis envolvente y porosa, de sentidos de origen diverso. Abierta siempre a lo popular y a nuevos significados, se constituye en meta y destino común, desde los más pobres y para todos. Que inicialmente toma el fruto de tanto choque y conmoción, ante dos mundos que no podían dejar de incomprenderse y vejarse, y pone palabra que hace salir de la tragedia. Palabra que salva y rescata de eventos de muerte, sin bastardear los sufrimientos, y haciendo pasar de la muerte a la vida: dar a su Hijo y auxiliar para que todos vivan más como hermanos y menos como enemigos.

Al dar así Ella los tesoros de la Salvación de acuerdo con la Bondad de Dios y no según criterios mezquinos, ni de mera justicia, puede iluminar ciertamente nuestra manera de servir y de vivir misericordiosamente en la actualidad el don y poder que hemos recibido. De tal forma que propaguemos, desde el rostro y lugar de los más angustiados y desamparados, un movimiento de incondicional amor y perdón del cual nadie se quede afuera. Suscitando una evangelización inculturante e inculturada, por el protagonismo masivo de los pueblos.[33] Afirmando en la fe y en la esperanza siempre a favor de todos y en contra de nada auténticamente humano.

---

[32] Así como en "María se manifiesta preclaramente que Cristo no anula la creatividad de quienes le siguen" (DP 293), Ella no anula la de sus interlocutores o movilizados, para animarlos a siempre encontrarse y hacerlos encontrar con su Hijo.

[33] Cf. Leandro Chitarroni, *Nuestra Madre de Guadalupe, símbolo y posibilidad: pasado, presente y futuro*, Buenos Aires, edición del mismo autor, 2012, 1.

Materialidad, mediación y performatividad en las formas teatrales barrocas

—

*Ángeles Smart**

I. Tensión dialéctica y mediación barroca

La extrañeza que acompaña la lectura de *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin no imposibilita la apreciación de su genialidad. Y más allá de los derroteros que dicho texto tuvo en la propia vida de su autor[1], las ideas que lo atraviesan reverberan en la memoria con fuerza y persistencia a pesar de la oscuridad de muchos de sus pasajes. Una de ellas es la afirmación de la tensión dialéctica que caracteriza no sólo al teatro barroco sino a todo el arte barroco en general. En sintonía con el siglo XVII que lo vio nacer, lo barroco alberga en su seno y expone, con especial nitidez, las luchas y contradicciones propias de toda vida en la naturaleza, tanto de las humanas como de las no humanas. Benjamin afirma que así como la reflexión romántica descansaba sobre la idea de *continuum*, por el contrario, la apoteosis barroca es dialéctica, «se lleva a cabo mediante la revolución recíproca de los extremos».[2] Si los símbolos iluminan con el esplendor de un relámpago a la historia que queda de este modo divinizada y transfigurada, las alegorías propias del barroco acompañan a la naturaleza y al mundo en su discurrir sobresaltado y lleno de interrupciones. Benjamin introduce algunas comparaciones para distinguir la naturaleza de la alegoría barroca de la del símbolo romántico: si una es como el mundo vegetal y su crecimiento, el otro se asemeja a la inmutabilidad de las montañas, si éste nos acoge en el espacio del bosque, aquella nos sumerge en el abismo y el vértigo.

Cabe señalar que la concepción benjaminiana de la dialéctica se nutre, asimismo, de manera particular del universo barroco en la medida en que así como el tiempo acmé (ἀκμή) es un tiempo suspendido, igual de interrumpida está la dialéctica. El término griego acmé se usa figuradamente en teatro para designar el ‹punto culminante› de tensión dramática que queda aplazado al finalizar un acto o una jornada. Pero a

---

* Reside en San Carlos de Bariloche, es Licenciada en Filosofía (UCA) y Doctora en Teoría Crítica (17, Instituto de Estudios Críticos, México).

[1] Este texto había sido preparado por Benjamin como tesis de habilitación docente. Para tal fin, según la Nota editorial de Rolf Tiedemann de 1977, Benjamin la presentó en mayo de 1925 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Frankfurt. El profesor de Germanística, Franz Schultz, considerándola inadecuada para su área, la pasó al departamento de Estética, donde Hans Cornelius, después de leerla, le aconsejó –vía Schultz– retirarla ya que sería, con toda seguridad, rechazada. Esto le imposibilitó una trayectoria docente en el ámbito universitario teniendo consecuencias fatales en la medida en que no pudo, ante la persecución nacionalsocialista, buscar plazas en universidades extranjeras como sí lo hicieron sus allegados del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. [2] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán.* Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus 1990, p. 152.

[3] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 65.

diferencia de la perspectiva temporal de los dramas renacentistas que se sostenían sobre una «expectativa de un tiempo terminal»[3], Benjamin describe al acmé barroco como «una edad de oro de la paz y de las artes, ajena a cualquier dimensión apocalíptica»[4] que no termina de resolverse en la peripecia del protagonista. De la misma manera, la dialéctica benjaminiana es una ‹dialéctica en suspenso›. La clave y particularidad de la misma consiste en que cada uno de los dos polos que la conforman «en cuanto se opone al otro, lo refuerza, y esto quiere decir: lo constituye en y por la oposición, pero de tal modo que cada uno pone al otro de manifiesto y es así el principio de su crítica»[5]. No hay –como en la dialéctica de Hegel– una verdad o síntesis última que adviene como reconciliación de los estadios anteriores que están ahí para ser superados. En esta detención –que Benjamin llama ‹mesiánica›– el acontecer, el tercer momento de superación o síntesis queda excluido. No es en el futuro o en lo próximo donde aparecerá una verdad última, sino que el breve estado de posesión simultánea de las formas en polaridad se presenta

> como una felicidad fugaz, como el ἀκμή de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla pronto inclinarse nuevamente, menos aún el momento de la fijación absoluta, sino, en el milagro de esa inmovilidad dubitativa, el temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive.[6]

Las imágenes son de por sí elocuentes. Los signos de la vida se presentan no en el frenesí de un devenir que todo lo devora, tampoco en la inmovilidad anquilosada de una afirmación unívoca que todo lo excluye; estos signos los encontramos en la tensión de los contrarios, en el nunca descansar en un supuesto equilibrio alcanzado una vez y para siempre, sino en la atención a la exacta proporción de la inclinación y las fuerzas. En un estar en el aquí y ahora de lo que sucede y está en juego en este preciso instante. La fuga hacia el futuro queda de esta manera vedada.

Reacio a la seducción de cualquier idea de progreso, avance o totalidad que justifique o invisibilice los momentos particulares, Benjamin, como sus coetáneos de la Teoría Crítica, superando a Hegel, deja muy en claro su diferencia, que aunque filosófica, es principalmente humana, frente a este pensador. Pensador que a pesar de todas sus proezas y hallazgos, a pesar de sus logros, sus cargos y sus discípulos, no ha sabido, no ha querido o –tal vez, ojalá– no ha podido prestar oído ni a la vida ni a sus muertos. Actitud que bien puede resumirse con las irónicas palabras de Max Horkheimer quien en sus "Anotaciones sobre la dialéctica" enfatizaba y subrayaba esta distancia con Hegel: «nosotros, por el

---

[4] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 65.

[5] Pablo Oyarzún R.: «Introducción». En Walter Benjamin: *El narrador.* Santiago de Chile: Metales pesados 2008, p. 43.

[6] Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* Edición y traducción de Bolívar Echeverría, sin numerar. Recuperado de Walter Benjamin (unam.mx).

contrario, no pasamos con ese gesto de autoseguridad sobre la muerte de la criatura, tan insignificante para pensadores de tanto peso»[7]. En esta línea, también para Benjamin, el discurrir dialéctico tiene que avanzar pero detenido. Dando saltos de tigre al pasado y tomando de él aquello que aún hay que redimir. Escuchar en el «tiempo del ahora»[8] a los vivos, a los muertos y a todo lo negado, instalarse en un «presente que no es tránsito» sino uno en el que el hoy «se equilibra y entra en un estado de detención»[9].

Si tomamos las palabras con las que Mauricio Beuchot describe la dialéctica antihegeliana de Søren Kierkegaard también podemos afirmar que la barroca es una dialéctica abierta, sin síntesis, inconclusa, donde «el movimiento no se detiene, pues aquí la mediación es el conflicto mismo»[10]. Si bien pareciera que esta idea de no detención se contrapone a la ‹dialéctica en suspenso› benjaminiana, la diferencia no es tal. Benjamin niega la substancialización de un devenir que determina como meros accidentes a cada una de sus partes y Beuchot refuta la parálisis de una compilación que también sacrifica con la misma indiferencia las particularidades en juego. Lo común en ambos pensadores es la búsqueda de una perspectiva que mantenga la vibración que caracteriza a la vida y a la existencia y que no implique la noción ilustrada de progreso o la de una cancelación de la historia. Lo que interesa es salvar los momentos singulares, los detalles concretos, las decisiones individuales, las manifestaciones únicas. Particularidades y apariciones que principalmente en su contradicción mutua encuentran la articulación que las expone y manifiesta. Esta «dialéctica de la diferencia»[11] conserva los opuestos y sus características antitéticas, las oposiciones existen y conviven las unas por las otras. Como en el teatro, es la intensidad del conflicto quien sostiene la trama y guía la acción. La clave va a estar, por lo tanto, en esa mediación de frágiles y siempre cambiantes conciliaciones y negociaciones que se van determinando momento a momento y decisión a decisión.

En su ensayo "Historia natural del teatro", escrito en la década del '30, Theodor Adorno realiza una serie de reflexiones sobre distintos aspectos que entran en juego en una función teatral. La relación entre actores y público a través del aplauso y la disposición arquitectónica de la sala –con la galería, los palcos, la platea, el anfiteatro, el foyer y la cúpula– son analizados a partir de la idea de una tensión entre los polos que acompaña toda representación. De especial interés para estas reflexiones tienen los comentarios sobre la galería (paraíso o gallinero) y sobre la cúpula que se construyó

---

[7] Max Horkheimer: *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión.* Madrid: Trotta 2000, p. 224.

[8] Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* sin numerar.

[9] Walter Benjamin: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* sin numerar.

[10] Mauricio Beuchot: *Kierkegaard y su dialéctica analógica.* México: Quintanilla 2020, edición digital, sin numerar.

[11] Mauricio Beuchot: *Kierkegaard y su dialéctica analógica,* sin numerar.

tardíamente sobre ella. Este lugar más alto del teatro encierra la clave de interpretación de todo el teatro barroco y las palabras de Adorno parten, según Benjamin, «de una mirada extremadamente original y verdaderamente barroca del escenario y su mundo»[12]. En la galería se dan cita, en medio del humo y armando jaleo, aplaudiendo y emocionándose, el pueblo más llano –con sus gorros, bebidas y ropas llamativas– con el cielo transparente y sus nubes. Y si antes los corales alcanzaban directamente «el oído de Dios»[13] y ahora la cúpula tapa el cielo, la misma «ocupa una dialéctica que la ópera libera»[14]. Ya que este muro de separación crea al mismo tiempo el único espacio acústico que posibilita que la música operística despliegue todo su esplendor. Un movimiento ininterrumpido de distancia, contacto y liberación dialécticas permiten la comprensión última de la representación. Y si bien es verdad que la galería que antes era abierta, ahora se cerró con la cúpula,

> los que se sientan más cerca de ella, por poco dinero, a la máxima distancia del escenario, saben tanto mejor que el techo sobre ellos no está firmemente fijado y esperan a ver si un día lo hacen saltar por los aires y producen la unificación de escena y realidad en cuya imagen se funden para nosotros recuerdo y esperanza.[15]

Por otro lado, si volvemos al libro de Benjamin sobre el teatro barroco y consideramos la justificación que hace sobre por qué juzga que en las obras de Pedro Calderón de la Barca se encuentra la forma artística del drama barroco en su mayor grado de acabamiento, encontramos que la razón última es la simultaneidad de los opuestos en tensión que está presente en cada una de las piezas del dramaturgo español: «La validez ejemplar de éste (...) se debe, entre otros motivos, a la precisión con la que es capaz de armonizar los elementos de luto o duelo *[Trauer]* y del juego o espectáculo *[Spiel]*»[16]. La mediación que subraya el barroco es aquella que se da en el intersticio de los contrarios, en la que se resaltan las diferencias y se niega su homogeneización estandarizadora. Y así como el mismo nombre alemán del drama barroco *[Trauerspiel]* articula la co-presencia del luto y el juego, del dolor y la alegría, de la sobriedad y del despliegue, todo el arte barroco puede contemplarse desde las dobles dimensiones que lo atraviesan: la lúdica y la reflexiva, la material y la espiritual, la sagrada y la profana, la popular y la aristocrática, la natural y la artificial, la privada y la pública, la sensorial y la racional.

---

[12] Theodor Adorno y Walter Benjamin: *Correspondencia 1928-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadencia 2021, p. 30.

[13] Theodor Adorno: *Escritos musicales I -III. Figuras sonoras/Quasi una fantasía/Escritos musicales III. Obra completa, 16*. Madrid: Akal 2006, p. 326.

[14] Theodor Adorno: *Escritos musicales I -III...*, p. 325.

[15] Theodor Adorno: *Escritos musicales I -III...*, p. 317.

[16] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 67.

II. El dispositivo escénico barroco y la apoteosis de una materialidad que todo lo eleva

De la palabra *barroco* se han contado muchas historias. Sólo mencionaré tres que me gustan especialmente: en la península ibérica significaba un tipo de perla de forma irregular y rara, en Italia, figura del silogismo, un razonamiento pedante, retorcido y de escaso valor argumental[17]. Severo Sarduy prioriza el uso del término entre los joyeros: ya no designará lo natural, piedra o perla, sino lo elaborado o minucioso, lo cincelado, la aplicación del orfebre, la precisión de la joyería mental[18]. La palabra acabó por convertirse, en todas las lenguas europeas, en un sinónimo de extravagante, inusitado o irregular y en este sentido fue adoptado por los críticos del siglo XVIII para indicar el arte del siglo precedente. La misma retórica del Concilio de Trento[19] y la literatura jesuita y salesiana de la época manifiestan el gusto barroco por las imágenes, las sorpresas al final del camino, las transposiciones de las formas (anamorfosis) y los desplazamientos del centro de atención (metonimia). Trucos lingüísticos, astucias plásticas y arreglos argumentativos puestos al servicio de lo espiritual, la salvación y la fe. La espiritualidad propia del barroco es una que se constituye en y a la par de la consideración de la corporeidad del creyente. Equidistante de un espiritualismo sobrio y austero como de un materialismo vulgar, esta sensibilidad religiosa propenderá a la valoración y uso de la materia, a la exacerbación de la imaginación y a la estimulación de los sentidos y las emociones. Una lógica de la abundancia y el derroche convive con el desinterés por la economía de los medios y de los signos. Porque todo suma. Todo encuentra su lugar y es reconocido.

Junto con la galería y la cúpula, también puede pensarse la figura del escenario barroco como un ejemplo claro de esta mediación barroca, este dar lugar a las distintas fuerzas y polaridades que atraviesan la vida y que buscan mostrarse en su totalidad. Los tablados escénicos del siglo XVII se organizan de manera tal que el mismo mundo es representado a semejanza de la obra *El palacio confuso* de Lope de Vega. Todos allí se dan cita: los reyes, los nobles, el pueblo, la naturaleza animada y la inanimada, los astros, el viento. Pero también están Dios, los santos, el diablo y los demonios. Dice Erika Fischer-Lichte:

---

[17] Flavio Conti: *Cómo reconocer el Arte Barroco.* Barcelona: Edunsa 1993, p. 7-8.

[18] Severo Sarduy: *Ensayos generales sobre el Barroco.* Bs. As.: F.C.E. 1987, p. 149.

[19] «Siendo tal la naturaleza de los hombres, que no se pueda elevar fácilmente a la meditación de las cosas divinas sin auxilios, o medios extrínsecos; nuestra piadosa madre la Iglesia estableció por esta causa ciertos ritos, a saber, que algunas cosas de la Misa se pronuncien en voz baja, y otras con voz más elevada. Además de esto se valió de ceremonias, como bendiciones místicas, luces, inciensos, ornamentos, y otras muchas cosas de este género, por enseñanza y tradición de los Apóstoles; con el fin de recomendar por este medio la majestad de tan grande sacrificio, y excitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad a la contemplación de los altísimos misterios, que están ocultos en este sacrificio» [Concilio de Trento, Sesión XXII (17 de sept. de 1562), cap. V].

> Mientras en el Renacimiento (así como más tarde en la Ilustración) el escenario sólo representaba lugares terrenales y concedía cierto valor a lo horizontal como eje de su extensión, el escenario barroco incluía el Cielo y el Infierno, por eso el eje vertical se convierte en el más importante.[20]

En las diversas reconstrucciones que se han hecho de los teatros de la época se aprecian los distintos niveles que presentaban sus escenarios: el foso, el tablado propiamente dicho, los dos pisos de galerías sobre él y más arriba el desván de los tornos. Al fondo o al costado se situaba una escalerilla que recorría toda la vertical del edificio, desde el foso hasta el desván. En la anotación escénica de *Catharina von Georgien* de Andreas Gryphius se lee: «El escenario está lleno de imágenes de cadáveres/ coronas/ cetros/ espadas etc. Sobre el escenario se abre el cielo/ bajo él el infierno. La eternidad viene del cielo/ y permanece en el escenario»[21]. Y ya en el Prólogo se lee que el «consuelo y deleite»[22] del cielo desciende sobre el «Teatro de la mortalidad»[23] del espacio terrenal. La vida humana transcurre en la tierra, entre las polaridades del cielo y el infierno, entre la paz eterna o la condenación. Con ayuda de una técnica escénica compleja y sofisticada «se podía actualizar las posibilidades principales de significado existentes en esta división del espacio»[24]. Los variados recursos incluían: tres pisos desde donde podían representar los actores; escotillones para el paso de objetos, personas, contrapesos y cuerdas; accesos desde los laterales en el nivel del tablado y en cada una de las galerías; tornos en el desván para descensos y elevaciones de tramoyas; las <canales>, mecanismos manejados mediante un torno situado en el foso que permitía descender desde la segunda galería hasta el nivel del tablado y cuyas cuerdas y contrapesos recorrerían la vertical del teatro a través de trampillas practicadas en cada nivel; máquinas de efectos diversos de sonido, así como de candiles y velas para la iluminación artificial. Toda esta maquinaria escénica estaba al servicio de la aparición de lo sobrenatural en la vida terrenal de los personajes. Las manifestaciones de espíritus, fantasmas, demonios, ángeles y santos, pasaban y llegaban efectiva y literalmente al mundo a través del eje vertical del escenario. Por otro lado, Fischer-Lichte enfatiza en la consideración del bastidor como la forma típica de decorado teatral barroco ya que permitía demostrar ante los ojos de los espectadores el carácter efímero y transitorio de toda vida: «donde había un paisaje resplandeciente se divisa ahora un cementerio desconsolado, a la imagen de un palacio soberbio le seguía la de unas ruinas»[25]. Los bastidores consistían en telas tensadas en un marco de madera que se corrían

---

[20] Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro.* Madrid: Arco 1999, p. 369.

[21] Citado en Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro,* p. 369.

[22] Citado en Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro,* p. 369.

[23] Citado en Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro,* p. 369.

[24] Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro,* p. 370.

[25] Erika Fischer-Lichte: *Semiótica del teatro,* p. 372.

fácilmente hacia atrás o hacia adelante a través de un sistema de ranuras en el piso del escenario. Pintados simulando distintos lugares (paisajes naturales, edificios religiosos, palacios, fortalezas o cuarteles etc.), con profundidad y perspectiva, posibilitaban el cambio veloz en la decoración del escenario. Podemos agregar a los análisis de Fischer-Lichte que este mecanismo de transformación rápida y drástica de la decoración debió ser ingeniada ante la necesidad de subrayar plásticamente las contradicciones y polaridades que eran representadas en las obras barrocas. La perspectiva dialéctica quedaba plasmada, de esta manera, desde todo el sistema de signos teatrales usados en la época.

Walter Benjamin[26] también llama la atención sobre otro recurso propio de la técnica escénica del barroco: el uso del telón intermedio daba lugar a una doble representación. Además del eje vertical ya mencionado, los escenarios contaban con una fuga hacia el fondo. Por un lado estaba el tablado propiamente dicho, que se elevaba aproximadamente 1,5 mts., del suelo y se proyectaba unos 3 mts. hacia el patio, y por otro, el espacio llamado ‹teatro› que se ubicaba tras las cortinas que podían abrirse y cerrarse según la necesidad. Este implemento permitía sostener una representación dual: una escenificación delantera en el proscenio que alternaba con otra que se desarrollaba en el fondo. La profundidad del escenario era, según Benjamin, el dominio de las causas y los significados, del destino como ley universal y divina que aparecía como encuadre de los actos humanos que sucedían en la parte anterior. Los *tableaux vivants*, grupo de actores en actitud o vestimenta claramente alegórica para ayudar a la comprensión, funcionaban desde atrás como la descripción visionaria del mundo de los signos y de los sueños[27]. Del mismo modo cuando se descubría una <apariencia> –manifestación «súbita de una imagen, anunciada con efectos sonoros o con música, esencial para el sentido de la trama y capaz de asombrar y de maravillar al espectador»[28]– se rompían los límites del espacio natural dando lugar al mundo de los sueños, al paraíso, al limbo, al infierno o a la presencia divina rodeada de los colores del arcoíris. Según Benjamin, convertir los acontecimientos en simultáneos es el «procedimiento más radical para hacer presente el tiempo»[29] y «la esencia del Barroco estriba en la simultaneidad de sus acciones»[30]. La representación de la trama en el proscenio alternada con los *tableaux vivants* o danzas con intención alegórica, la presencia de fantasmas y espectros, hasta la más «extraña aparición

[26] He analizado la relación entre el escenario barroco y la propuesta benjaminiana sobre la transfiguración del mal en mi trabajo: "La posibilidad de la "transfiguración" del mal en el drama de Calderón según el *Ursprung des deutschen Trauerspiels*", en Manfred Tietz, Gero Arnscheidt y Christoph Strosetzki (editores) *Figuras del bien y del mal. La construcción cultural de la masculinidad y de la feminidad en el teatro calderoniano.* Vigo: Editorial Academia del Hispanismo 2017, pp. 565-584.

[27] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 188.

[28] Javier Aparicio Maydeu: *El teatro barroco: guía del espectador.* Madrid: Montesinos 1999, p. 130.

[29] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 189.

sobre la escena de los espíritus de las personas vivas»[31], todo apuntaba a eso mismo que tomó Benjamin de Wilhelm Hausenstein según lo cual el barroco es «el arte de las distancias mínimas»[32]. Las acciones dramáticas significativas estaban insertas en una historia que no era solamente particular, sino que también formaba parte de una que la trascendía y también contenía. Esta inserción sucedía realmente en el escenario, ya que las acciones de los personajes, lo fáctico y fenoménico que veía claramente y de cerca el espectador, eran salvadas y redimidas en la simultaneidad del fondo que acompañaba el desarrollo de la acción. Este compendio alegórico, «réplica dramáticamente móvil»[33] de un devenir mundano lleno de sufrimientos, que si bien ya estaba escrita en la caducidad de la naturaleza, ahora era duplicada y replicada en el teatro, era para Benjamin, el producto de una lucha dialéctica entre la intencionalidad teológica y la intencionalidad artística propia de todo el teatro barroco. Una voluntad artística forzaba a la teología a materializar sus premisas, y si bien ésta intentaba trascender el mundo, no podía evitar quedar atrapada en la inmanencia de un gusto por la proliferación natural y por un lenguaje «atestado de materia»[34] que sufría «la regresión radical al nivel del vocabulario concreto»[35]. Así, por sólo dar un ejemplo, los pesebres que representaban el nacimiento de Cristo estaban rodeados de construcciones en ruinas que amenazaban escenográficamente la univocidad consoladora del mensaje.

III. La performatividad del pliegue y despliegue como estrategia

En las páginas finales de su libro, *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* Gilles Deleuze afirma que es con Walter Benjamin con quien la comprensión del barroco da un paso decisivo al demostrar la productividad y performatividad de la alegoresis, diferenciándola de la producción simbólica. Ya que, tomando distancia de la tradición de la crítica literaria alemana –que siempre vio en la alegoría un símbolo fallido– es Benjamin quien marca los aciertos de este tropo literario que «descubre la naturaleza y la historia según el orden del tiempo»[36]. En su análisis Deleuze introduce nuevas variables a los ya innumerables estudios publicados, tanto desde la historia del arte como desde la filosofía, sobre el barroco[37]. Haciendo eco de las complejidades del tema, inicia el párrafo donde se formula la pregunta sobre el alcance del concepto, afirmando que «los mejores inventores del Barroco, los mejores comentaristas, han dudado sobre la consistencia de la noción,

---

[30] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 189.

[31] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 188.

[32] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 51.

[33] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 158.

[34] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 194.

[35] Walter Benjamin: *El origen del drama barroco alemán*, p. 194.

[36] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 161.

espantados por la extensión arbitraria que corría el riesgo de adquirir a pesar suyo»[38]. El término fue utilizado, según Deleuze, con un sinfín de acepciones: o se lo restringió a un sólo género, la arquitectura, o bien a una determinación de períodos o espacios cada vez más acotados, a tal punto que hasta se habría levantado una inusitada sospecha: «el Barroco no había existido»[39]. Por otro lado y contrariamente, parecería que por su falta de notas diferenciadoras, a cualquier cosa, podía por lo tanto, predicársele el ser barroca. Pero, teniendo en cuenta que «las perlas irregulares existen»[40], Deleuze se pregunta si hay algún concepto determinado y claro al cual la palabra barroco se refiera. Si bien la complejidad del estado de la cuestión terminológica recién es planteada en el capítulo III de su libro, ya Deleuze había dado inicio al mismo con la siguiente afirmación:

> El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues. No inventa la cosa: ya había todos los pliegues procedentes de Oriente, los pliegues griegos, romanos, románicos, góticos, clásicos... Pero él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue. El rasgo del Barroco es el pliegue que va al infinito.[41]

El pliegue, el acto performático de plegar, es el concepto operativo o criterio del barroco. La imagen de las vetas del mármol, su jaspeado, describe la cualidad del pliegue de la materia como también la de las ideas del alma. Pliegue que a diferencia de aquél aparecido en otras épocas aquí transcurre hacia el infinito: «el Barroco inventa la obra o la operación infinitas. El problema no es cómo acabar el pliegue, sino cómo continuarlo»[42]. El pliegue, como elemento genérico o línea infinita de inflexión, afecta a todas las materias, las determina y hace aparecer en ellas las distintas formas. La unidad mínima de la materia, no sería por lo tanto el punto, sino el pliegue y así, por ejemplo para Leibniz, toda la geografía material remite al pliegue: al del aire, al del fuego, al del agua. Y el alma también tiene pliegues. Deleuze aclara que Leibniz habría tomado de los neoplatónicos el término mónada, que como sujeto o punto metafísico, como un estado de lo Uno es el punto de inflexión de la singularidad intrínseca; el puro acontecimiento, por lo cual el alma también tendría pliegues interiores, animados y espontáneos.

---

[37] Deleuze utiliza en su libro, *Le Pli. Leibniz et le Baroque,* el sustantivo Barroco siempre en mayúscula. Sólo utiliza la minúscula cuando funciona como adjetivo. La traducción de Paidós que aquí seguimos utiliza el mismo criterio. Sin embargo, en español, la palabra en mayúscula sólo es privativa del período histórico, y cuando se hace mención del estilo, la palabra debe usarse en minúscula. Aquí sigo el criterio español, salvo cuando las citas son textuales de Deleuze, en donde respeto su elección original.

[38] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós 1989, p. 48.

[39] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 49.

[40] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 49.

[41] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 11.

[42] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 50.

La armonía barroca, a partir de la mediación dialéctica, es la del cuerpo y del alma, que gracias a la distinción de dos pisos resuelve la tensión o distribuye la escisión. El mundo barroco se organiza según dos vectores: el hundimiento hacia el abajo, el empuje hacia lo alto. En su explicación de la operación de plegar, desplegar y replegar que realiza el barroco y su diferenciación entre «los pliegues en la materia y los pliegues en el alma»[43], Deleuze introduce la alegoría de <la casa barroca> y el dibujo de la misma. La casa barroca expresa cómo «el acorde perfecto de la escisión, o la resolución de la tensión, se logra por la distribución en dos pisos, siendo los dos pisos de un sólo y mismo mundo (la línea del universo)»[44]. En el barroco el pliegue deja de ser solo representación y deviene método, operación, acto, por lo cual el despliegue «no es, ciertamente, lo contrario del pliegue, ni su desaparición, sino la continuación o la extensión de su acto, la condición de su manifestación»[45]. A partir de la física de Leibniz que distingue a las fuerzas activas de la materia de las fuerzas pasivas o de resistencia del material, Deleuze habla del estiramiento que sufre la materia y que, en lugar de oponerse al pliegue, lo expresa en estado puro cuando, en su límite antes de la ruptura o el desgarro, aparece la textura en sus dominios más diversos. Dominios que se conformarán a través de las siguientes distinciones: los pliegues simples y compuestos; los dobladillos, nudos y costuras, los drapeados, las texturas materiales y los aglomerados y conglomerados (fieltro). El vestido, de esta manera, siguiendo el criterio adorniano según el cual el barroco es *decorazione assoluta,* liberándose de su consideración desde el fundamento de la materia vestida, se emancipa de su subordinación al cuerpo:

> El traje propiamente barroco
> será ancho
> ola hinchable
> tumultuosa
> burbujeante
> pliegues autónomos
> siempre multiplicables
> tipo rhingrave-canons
> el justillo
> el manto flotante
> la exuberancia del volado
> el enorme alzacuello
> la camisa desbordante
> todo en despliegue.
> Y en más despliegue.

[43] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 11.

[44] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 51.

[45] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 51.

Así, lo barroco también funciona según el código de la ley de extremo de la materia que implica «un máximo de materia para un mínimo de extensión»[46]. Volviendo al ejemplo del teatro barroco, también el vestuario, el maquillaje, los peinados, los trajes y los accesorios en su efervescencia y derroche, colaboran con el énfasis y la exageración en los gestos, la palabra, el tono y la mímica de los actores y actrices que fortalecen de este modo la importancia de la materialidad y su posibilidad de mediar hacia una comunicación de sentido.

La focalización en el barroco como una operación o acción performática permite comprender la centralidad que las reflexiones sobre la teatralidad han encontrado en la propuesta del pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría sobre el *ethos* barroco. Tanto en *La modernidad de lo barroco* (1998) como en *Definición de la cultura* (2001) Echeverría desarrolla su teoría de los *ethos*[47] como un marco clave desde donde interrogar el devenir cotidiano y la especificidad de una época histórica. Un *ethos* es, para Echeverría, un «comportamiento social estructural», «ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto» que puede ser visto como «todo un principio de construcción del mundo de la vida»[48]. Comprende un modo distintivo de ver la realidad, estrategias específicas para erigir modos de habitar el mundo, valores estéticos y obras de arte particulares. Como comportamiento y estrategia implica no tanto una realidad fija y permanente, una forma de ser estable y siempre igual a sí misma, sino una dinámica atravesada por la acción y el suceder. Un determinado *ethos* reúne, por lo tanto, el conjunto de prácticas y objetos que se van desarrollando, de una manera siempre cambiante, en la configuración concreta de la vida de todos los días de una comunidad particular. Centrándose en el estudio de la modernidad, Echeverría propone su teoría de los cuatro *ethos* para diferenciar las distintas respuestas de hombres y mujeres ante el hecho capitalista. Sostiene que si bien son cuatro los *ethos* históricos que tuvieron su vigencia alternativamente en períodos particulares de la modernidad –el barroco, el clásico, el romántico y el realista– estas posibles formas de organizar la vida pueden leerse como actitudes fundamentales que aparecieron y siguen apareciendo ante el fenómeno del capitalismo[49]. De los cuatro, será al barroco, al que más atención y reflexión le dedica

---

[46] Gilles Deleuze: *El Pliegue. Leibniz y el Barroco,* p. 157.

[47] En la mayoría de sus escritos, Echeverría utilizó el término *ethos* en singular ya que estaba acompañado de alguna de sus determinaciones modernas, o barroco, o realista, o clásico o romántico. Cuando se refirió a los cuatro modos en su conjunto, usó el plural griego *ethe* dando lugar a la fórmula 'cuádruple *ethe*'. Por otro lado, utilizó el par de palabras *ethos* e histórico, también las más de las veces en singular, ya que un *ethos* siempre se da en una concreción y forma determinada. Sin embargo, en diversos lugares utiliza la forma castellanizada de '*ethos* históricos' para referirse a la pluralidad de configuraciones con las que puede presentarse un *ethos*. Es el caso del apartado titulado "El hecho capitalista y el cuádruple *ethos* de la modernidad" de *La modernidad de lo barroco,* y también el de la entrevista que le realizó Iván Carvajal en 1996 en Quito y publicada en *Kipus.* Durante este trabajo elegí esta variante castellanizada de *ethos* también para el plural, por considerar que fluye más naturalmente en nuestra habla cotidiana.

[48] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco.* México: Era 2005, p. 37.

Echeverría, siendo uno de sus aportes más importantes y significativos al pensamiento contemporáneo.

La radical performatividad del *ethos* barroco es, para Echeverría, una de sus marcas destacadas. Y es en su teatralidad donde esta cualidad de realización se actualiza de una manera particular. Echeverría sostiene que la estrategia propia del *ethos* barroco es la que se abre en los tiempos de crisis o de catástrofes. Estrategia ensayada, principalmente, por los grupos más débiles y vulnerables como táctica de sobrevivencia[50]. Siguiendo el modelo del poder y del arte barrocos que exageran y ostentan cuanto más precaria y comprometida es su situación, la actitud barroca simula y actúa tan enfáticamente la superación de las circunstancias, teatraliza con tal fuerza y con tal despliegue de materialidad, que su versión imaginaria termina deviniendo real por el acto mismo de su escenificación. Los hombres y mujeres atravesados por el *ethos* barroco viven la vida como si ésta fuera una puesta en escena, la cual no es una mera copia de lo que existe sino que representa lo latente, aquello posible y deseado. Al hacerlo se compenetran tanto en la representación, que la convierten en una ««representación absoluta" o "liberada"»[51] que opera y tracciona sobre la realidad concreta, sus contextos y sus circunstancias, dando lugar a la aparición de una nueva versión del mundo, mejorada y enriquecida. Sin embargo, la nueva figura del mundo, perfeccionada y adornada, no solo no niega las antítesis y antinomias pasadas, sino que las expone y confiesa. De esta manera, tanto el *ethos* como el arte barroco develan y expresan aquello que toda realidad –y no sólo la que se nos presenta como aciaga o funesta– alberga y esconde. Dice Echeverría:

> Al acercarse a la cosa para reproducirla en imagen, el arte barroco se topa con un objeto cuya objetividad tiene abiertamente la consistencia de un acontecimiento dramático que se desarrolla ante sus ojos. La cosa es, ella misma, un trascender ficticio de la contradicción que le es inherente, un "suceso proto-teatral"; por esta razón, reproducirla implica necesariamente una mímesis de esa consistencia dramática.[52]

La tensión dramática, la polaridad y la contradicción son, para Echeverría, partes constitutivas de toda realidad. Lo que se manifiesta y se muestra como en cohesión y reposo, es una apariencia y mediación que posibilita la continuación de la vida. Lo propio del barroco es no recurrir a la negación o falsa superación de esa contradicción, sino rescatar, desatar y exagerar esas turbulencias de las profundidades, a fin de poder así, conjurarlas.

---

[49] Ver "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos.* México: UNAM/Equilibrista.

[50] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, p. 180.

[51] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, p. 212.

Las investigaciones de Echeverría muestran cómo este comportamiento barroco, que principalmente estuvo «en la base de las realidades históricas más importantes del siglo XVII americano»[53] implica un hacer, una praxis que se manifiesta de manera privilegiada en los contextos de la fiesta, del juego y del arte[54]. En ellos, la teatralidad y la estetización de la vida cotidiana juegan libremente con los objetos metamorfoseados, transportándolos y desplazándolos a una existencia de segundo grado donde lo lúdico, el dispendio y el gozo, acallan el totalitarismo del mundo del trabajo capitalista y sus categorías. Las formas lúdicas, festivas y artísticas, como polos que tensionan con el trabajo y el consumo, actúan irrumpiendo el ritmo impuesto por las necesidades y cuestionan aquello que se presenta como evidente por el automatismo de la repetición y la inercia. La performatividad del *ethos* barroco desbarata los ordenes vigentes y da lugar a configuraciones alternativas, que si bien esporádicas, también se van repitiendo en ciclos sucesivos y muchas veces establecidos, tal como sucede con algunas fiestas, celebraciones, carnavales y ferias. Es en estos tiempos de ruptura, en los momentos que se despliegan los principios de placer y disfrute y se rompe la objetividad anquilosada del mundo y las cosas, cuando las posibilidades de la existencia se amplían y las opciones se multiplican.

IV. Conclusión: La esperanza barroca como mediación entre la catástrofe y la redención

Considero que abordar los temas propuestos –el de la mediación dialéctica, la exacerbación de la materialidad y la primacía de lo performativo– desde una perspectiva barroca, nos permite captar la mejor versión de nuestro mundo contemporáneo claramente atravesado por estas condiciones. Y si bien estos aspectos tienen su lado crítico y proyectan diversas sombras sobre nuestro día a día, tengo la convicción de que son sus aspectos luminosos los que finalmente prevalecen. Como ya mencioné más arriba, Theodor Adorno sostenía que los que se sentaban más cerca de la cúpula del teatro por poco dinero experimentaban, mejor que los demás espectadores, que ésta podía un día saltar por los aires y producir «la unificación de escena y realidad en cuya imagen se funden para nosotros recuerdo y esperanza»[55]. Elijo creerle y afirmar con él que las diferentes formas en que la articulación barroca se hace presente en nuestra cotidianidad nos habilita a pensar desde la esperanza y la expectación. Aquello que buscamos y esperamos ya está, muchas veces, enunciado en las figuras de la fantasía y en las formas de la imaginación. Pero también lo absolutamente nuevo, lo que aún no ha sido ni pronunciado como posibilidad, aquello que nuestro presente no habilita a desear, encuentra su germen y su origen en lo vislumbrado en el tiempo libre del arte y la creación. Benjamin, en la misma línea que Adorno, propondrá

[52] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, p. 213.

[53] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, p. 182.

[54] Bolívar Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, pp. 189 y ss..

también ese vínculo de escena y vida como un paradigma desde donde pensar un futuro prometedor:

> Una y otra vez, en Shakespeare, en Calderón, al último acto lo llenan batallas, y los reyes, príncipes, donceles y séquitos "entran huyendo". El instante en que se vuelven visibles para los espectadores los hace detenerse. El escenario le da la voz de alto a la huida de los personajes del drama. Su entrada en el espacio visible de los que no participan y son auténticamente superiores permite que los desamparados recuperen el aliento y les proporciona un cambio de aire. Por eso es que la aparición en escena de los que entran "huyendo" tiene su significado oculto. En la lectura de esta fórmula se juega la expectativa de un lugar, una luz o unos focos escénicos en los que también nuestra huida por la vida esté protegida ante espectadores extraños.[56]

Las lecturas que realizan Adorno y Benjamin del teatro barroco nos hablan de una particular organización de la mirada que articula lo que sucede en el ámbito imaginario de la ficción con aquello que acontece en el plano de la realidad. Al igual que Echeverría, consideran que lo teatralizado no permanece encerrado en la inmanencia de una lógica ficcional, sino que trasciende hacia un afuera que se ve de esa manera transformado. Ambos mundos dialogan y tensionan entre sí. Así, aquello que aparece en la acción mimada y representada puede ser el primer paso para el advenimiento de ese lugar, esa luz o esa tierra que alguna vez nos fue prometida.

Quisiera destacar también, que esta huella o resto de esperanza barroca, si bien incierta, inestable y ambigua –como todo lo barroco– nos permite sin embargo, pensar que aún hay tiempo y hay remedio[57]. Como esperanza que nos es dada gracias «a aquellos sin esperanza»[58], se conserva de manera particular en el *ethos* barroco propuesto por Bolívar Echeverría y es una esperanza que no mira al futuro, sino que se instala en un aquí y ahora[59] que es de lo que con mayor seguridad podemos disponer. Es una esperanza basada en la posibilidad que siempre tenemos de asumir nuestras circunstancias e influir sobre ellas. Esta es la actitud que rescata Echeverría en el fragmento *Barocchissimo*, aparecido en su columna *Ziranda*. El aforismo es un comentario al refrán: "hacer de lo impuesto por el momento una virtud eterna". Echeverría lo explica diciendo que esto significa «presentar lo que es improvisado como si fuese algo premeditado; hacer una comprobación de poder de lo que fue un simple golpe de suerte»[60]. El breve desarrollo que sigue circunscribe la reflexión a cuando las circunstancias son un golpe, no de la buena suerte, sino de la mala:

> Hacer "que el mal venga por bien", "convertir la necesidad en virtud" (que es,

---

[55] Theodor Adorno: *Escritos musicales I -III...*, p. 317.

[56] Walter Benjamin: *Calle de mano única.* Buenos Aires: El cuenco de plata 2014, p. 118.

> en verdad, convertir en "necesario" lo "contingente"). No *sufrir* lo que le es impuesto a uno por las circunstancias, achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino *asumirlo* como decidido por uno mismo, y de este modo transformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es "bueno" en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual sigue, sin duda, siendo un "mal"): esto es comportarse de manera "barroca".[61]

Ser barroco no significa, para Echeverría, conformarse con un destino aciago, ni asumir como bueno aquello que no lo es. No implica verle el lado bueno a lo malo. Pero tampoco significa resignarse ante lo malo de lo malo, sino desatar (desplegar diría Deleuze) lo bueno a partir de lo malo. La estrategia consiste en enfrentar la realidad, poner el cuerpo e intentar seguir decidiendo sobre la propia vida. Ensayar lo que Baltasar Gracián sugería en su obra *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* en la parte dedicada a las llamadas <transmutaciones> donde explicaba cómo a través del alarde, el artificio barroco puede transformar un suceso y convertirlo en su contrario. El comportamiento barroco implicará un no abandonar el espesor del entramado corporal y material ante la amenaza, un no "achicarse", sino por el contrario, redoblar la apuesta hacia una corporalidad y teatralidad exageradas, en donde la ampulosidad del gesto y la representación disolverá, si no el mal, sí, por lo menos, la violencia destructiva de sus efectos.

La barroca es una esperanza que media entre polaridades que al ir transmutando abren un resquicio en donde vivir «como si fuera tiempo de gestación lo que es tiempo de catástrofe»[62]. Es aquella que, según Echeverría, tal vez actualizó aquel hombre que se lanzó al vacío desde una de las Torres Gemelas cuando –también tal vez– «tuvo tiempo de poner en suspenso lo que le sucedía, su estar ya casi muerto; de ignorarlo e imaginar por unos instantes algo diferente, viviendo en calidad de vuelo la sensación de

---

[57] Cfr. Franz Rosenzweig: *El nuevo pensamiento.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, p. 30.

[58] Es Herbert Marcuse quien recoge en el último párrafo de *El hombre unidimensional* las palabras de Walter Benjamin: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza» (Ariel 2001, p. 286).

[59] En las reflexiones sobre el aquí y ahora, centrales en los estudios sobre la performatividad, se reconoce como hito relevante el aporte de la teórica Erika Fischer-Lichte en sus estudios sobre el giro performativo, la producción performática de la materialidad y la introducción del concepto de "realización escénica". Oscar Cornago se hace eco de esta propuesta y profundiza desde la experiencia de los países hispanoparlantes en los nuevos modos de pensar lo escénico, el cuerpo y la materialidad. En ambos pensadores el abordaje del teatro de la segunda mitad del siglo XX se encuentra atravesado por un constante ponerlo en diálogo con las categorías y los imaginarios barrocos: la afirmación de las representaciones, la construcción a partir de citas y fragmentos y la preeminencia del cuerpo, el signo y el artificio. Ver la versión en español del libro de Erika Fischer-Lichte *Estética de lo performativo* (Akal 2011) con introducción de Oscar Cornago.

[60] Bolívar Echeverría: Fragmentos. Ziranda. *Revista de la Universidad de México,* número 620, p. 107.

[61] Bolívar Echeverría: Fragmentos. Ziranda. *Revista de la Universidad de México,* número 620, p. 107.

su descenso acelerado»[63]. Como si hubiera tiempo, como si hubiera remedio. Esperanza que no consiste, por lo tanto, en negar el estado de cosas tal cual existen; no consiste en evadirse de las catástrofes que muchas veces ya están aquí y están sucediendo. De lo que se trata, más bien, es de ignorar la univocidad de su significación. Implica un poner en acto la imaginación –aquella que opera en el alegorista y en el *ethos* barroco– para que se den vuelta las imágenes. Para que realicen una voltereta hacia su contrario en un juego de transmutaciones donde la caída sea al mismo tiempo, una redención. En el aquí y en el ahora. Todavía.

[62] Bolívar Echeverría: Cavilaciones de Clío. Ziranda. *Revista de la Universidad de México,* número 627, p. 75.

[63] Bolívar Echeverría: Cavilaciones de Clío. Ziranda. *Revista de la Universidad de México,* número 627, p. 75.

Las mediaciones de la luz

*Adolfo Mazzinghi**

La indómita luz se hizo carne en mí
Luis Alberto Spinetta

Lumen gentium

"Por ser Cristo luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido bajo la inspiración del Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con su claridad, que resplandece sobre el haz de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura"[1]. Con esta referencia a la luz comienza la *Lumen gentium*, uno de los documentos medulares del Concilio Vaticano II. La luz siempre fue una imagen recurrente de lo divino en todas las religiones y es una referencia constante en los Evangelios. Basta como ejemplo paradigmático de todas esas referencias la declaración de Jesús en Juan 8,12: "Yo soy la luz del mundo".

La metáfora del texto conciliar que pone en relación la luz, que es Cristo, con la Iglesia, tiene a su vez un correlato material. Es curioso que la palabra iglesia tenga un significado doble, que evoca al mismo tiempo la institución y la construcción del templo material. Y es probable que al pensar en la palabra iglesia surja comúnmente con mayor fuerza este último significado que el primero. En este doblez semántico se esconde una riqueza profunda, que tiene múltiples resonancias y coloca a la arquitectura religiosa en una posición de privilegio. La iglesia construida, el templo, es así signo de la Iglesia instituida por Jesús. Su materialidad expresa a lo largo de la historia distintos momentos, que son los propios de aquella otra Iglesia, que camina en la historia.

Esa "luz que resplandece" sobre la Iglesia es, también, en un plano inferior, la luz que resplandece sobre nuestras iglesias de piedra, ladrillo o madera. Este espacio concreto es el que recibe la luz solar de distintas formas, y las formas de esa recepción revelan a su vez los distintos modos en los que la Iglesia recibe esa otra Luz, que es Cristo. Se puede pensar entonces el espacio interior de una iglesia como un mecanismo refractario, una caja receptora de luz, que pone de manifiesto en el mundo material dicha relación. La luz es siempre la misma, como el amor de Dios permanece inmutable; somos nosotros los hombres y mujeres, constructores de templos, los que nos adaptamos a las circunstancias del tiempo.

El templo cristiano, católico para ser más precisos, tiene además una significación que emana de la presencia real del Señor en su interior. No es una simple casa de oración o lugar de reunión para el sacrificio, como los templos de otras religiones.

---

* Arquitecto (UBA). Miembro de *Communio* Argentina.

[1] *Lumen gentium,* cap. 1, n° 1.

Nuestras iglesias son el cobijo en el que Jesús quiso quedarse en medio del pueblo fiel a través de una presencia real y material. En este sentido su espacio se nutre no solamente de una luz exterior, figura de la divinidad, sino que posee sobre todo una luz interior, luz intangible que emana paradójicamente de la oscura caja del sagrario.

Atisbar una reflexión sobre la historia de los modos de recepción de la luz física en la arquitectura religiosa puede entonces ser figura de esa otra recepción espiritual que la Iglesia ha ensayado en su peregrinar a través de los siglos. Recorrer aunque sea muy someramente ese camino no implica privilegiar un modo sobre otro, sino solamente asomarnos al misterio de Cristo como luz de la Iglesia, un misterio que está llamado a exceder sus propios límites, visto que "desea vehementemente iluminar a todos los hombres". La Iglesia y las iglesias, los templos que son su figura concreta, reciben esa luz no para apoderarse de ella, sino y sobre todo para reflejarla sobre todos los hombres. Es una luz destinada a brillar, como una ciudad en lo alto de una colina (Mt 5, 14).

Por último, esta reflexión puede alcanzar también al ámbito personal, visto que efectivamente el creyente, y más concretamente su cuerpo, es también "templo" y como tal sujeto a la recepción de la luz que emana de la persona de Cristo. Las formas de recepción de la luz que opera la arquitectura pueden ser figura eficaz para examinar nuestro propio modo de recepción. Nuestra condición eminentemente histórica, ese ineluctable ser-en-el-mundo en términos de Heidegger, está sujeta a desplegarse también en el camino de fe, y por lo tanto a operar modos diversos de recibir esa luz, de acuerdo con nuestro transcurrir en el tiempo.

Luz brillante

El inicio del recorrido de la luz en la arquitectura religiosa cristiana no puede ser más oscuro: las catacumbas. Es siempre pedagógico recordar este comienzo, histórico y también teológico. Antes de la luz había tinieblas (Gn 1,2). Como enseña san Agustín, conviene recordar que "fuisteis en otro tiempo tinieblas y ahora sois luz, no en vosotros, sino en el Señor" (Sermón 226). La luz se mide en relación con las tinieblas, que son nada en sí mismas, meramente ausencia de luz, único principio activo, es decir, real. La oscuridad, como el mal del que es figura, es privación, "no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien"[2]. La relación entre luz y tinieblas nunca es entre iguales.

Los primeros pasos de la Iglesia se dieron en la más completa clandestinidad. Bajo la tierra tuvo su oscuro inicio el culto cristiano, acechado por la persecución y regado por la sangre de los mártires. Para comprender el camino de la luz, debemos situarnos en esos laberintos excavados en el tufo romano. Una oscuridad que no fue obstáculo para la celebración y que dejó en los frescos de sus paredes un testimonio emocionante.

[2] *Confesiones*, 7,12.

Pinturas que vibraban con el tenue resplandor de las lámparas de aceite y que recordaban escenas de la vida del Señor. Imágenes sedientas de luz.

Ciertamente, la salida de aquellas tinieblas fue tan abrupta como inesperada. Los primeros templos cristianos fueron de algún modo fruto del apuro, que obligó a actuar con rapidez y a tomar prestado lo que había a disposición. Como es sabido, las primeras basílicas se apropiaron de la forma de los edificios romanos así llamados, donde se administraba justicia. Evidentemente no se podía apelar a los templos, porque el nuevo mensaje no podía tomar el ropaje de los viejos cultos paganos, bajo el signo de los cuales los cristianos fueron perseguidos.

Por otra parte, el templo pagano era, desde el uso, imposible para el nuevo culto, que exigía la participación activa de la comunidad. En consecuencia, un edificio civil se prestaba mejor tanto desde lo formal como desde lo funcional. La basílica, ahora de un solo ábside, se adapta perfectamente también desde lo simbólico, con su recorrido longitudinal y al mismo tiempo permitía que sus naves fueran ocupadas por los fieles en un espacio neutro que no establecía jerarquías entre ellos. El apuro de la solución se nota en muchas de ellas por la presencia de columnas de procedencia dispar que separan las naves, recogidas de las ruinas de algún cercano templo pagano. Hay en esa precariedad todavía presente la belleza conmovedora que a veces guarda lo urgente. Ese afán que no obedece a planes, ni a planos, establecidos con esa cuota de frialdad que siempre aporta el cálculo.

Lo que destaca en el interior de estas primeras iglesias cristianas es sobre todas las cosas su poderosa luminosidad, que baña todo el espacio. Una luz que debió resultar cegadora a aquellos primeros cristianos, acostumbrados a la oscuridad de su pasado apenas reciente. Es posible imaginar la algarabía que aquel espacio inundado por la luz que rebotaba en las sencillas paredes blancas habrá provocado en aquellos fieles salidos de los túneles. No era para ellos necesaria otra metáfora de la presencia divina que aquella elocuente claridad. En una basílica de esas características se me ocurre predicaría Agustín, bajo el brillante cielo africano de su diócesis de Hipona.

Paulatinamente, el desnudo blanco de sus paredes se fue cubriendo del dorado de los mosaicos que llegaban de Oriente. Allí la luz tuvo otro espesor, que lo hacía casi tangible. Ya no eran las altas ventanas del claristorio la fuente de luz, sino que esta se colaba por los orificios del tambor donde se asentaban las innumerables cúpulas, que se expandían desde un espacio central. La luz venía desde lo alto iluminando la inmensa figura de un Cristo pantocrátor que impasible bendecía a los fieles. Bizancio, donde el emperador no sufría la erosión de su colega de Occidente, produjo una luz ciertamente más autoritaria que las de las todavía despojadas basílicas romanas.

Ambos sistemas tuvieron una singular convivencia en Ravena, la ciudad que albergó durante un tiempo la esperanza de renacimiento de un imperio unificado. Allí las

basílicas extensas y doradas produjeron en su síntesis lo que a la historia le fuera negado. Un encuentro similar a esos cruces de planetas que ocurren cada miles de años. En aquella ciudad de interiores dorados, Dante en sus últimos años de exilio encontraría la inspiración para su Paraíso, donde resplandece la luz eterna.

La luz de las primeras basílicas es la de la celebración y conserva todavía el perfume de las fiestas. Es una luz adecuada para los momentos cuando la fe se percibe plena y se comparte en sintonía con aquellos que también han superado momentos de oscuridad. Seguramente todos en nuestra vida podemos reconocer algún momento de luminosidad plena, cuando por un momento la fe se nos presenta con una claridad que inunda el corazón. Quizás después de superar alguna crisis, cuando todavía las tinieblas parecían pisar nuestros talones.

Luz quirúrgica

Sin embargo, este capítulo de la luz embriagadora conocerá su ocaso. El eje de la historia se desplazó hacia el norte y otro estilo nació. El románico conservó de Roma solo un vestigio en el nombre con que fue nombrado, aunque en realidad fue la negación de Roma. La luz del Mediterráneo, hija de un sol generoso y de un cielo azul, se extinguió para dejar lugar a la más breve, que iluminaba pálida otras latitudes boreales. Esa fuente tan mortecina como escasa obligó a elaborar otras metáforas para otra luz. Además, el clima acompañó esta mudanza, ya que un severo invierno cubrió entre los siglos VI y VII la superficie de una Europa desolada. Una arquitectura radiante es imposible sin la complicidad del sol.

El templo románico responde históricamente a un tiempo de incertidumbres, cuando, tras la desaparición del Imperio, Europa quedó a merced de tribus desconocidas, llamadas genéricamente con el nombre que se dio a lo desconocido: bárbaros. Luego de algunos siglos de confusión, surgieron los señores feudales que impusieron el orden desde sus severos castillos. La Iglesia, única institución de la Antigüedad tardía que quedó en pie, tomó para sus iglesias el aspecto recio de las fortalezas, con muros espesos y una piedra áspera. Una simbiosis que refleja esa unión tan profunda como desesperada que se estableció entre Roma y los nuevos emperadores germánicos. Confusión que dio origen a disputas que se librarán por siglos, de las cuales Dante, su cronista más iluminado, hace responsable a Constantino (Inf. XIX, 115)[3].

El espacio románico, que conserva entre sus piedras el sonido metálico de las armaduras y de las espadas que se arrastran por el piso, es un espacio defensivo. Conserva del pasado la forma de las antiguas basílicas, pero las columnas que separan las naves

[3] "Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre!".

ahora son pesadas, de sección gruesa, que muchas veces interrumpen su sucesión, con pilares de filosos ángulos rectos. Todo parece celebrar la solidez, y los gráciles capiteles clásicos son aquí geometrías simples y de rudimentaria factura. En esta geografía, la luz es un accidente no deseado, porque conspira contra el imperio del muro que se ejerce con un despotismo apenas ilustrado.

El resultado es una oscuridad sagrada que invita al silencio interior. La luz penetra en las finas oquedades que se practican en unos muros que no quieren ser molestados. La luz del románico es una luz quirúrgica, que hiende el aire, del que podemos ver su espesor, lleno de finísimas partículas de polvo que parecen emanar de las piedras. Las paredes blancas o doradas que antes replicaban la luz son ahora de una piedra que parece absorber la luz con la avidez de un sediento. Pero, cuando alguno de esos rayos furtivos toca las paredes, aparece una riqueza insospechada, de relieves de factura tosca, pero de riqueza inaudita, donde se suceden motivos naturales sencillos y alegres cantorías, seguidas de pequeños monstruos.

En la luz románica podemos también identificar nuestros momentos de oscuridad. Aquellos en que de repente vemos penetrar, quizás no tan lejos, un rayo de luz que nos atrae y nos tranquiliza. Si bien todavía la luz no nos toca, y permanecemos aún en tinieblas, esa presencia está allí, lista para ser alcanzada. La del románico es una luz personal, que parece elegirnos en nuestra singularidad. Es la luz que nos acerca a la que ilumina en su soledad la caverna del eremita, que invita a un encuentro íntimo con el Señor.

Luz didáctica

El gótico es posible que sea el estilo que tiene mayor identificación con el templo cristiano. También es al que más se ha recurrido a lo largo de los siglos y el que ha alcanzado las latitudes más lejanas. Hay gótico en todos lados y desde todos los siglos a partir de su aparición. Aquí entre nosotros, sin ir más lejos, contamos con dos ejemplos notables, en Luján y sobre todo en La Plata, cuya catedral tiene una factura grandiosa, recientemente terminada. Se podría decir que el gótico reúne condiciones que lo convierten en una ejemplar representación de lo divino, siempre y cuando respete dimensiones importantes. El gótico puede ser todo, menos pequeño.

El nacimiento de este estilo tiene una raíz técnica que consiste en la creación de la estructura independiente. Liberar al muro de la condición portante que tenía en el románico, herencia de la vieja Roma, la patria del muro, abrió posibilidades expresivas hasta el momento impensadas. Posibilidades que fueron explotadas a partir también de otra novedad técnica: el vitral. Con este aporte, la luz dejó de ser una simple referencia abstracta de la divinidad, para volverse expresiva y locuaz. No era solamente luz; era una luz que iluminaba una historia. El templo se vuelve legible.

El gótico es un estilo didáctico por excelencia; todos sus elementos hablan, relatan, y en ese sentido se asemejan a los frisos de los templos clásicos que contaban las historias de sus dioses. También, en algún sentido, es un antecesor del cine, ya que la luz que atraviesa los vitrales es la que hace visible el relato. En un templo gótico, el fiel se siente arropado por el Verbo, es la presencia de un Dios que habla en la Escritura, y que lo sigue haciendo a través de su Iglesia, de sus santos y de sus milagros que los vitrales relatan con detalle minucioso. Al templo gótico se va a mirar, pero es un mirar que se convierte en escucha.

En su afán de contar, el gótico incluye en la luz un elemento hasta el momento inédito: el color. Con esta novedad se produce un cambio sustancial, que excede lo formal. La luz se convierte en algo concreto. No habla de un dios, que puede ser cualquier dios, que se puede llenar con cualquier contenido, incluso con los que emanan de nuestra conciencia. Lo abstracto siempre queda más expuesto a la interpretación. La luz del gótico es la luz de nuestro Dios encarnado en la historia, y en ese sentido es explícitamente cristiana.

El templo gótico es un templo parlante, pero el suyo es un lenguaje de imágenes. En ese sentido resulta singular que la Reforma, en su búsqueda por instaurar el reinado exclusivo de la palabra, haya practicado una forma de iconoclasia. Hegel hablará con dureza del interior de las iglesias protestantes: "están construidas para ser llenadas con hombres y no tienen más que bancos, a modo de establos"[4]. Los templos góticos que quedaron bajo el ámbito de la Reforma fueron en general despojados de las imágenes que poblaban sus altas paredes y quedaron desnudos, haciendo que la luz quedara girando en el vacío, como un lenguaje al que se le quitaron las palabras. Milan Kundera realiza, en *La insoportable levedad del ser*, un inolvidable elogio de la Oude Kerk, la calvinista catedral de Ámsterdam, que resulta una descripción sumamente elocuente[5].

La luz del gótico coincide con aquellos momentos en que la fe encuentra palabras. Luego de las tinieblas del románico, la luz parece llenarse de elocuencia. Una sensación de locuacidad en la que resuenan otros monumentos, los que alzó la escolástica con sus sumas y tratados. Es una luz para disfrutar en momentos de calma y, sosegados por la palabra, asomarse confiados al misterio. También el gótico es una construcción que involucra a la comunidad entera, a la ciudad en todos sus estamentos. No existe un estilo tan popular, en el sentido amplio del término. Su construcción es realizada por toda la comunidad y también lo es su disfrute. No hay nada que no sea claro en un templo gótico, empezando por su estructura, que aflora hacia el exterior donde se dibujan los esfuerzos. La misma claridad que tienen los vitrales atravesados por la luz donde todo está dispuesto para ser comprendido.

---

[4] Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, Tercera parte, Primera sección, 3, "La arquitectura romántica", p. 501.

[5] Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi, 1991, Libro III, cap. 7, p. 114.

Luz geométrica

El gótico, como muchos otros movimientos, recibió su nombre de quien lo sucedió y como suele suceder ese nombrar no estuvo desprovisto de desprecio. El arte tiene su costado freudiano y para avanzar también necesita renegar de sus padres. Una nueva pasión por la Antigüedad decretó que el estilo que lo precedía era el de esos bárbaros, ahora genéricamente englobados bajo el nombre de godos. Había que renacer y era necesario hacer cenizas del pasado inmediato, para saltar varios siglos atrás en busca de las ansiadas fuentes clásicas. Italia, y Florencia para ser más específicos, emprenderán ese esforzado regreso.

La luz del Renacimiento recupera la ausencia del color; es genérica y blanca, aunque sin ser radiante como en las primeras basílicas. Proviene de las ventanas sobre la nave principal, como en las viejas basílicas, pero además agrega una fuente que es toda una relativa novedad, la cúpula. Este elemento recuperado del viejo Panteón romano será la pieza por excelencia de las nuevas formas, que impulsarán todas las plantas de los nuevos templos hacia la centralidad. Aun en contra del uso práctico del templo, la cúpula, símbolo de la perfección divina, impondrá sus rigores. En la disputa entre estos dos esquemas, longitudinal y central, transcurrirá el Renacimiento.

Por su parte, las paredes con su recuperada blancura ahora serán modeladas por abstractos dibujos en piedra. La luz perdió la función otrora didáctica y se puso al servicio de la forma, porque ésta era ahora la encargada de expresar la divinidad. Eran tiempos en que el platonismo había desalojado a la escolástica y sus literalidades. Tiempos de una espiritualidad que se apoyaba en una belleza que era una perfección más genérica que particular. Belleza hecha de círculos, dispuestos con precisión milimétrica en un mar de cuadrados y rectángulos de proporción áurea. Como sostiene Wittkower, los hombres del Renacimiento "sostenidos por una larga serie de teólogos, desde Agustín en más, estaban convencidos de la estructura matemática y armónica del universo y de toda creatura"[6]. En ese convencimiento se originan las fachadas precisas dibujadas con mármol que resplandecen como pantallas planas bajo el sol de Toscana.

La luz del Renacimiento es aquella que pone en evidencia las geometrías perfectas que están detrás de lo creado, y no su resultado. Para captarla hace falta un esfuerzo mayor; su mediación es indirecta y requiere el auxilio de la razón, para que ésta aliente a los sentidos. Es un camino simétricamente opuesto al del gótico y también al que propondrá el barroco algunos siglos después. Quizás el camino elegido por el Renacimiento y sus lábiles geometrías careció de la robustez suficiente y la nave de la Iglesia fue a encallar en los riscos de la Reforma.

---

[6] Rudolf Wittkower, *Principi architettonici nell'età dell'umanesimo*, Torino, Einaudi, 1996, Parte I, cap. 5, p. 29.

El pasaje del Renacimiento al barroco fue un camino continuo, pero no desprovisto de accidentes. Los muros planos se fueron cargando de relieve y de un consiguiente dramatismo, en la medida en que el estilo fue apropiándose con mayor conciencia de los atributos del lenguaje clásico. Las dudas socavaron la calma platónica de los primeros años y el Renacimiento tuvo su temporada tortuosa, esa nueva manera acentuada, llamada manierismo. Un estilo en el que salieron a la superficie las incertidumbres de un tiempo difícil. La luz también cambió y, en vez de reflejar la tranquila armonía de una geometría pura, comenzó a poner en evidencia la inestabilidad de estructuras que reflejaban tensiones y dudas. La luz se llenó de sombras.

La luz del Renacimiento puede asemejarse a ciertos períodos de tranquilidad en la vida de fe; una calma que puede esconder quizás una confianza demasiado humana. Cuando todo parece estar en orden y reina en nuestra vida un equilibrio del que no somos capaces de advertir la sutileza. Quizás demasiado confiados en esa armonía puede que olvidemos que la vida de fe, como enseña Agustín, no puede nunca librarse del todo de la inquietud. En esos momentos donde parece que todo está bajo el control de una geometría estable, suelen suceder las sombras que acechaban. El humanismo excesivo es una trampa.

Luz dramática

Pasada la tormenta de la Reforma y su secuela de guerras, hubo que reponer fuerzas. Y ésta fue una reposición que se produjo desde arriba hacia abajo, dirigida y querida, a pesar de muchos contratiempos. La Iglesia, desde Trento, decidió retomar el centro de la escena y contraatacar, pues de eso se trató la Contrarreforma. Este movimiento vivaz, entre otras cosas, se decidió a realizar una acción masiva de propaganda, que no tuvo precedentes en la historia de la humanidad y que desde el punto de vista de la estética dio el fruto de un movimiento grandioso de incomparable riqueza: el barroco.

Éste abarcó todas las esferas del arte, alineadas con un objetivo muy definido, destacar los elementos que distinguían la fe católica. Recuperar el sentido dramático de una fe que excede a la razón, aun la aplicada a la Sagrada Escritura, para poner en juego nuevamente los aspectos sensibles que completan necesariamente la relación con un Dios vivo y realmente presente. En este sentido lo visual vuelve a tomar un protagonismo decisivo y la luz se presenta como su aliado ineludible. Solo se puede ver lo que está iluminado.

El barroco, otro de los casos de un nombre dictado por el desprecio de los sucesores, tiene como es sabido una conexión muy fuerte con el gótico, aunque formalmente el resultado sea bien distinto. Además del ostracismo del nombre, el barroco comparte con su ilustre antecesor muchas notas. Entre otras, la preeminencia visual, la vocación didáctica, el sentido urbanístico, que nunca tuvo su inmediato predecesor, el Renacimiento, su carácter eminentemente popular y por supuesto una dedicada preocupación por el problema de la luz. “El lenguaje barroco postula una arquitectura eminentemente urbana,

que aprovecha todos sus recursos para lograr una resonancia profunda, no solo entre los entendidos, sino también en el hombre de la calle"[7], sostiene Paolo Portoghesi al referirse al barroco romano. Sin embargo, hay una característica muy propia de este estilo y es su proverbial plasticidad, su magnífica capacidad de metamorfosis para adaptarse a distintas realidades. En esto el barroco es único y creo insuperable.

Si bien la mala prensa del iluminismo se dedicó a asociar este estilo con lo recargado y con los dorados oropeles del exceso, el barroco dio muestras de su versatilidad. Hay barroco en Roma naturalmente, en Alemania y en Praga, pero también lo hay en México, en Minas Gerais y por supuesto en nuestra Puna. Todos son distintos, y responden a distintas situaciones culturales, pero no hay duda de que todos son barroco. Hay un barroco rico y dorado, pero lo hay también pobre, de adobe y cal. Lo hay ejecutado por los más exquisitos artesanos, pero también lo hay labrado por las aplicadas manos de nuestros indígenas. El barroco es un claro ejemplo de que cuando existe un mensaje sustancial, la forma se adapta, dando por tierra a quienes pretenden atar el arte ineludiblemente a los medios de producción.

La luz del barroco es una luz eminentemente dramática, que busca dirigir la mirada hacia lugares precisos para que nuestra sensibilidad se active. Algo se destaca a nuestros sentidos, claro y distinto, en un innumerable mar de pliegues de sombra. El dramatismo aumenta, porque muchas veces la fuente de esa luz se nos oculta, convirtiéndola en algo misterioso, en cierto modo milagroso. Aunque no lo veamos, Dios ilumina el drama de nuestra atribulada existencia, el teatro del mundo. Porque, es una obviedad a este punto decirlo, en el barroco todo es teatro, y la acción de Dios en el mundo, una teodramática.

La luz del barroco entonces nos conecta con nuestra vida en movimiento; no es una luz estática para la reflexión, sino más bien es una luz para la acción. En los momentos frenéticos de la vida, cuando nos sentimos agobiados y arrastrados por las olas de los acontecimientos, la luz del barroco aparece para iluminar entre los pliegues de la existencia algo que nos conmueva. Cuando parece que las razones huyen, se nos recuerda que hay otras razones, las que se activan desde el corazón, las que alientan la caridad. El barroco tiene una luz precisa, bien dirigida a rescaldar las frías regiones donde campea en solitario la razón. Toda luz nos habla de Dios, pero la del barroco nos habla específicamente del Dios cristiano, y más aún católico y romano por excelencia.

Luz incierta

Ciertamente, luego del esfuerzo unificador del barroco, el mensaje sufrió una suerte de diáspora que arrastró también la idea de la luz como símbolo de la acción de Dios.

---

[7] Paolo Portoghesi. *Roma barocca*. Bari, Laterza, 1988, cap. 2, "I temi del barocco", p. 11.

Más aún, hasta la propia metáfora de la luz le fue arrebatada al ámbito de lo divino, para pasar al de la razón humana. Iluminismo se llamó con toda intención el movimiento que condenó a la fe a las tenebrosas regiones del oscurantismo. El conocimiento científico afirma desde entonces "yo soy la luz del mundo". Necesariamente, lo que no es esa luz es entonces tinieblas.

En este nuevo panorama, la Iglesia y también nuestras iglesias sufrieron el desconcierto propio de todo eclecticismo. Ya no hubo un estilo que expresara un particular modo de recibir la luz, como metáfora de lo divino, sino que la ausencia de ese estilo expresó de manera locuaz la incertidumbre. Por supuesto que se siguieron construyendo templos, pero estos tomaron su forma prestada del pasado, siguiendo criterios disímiles. Una suerte de *delivery* de la forma, que no afectó solamente a los templos, sino a la arquitectura en general.

Aparecieron en el horizonte otros templos que con sus formas celebraban el culto al nuevo dios de la razón humana. Parlamentos, tribunales de justicia, universidades, museos, teatros, bibliotecas, lugares donde se asentaría una nueva razón, la del Estado. Estos edificios también tomaron sus formas del pasado, algunos recurrieron a él con rigor neoclásico, otros mezclaron referencias alentados por un romanticismo donde los sentidos daban rienda suelta a la imaginación. En esa oferta de estilos, las iglesias ocuparon un lugar más en el catálogo.

La luz de la arquitectura ecléctica es entonces indefinible, porque sencillamente en su variedad reside la imposibilidad de individualizarla. Sin embargo, esa incapacidad de definirla es en sí misma elocuente. La luz de un estilo que es todos los estilos puede significar también que no existe un modo privilegiado para recibir esa luz, que todos son válidos y que cada uno debe encontrar el suyo propio. El programa del eclecticismo es más que personal, es individualista. Atrás quedaron los años en que la Iglesia le daba forma a sus iglesias, y que esas iglesias eran la auténtica manifestación de un pueblo de fieles que se expresaba comunitariamente. Por otra parte, esa fragmentación también evidencia un cambio de época, en la cual la fe deberá enfrentar la concurrencia de una creciente visión laica que la empuja a los márgenes de la vida y también de las ciudades.

La creciente urbanización, fenómeno imparable desde fines del siglo XIX, impulsa el veloz crecimiento de las periferias. La Iglesia construye templos en un territorio nuevo recurriendo a versiones cada vez más libres y no siempre felices de los viejos estilos. Hay en muchos de esos templos, algunos levantados con apuro y escasez de medios, el recuerdo de las primeras comunidades cristianas, cuando la Iglesia era todavía un conglomerado incierto, una estructura plástica.

Es necesario aprender a mirar con detenimiento y con amor esas construcciones, seguramente poco canónicas desde el estilo, pero siempre valiosas en su voluntad de

recoger la luz del Señor. Su precariedad, y hasta su relativa fealdad, mucho puede enseñar. En ellas brilla la luz de un modo especial, quizás azaroso, pero siempre bello. Templos que son expresión elocuente de esas periferias, eclécticas por naturaleza, que Francisco nos invita a visitar para descubrir en ellas el verdadero rostro de Jesús[8]. También ellos nos recuerdan que la luz del Evangelio ilumina a todos, desde la más espléndida catedral hasta la más efímera parroquia en la orilla de cualquier ciudad.

La incierta luz del eclecticismo nos recuerda los momentos en que nuestra fe aparece aturdida por resonancias de otras voces. Cuando acecha la dispersión y debemos buscar nuestro propio camino, que no aparece con claridad en el horizonte. Cualquier estilo, entonces, nos puede iluminar en la búsqueda, porque es cierto que cada uno expresa un modo distinto en el cual la luz nos puede ser revelada. Cualquiera sea nuestra forma podemos ser alcanzados por un rayo de luz divina.

Luz funcional

El eclecticismo no es en sí mismo un estilo, sino más bien la negación de esa idea, a partir de la validación de todos los estilos. Como sostiene enfáticamente Adorno, "los estilos merecieron su lamentada decadencia"[9]. La sentencia fue dictada por la modernidad, que abjuró del estilo, aunque en realidad abrazó uno nuevo que no le proveía la historia. No es que la modernidad careciera de referentes, simplemente eligió otros que provenían de otra fuente: la técnica. Este fue su imaginario.

En el estilo moderno canónico, la luz ciertamente tuvo una importancia central. Sin embargo, esta ya no fue más imagen del mensaje divino ni tampoco metáfora de la razón. La luz moderna tiene una raíz menos pretenciosa: lo vital. La modernidad se preocupó por exaltar los valores de la luz solar, fundamentalmente en referencia a lo saludable. Los edificios exentos, desprendidos del tejido y orientados hacia el sol tenían una voluntad de recibir una luz no ya como verdad, sino como fuente de una vida saludable. Una característica que la diferenciaba de la insalubre arquitectura historicista, sombría y mal ventilada.

Dentro de esta nueva significación desacralizada de la luz, el templo cristiano permanece ajeno. No porque el movimiento moderno no haya construido iglesias maravillosas y también luminosas, sino que fue a la luz a la que se le arrebató su sentido simbólico. El mismo Concilio Vaticano II que produjo la *Lumen gentium* no dio ninguna coordenada formal a la hora de hablar de los nuevos espacios para la liturgia. En su constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la liturgia, afirmará contundentemente: "La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo

---

[8] *Evangelii gaudium*, n° 46.

[9] Theodor W. Adorno, *Teoría estética, Madrid, AkaL, 2004, "El concepto de estilo"*, p. 272.

artístico"[10], y se limita a recomendar que "al edificar los templos, procúrese con diligencia que sean aptos para la celebración de las acciones litúrgicas y para conseguir la participación activa de los fieles"[11]. Esta última es una declaración muy acorde con el más escueto funcionalismo. Muy atrás quedaron los días de Trento y su actitud "dirigista" con respecto a la forma.

Por último, es imposible no detenerse aunque sea un instante en un aspecto que por cotidiano escapa a la reflexión, tal es la incorporación en la modernidad de una nueva y poderosa fuente de luz provista por la electricidad. La historia de esta aparición y sus implicancias todavía debe ser escrita, no solamente para los espacios religiosos, sino para la arquitectura en general. De todos modos, es posible hacer una breve reflexión, no sobre su uso, evidentemente necesario, sino sobre su abuso. Cuando la luz eléctrica se usa indiscriminadamente puede inundar con su estridencia la metáfora de esa otra luz, que recibida de lo alto simboliza a Cristo.

Llegando al final del recorrido quedaría preguntarse por el futuro de esta relación entre el templo y la luz, reflejo de aquella más general entre Iglesia y luz, y de esta otra más cercana que nos interpela a nosotros como receptores del mensaje divino. Sería por demás imprudente aventurarse a una formulación profética, pero quizás se pueda atisbar algo del porvenir a partir de una obra que quizás represente como ninguna otra el momento presente de la arquitectura religiosa de nuestro tiempo y su relación con la luz. Se trata de la espléndida capilla, realizada por la arquitecta carioca Carla Juaçaba en Venecia para la Bienal de 2018. La obra de un dramático minimalismo define el espacio solamente con una línea que refleja el entorno de la naturaleza, sin otras paredes que el jardín circundante, ni otro techo que el cielo. Una metáfora particularmente eficaz que plantea la inserción de la Iglesia y las iglesias en el mundo por venir, en la línea de la encíclica *Laudato si'*.

Se me ocurre por último pensar en la estructura, incompleta y frágil, bajo la cual Francisco celebra las audiencias en la Plaza San Pedro. La misma que lo cobijó aquella estremecedora noche de lluvia cuando arreciaba la pandemia. Cuando brilla el sol, la luz la inunda desde el espacio abierto en la ciudad por la columnata de Bernini. Su imagen etérea me remite a otra, la de la Iglesia como un hospital de campaña y me alienta a pensar que nuestra vida cristiana puede ser inspirada por esa imagen con la confianza de que "Él siempre puede, con su novedad, renovar nuestra vida y nuestra comunidad, aunque atraviese épocas oscuras"[12].

---

[10] *Sacrosanctum concilium*, n° 123.

[11] *Sacrosanctum concilium*, n° 124.

[12] *Evangelium Gaudium*, n° 11.

La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones

—

*Carlos Hoevel**

1. Propósito y alcances de este artículo

Mi propósito en este artículo es ofrecer al lector una visión general e introductoria sobre los orígenes de la llamada *teología del pueblo*, presentando el contexto histórico, acontecimientos cruciales, autores e ideas, así como las interpretaciones centrales en el período inicial de esta importante corriente de pensamiento y praxis teológico-pastoral argentina.

Aunque presento algunos esbozos de los desarrollos históricos y evoluciones conceptuales posteriores, el alcance fundamental de este artículo se centrará en el período fundacional de esta corriente en las décadas de 1960 y 1970 –en mi opinión hasta ahora menos estudiado–, en el que se evidencian las características de la teología del pueblo en su contexto histórico y núcleo de ideas original. Si bien intenté no dejar de lado elementos esenciales del período mencionado, el foco de mi análisis está marcado por la inevitable decisión de sacrificar una parte de la profundidad que requeriría la complejidad y riqueza de matices de cada cuestión histórica, autor y tema, que tomé de modo consciente con el fin de ofrecer la visión más sintética, articulada con el contexto y coherente posible de todo este muy complejo conjunto.

2. El contexto histórico eclesial y político de los orígenes

La teología del pueblo –también llamada teología o pastoral popular y teología de la cultura– es una corriente argentina de pensamiento teológico y acción pastoral, originada y protagonizada en sus inicios por tres figuras centrales descollantes: los teólogos Lucio Gera y Rafael Tello y el filósofo Juan Carlos Scannone, alrededor de las cuales pueden reconocerse otras quizás más periféricas pero influyentes, como Justino O'Farrell, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Alberto Sily o Alberto Methol-Ferré. Si bien con diferencias en sus historias, estilos intelectuales y roles eclesiales, puede reconocerse en ellos un claro núcleo de ideas y aspiraciones en común que surge como resultado de la convergencia de sus trayectorias biográficas e intelectuales. Dicha convergencia se inicia en medio del complejo, peculiar y altamente conflictivo contexto de circunstancias históricas y políticas de la Iglesia latinoamericana y argentina de mediados de los años sesenta y principios de los setenta, que es imprescindible considerar.

El acontecimiento central de dicho contexto será sin dudas la recepción del Concilio Vaticano II, que desencadenará en la Iglesia latinoamericana un complejo proceso

* Profesor Titular de Historia del pensamiento económico y político en la UCA. Miembro del Consejo de redacción de *Communio*.

de asimilación y aplicación que varió, de acuerdo a los diferentes grupos, desde una resistencia completa hasta una asimilación parcial o total. Dentro de las tendencias aperturistas que buscaban la asimilación, en América Latina el lugar central lo ocupará probablemente la interpretación del Concilio en términos de una renovada pastoral popular, fuertemente involucrada con el cambio político-social, buscado de modo urgente debido a las situaciones de extrema injusticia social que existían en el continente.

Esta búsqueda se dará, al mismo tiempo, en un contexto de rápida radicalización política, desencadenada por la popularidad de la revolución cubana y la percepción del fracaso de los planes de modernización y desarrollo económico que llevarán a muchos católicos latinoamericanos al abandono de sus anteriores posturas teológicas y políticas tradicionalistas, conservadoras o demócrata cristianas en pos de posturas revolucionarias, fundamentalmente marxistas. Esta deriva abrirá el camino, en toda América Latina, a la teología de la liberación, que comenzará a tener una importante influencia especialmente a partir de la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968). A partir de allí se dará una inclinación en sentido político de buena parte de la pastoral en el continente, que acelerará los pasos, en muchos casos ya iniciados, hacia la opción por la violencia en algunos sectores de la Iglesia.

Por otra parte, otro factor de contexto a considerar es la situación eclesial, social y política particular de la Argentina de la segunda mitad de los años sesenta. De igual modo que en los demás países de América Latina, la recepción del Concilio presentará las mismas diferentes actitudes de resistencia, aceptación parcial o entusiasmo receptivo, este último especialmente entre los católicos comprometidos con lo social [1]. Asimismo, y a pesar de las mucho mejores condiciones socio-económicas de la Argentina en relación al resto de América latina, también se dará en el país y en algunos sectores de la Iglesia el mismo proceso de radicalización política en gran medida debido a la influencia del clima reinante en toda la región[2]. Sin embargo, dicha radicalización no se identificará primariamente con el marxismo, sino con el llamado *peronismo de izquierda o peronismo revolucionario*, una amalgama peculiar que combinará elementos nacionalistas y populistas con elementos del marxismo[3].

Los partidarios de dicho peronismo –entre los cuales habrá una importante cantidad de laicos, religiosos y sacerdotes y un pequeño número de obispos, casi todos con un fuerte compromiso directo o indirecto con el trabajo pastoral en los barrios populares

---

[1] Claudia Touris, "El catolicismo post-conciliar en Argentina. Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada". *Revista Todo es Historia*, n. 401, diciembre de 2000, p. 52.

[2] Pablo Ponza, "El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta" *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos Debates*. 2008. http://nuevomundo.revues.org/29443.

[3] Carlos Altamirano, *Peronismo y cultura de izquierda,* Buenos Aires: Siglo XXI, 2013. Juan Alberto Bozza, *El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización*, 1959-1969. Sociohistórica, Cuadernos del CISH, 2001, 9/10,135-169.

(villas)– se alejarán del peronismo clásico de corte más bien nacionalista-corporativista, organizado estatalmente bajo la autoridad personalista de Perón, hacia una tendencia que oscilará entre la lealtad y la superación revolucionaria del líder en el exilio. Al mismo tiempo, muchos católicos verán en esta opción revolucionaria una vía mucho más genuinamente latinoamericana, nacional y popular, y también cristiana que la del marxismo –que considerarán una ideología ajena, vinculada a la Ilustración y al imperialismo europeo– para llegar al socialismo[4].

En este marco, entrarán en conflicto con el régimen militar del general Juan Carlos Onganía (1966-1970), de orientación cercana al integrismo católico, que continuaba con la política de proscripción del peronismo y contaba con el apoyo de un importante sector de laicos y de la Jerarquía eclesial de tendencia nacionalista, conservadora, desarrollista y liberal y de un sector del sindicalismo peronista. Este enfrentamiento terminará derivando en el surgimiento de las organizaciones guerrilleras, tanto marxistas como peronistas, que perpetrarán múltiples atentados, secuestros y asesinatos. Entre estas últimas se destacará ante todo *Montoneros*, muchos de cuyos miembros o colaboradores, imbuidos de un fuerte espíritu mesiánico, surgirán o tendrán redes de vinculación con los círculos de formación y acción pastoral católicos dirigidos por sacerdotes (como las *Juventudes Universitarias Católicas, la Juventud Estudiantil Católica* o el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*) o por religiosos y religiosas adherentes al mencionado peronismo revolucionario[5].

3. El momento fundacional: de la COEPAL y Medellín al documento de San Miguel

En medio de este complejo contexto y movidos por la búsqueda de una nueva pastoral popular pedida por el Concilio, el mayoritariamente conservador Episcopado argentino tomará sorpresivamente en 1966 la decisión de encargar la elaboración del *Primer Plan Nacional de Pastoral* a los obispos Enrique Angelelli, Vicente Zazpe y Manuel Marengo. Estos obispos, de fuerte compromiso pastoral en las sectores sociales más pobres del país, crearán la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL), convocando al sacerdote Lucio Gera (1924-2012) como figura teológica central. Gera será sin dudas el animador principal de la COEPAL, poniendo asimismo las bases y oficiando de núcleo

[4] Natalia Gisele Arce, "¿Sólo de la parroquia a la unidad básica? Repensando las vinculaciones entre catolicismo liberacionista, política revolucionaria y sociedad en la Argentina de los años '60 y '70", *Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, 8:2 (2011), 103-111.

[5] Luis Donatello, "Aristocratismo de la salvación: El catolicismo 'liberacionista' y los Montoneros". Prismas (2005), 4. Luis Donatello, "Religión y política: las redes del catolicismo postconciliar y Montoneros, 1966-1973", *Estudios Sociales* 24, Universidad Nacional del Litoral, Año XII (2003). Humberto Cuchetti, *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

de unión de las ideas y personalidades de una nueva corriente de teología pastoral popular, que conducirá, en medio de la compleja conflictividad del momento, al centro mismo de la vida eclesial[6].

Ordenado muy joven, Gera había desarrollado su primera actividad pastoral especialmente en barrios populares. Con talento para la Filosofía y la Teología, se licencia en Roma (1953) y doctora en Bonn (1956), absorbiendo en Europa las inquietudes por una eclesiología menos institucional, con mayor protagonismo de los laicos y más encarnada en lo histórico-social. Al regresar al país, se desempeña como asesor y autor de artículos en la revista de la Juventud Obrera Católica (JOC), *Notas de Pastoral Jocista*, en los que expresa la necesidad de una renovación pastoral cercana a la clase obrera en la Argentina, la cual, en su opinión, no podrá estar vinculada al marxismo, sino más bien al peronismo que descubre vivo y resistente en los barrios populares, aun en medio de la violenta ola antiperonista que vive el país luego del derrocamiento de Perón en 1955[7].

Profesor en la Facultad de Teología de Buenos Aires, acompañará al Concilio al obispo Eduardo Pironio y al padre Jorge Mejía (ambos serán más tarde cardenales), experiencia que volcará a su regreso en una serie de conferencias sobre varios documentos conciliares en la Argentina y América latina[8]. En ocasión de ese viaje, asiste en 1964 a un congreso de teólogos latinoamericanos en la ciudad de Petrópolis (Brasil), en el que tendrá su primer encuentro con Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, quienes, al parecer, dejarán en él una huella crucial que llevará a Juan Carlos Scannone a afirmar, décadas después, que "todo comenzó en Petrópolis"[9].

Nombrado en 1966, como dijimos, miembro clave de la COEPAL, Gera no trabajará solo: se le sumarán como peritos los teólogos Rafael Tello, Gerardo Farrell, Alberto Sily, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Fernando Boasso y el sociólogo Justino O' Farrell. Este último será clave para la conexión de la COEPAL con las llamadas "Cátedras Nacionales" de la Universidad de Buenos Aires, ocupadas en esos años por el propio O'Farrell y por los profesores Gonzalo Cárdenas y Amelia Podetti, todos adherentes al peronismo de izquierda[10]. A ellos se les agregará más tarde, por afuera

---

[6] Para un análisis histórico de la trayectoria de Gera cfr. María Mercedes Amuchástegui, "Lucio Gera y la Pastoral Popular, una interpretación histórica de sus orígenes" en *II Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, UCA, 2010.

[7] Jessica Blanco, "La Juventud Obrera Católica y la política. Entre la lealtad peronista y la identidad católica", *Prohistoria*, 15:17 (2012), pp. 101-128.

[8] María Mercedes Amuchástegui (p. 25) señala las dificultades que tuvo Gera para dar estas conferencias en Buenos Aires, lo que daría la pauta del nivel de resistencia al Concilio que existía entre los representantes más conservadores de la Jerarquía episcopal.

[9] Juan Carlos Scannone, "La teología del pueblo en Argentina: todo comenzó en Petrópolis". Conferencia pronunciada el 28 de marzo de 2014, Pontificia Universidad Gregoriana, *Congreso "Las raíces del Papa Francisco. El Concilio Vaticano II en América Latina"*.

de la Comisión, el filósofo jesuita Juan Carlos Scannone.

La importancia de la COEPAL para el surgimiento de la teología del pueblo fue crucial no solo desde el punto de vista intelectual sino también debido a su impacto eclesial y social. En efecto, la COEPAL provocará y recibirá un fuerte influjo del amplio movimiento de agentes pastorales (religiosos/as y laicos en fábricas y barrios, curas "villeros" en las "villas miseria"), entre los que se destacará el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo* (MSTM) que, como dijimos, en aquel momento se encontraba en plena ebullición, embarcado en la radicalización política del peronismo revolucionario. Al mismo tiempo, desempeñará un difícil rol mediador entre dicho movimiento y la Jerarquía episcopal.

Los escritos publicados por Gera entre los años 1966 y 1968 –época en que ya está en pleno funcionamiento la COEPAL– sobre temas como la Iglesia, la Universidad o la Eucaristía, no hacen pensar en ninguna novedad substancial en relación a sus artículos precedentes, generalmente limitados a una exégesis muy ceñida a la letra de los textos conciliares. Sin embargo, la lectura de las intervenciones internas entre los peritos de la COEPAL –recientemente publicadas– deja una impresión muy diferente[11]. En ellas se percibe que el grupo elabora una profunda adaptación de conceptos eclesiológicos centrales del Concilio –especialmente el de *Pueblo de Dios*– en vistas a la concreta situación política y social argentina y latinoamericana del momento.

Pero la oportunidad para encontrar las palabras que terminarán de dar forma a esa adaptación, se presentará en 1968, cuando Gera sea invitado como perito –probablemente por la influencia de monseñor Eduardo Pironio, en aquel momento presidente del CELAM– a la *Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín*. En efecto, Gera volverá de Medellín imbuido del nuevo lenguaje pastoral de la *liberación*. Este nuevo lenguaje será gradualmente adaptado a la situación argentina por los miembros de la COEPAL comenzando a darle forma a las nuevas categorías que serán la base de la llamada "teología del pueblo". Este primer proceso de adaptación se verá reflejado, por un lado, en la colaboración del grupo en la sección Pastoral del *Documento del Episcopado argentino en San Miguel*[12] (el llamado *Pequeño Medellín*), y, por el otro, con mucha mayor expansión y libertad, en los textos y declaraciones que elaborarán tanto Gera como los otros miembros de la COEPAL en los agitados años subsiguientes[13]. En

---

[10] Anabela Ghilini, "Las cátedras nacionales, una experiencia peronista en la Universidad", *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5124/ev.5124.pdf

[11] Gabriel Rivero, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Agape-Patria Grande-Saracho, Bs. As., 2015.

[12] Conferencia Episcopal Argentina. "Documento de San Miguel - capítulo VI". En La teología argentina del pueblo, por L. Gera, 69-78. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

estos textos podrá ya reconocerse con total claridad la autopercepción que adquiere el grupo de su rol, que podríamos llamar *profético-político*, en un momento que también todos perciben como de desencadenamiento inminente de un proceso *revolucionario* en la Argentina, y en el que se mostrarán convencidos de que la *liberación religiosa* debe ir unida a la *liberación política*.

4. El momento profético y político-revolucionario: la pastoral como acción liberadora religiosa y política

En efecto, entre 1969 y 1974, tanto Gera como los demás teólogos del pueblo parecen experimentar lo que se podría llamar su *momento profético y político revolucionario,* sintiéndose llamados a ejercer un rol decisivo en el conflicto que atravesaba la Iglesia y la sociedad argentinas. Este rol profético-político es descrito por Gera por primera vez en una lección que dicta en 1969[14]. Allí define la pastoral como un "hacer" y, más precisamente, como un "hacer moral" y "salvífico" de la Iglesia sobre el mundo[15]. Pero este "hacer" del pastor corre el riesgo, según Gera, ya sea de convertirse en un mero hacer "activista" "que no brota de un saber", que surge de "emociones no autocriticadas" "que vienen de abajo" o, por el contrario, de volverse un saber teológico puramente "abstracto" movido por "conducciones que vienen de arriba"[16].

De allí la necesidad de una pastoral entendida como un hacer iluminado por un saber que esté basado en un conocimiento de "las estructuras eclesiológicas, antropológicas y sociológicas concretas" y, también, de la situación eclesial y social particular. En tal sentido, el saber del teólogo pastoral debe incluir no solo a la teología sino también "a las ciencias humanas, al análisis económico, político y cultural de la situación histórica", de modo "que su percepción de la realidad es mediatizada en algún modo por ellas"[17]. Sin embargo, es necesario, según Gera, un elemento adicional: el componente *profético* por el que el teólogo pastoral, "desde un horizonte de fe –desde el proyecto histórico de Dios–, intuye la esencia y significado de cada situación" y es capaz de entender la dirección de la historia y el "signo de los tiempos"[18]. Asimismo, la teología pastoral tiene como misión lograr que ese saber concreto y profético oriente las acciones eclesiales, pero no de un modo teórico, parcial o aislado, sino desde la *contingencia* de la concreta

---

[13] Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962- 2004)*. Córdoba: EDUCC, 2004.

[14] Virginia Azcuy; Carlos Galli; Marcelo González (comps.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA, T1, 2006, pp. 489-500.

[15] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 494.

[16] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 496.

[17] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 669.

[18] Azcuy et al., *op.cit.,* T1, p. 670.

circunstancia histórica y desde "una estrategia de la Iglesia en conjunto"[19].

Pero, ¿qué implicancias tendrá este involucramiento estratégico de la pastoral en las circunstancias históricas concretas? La respuesta para Gera –o, mejor dicho, para el Gera del período previo a 1975– como para el resto de los miembros de la COEPAL, no admite dudas: la tarea pastoral debe implicar una opción por un *proyecto simultáneamente religioso y político-social de liberación*. En efecto, tal como lo expresa Gera en el texto *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, "la liberación en su sentido cristiano significa la liberación religiosa del pecado y también la sociopolítica"[20]. Esta postura, que difumina cualquier distinción entre los conceptos de liberación política y liberación religiosa, se consolida en los teólogos del pueblo a partir de su convicción de que ésta es la doctrina magisterial definitivamente establecida en Medellín.

En efecto, "Medellín –afirma Gera– llama pecado a una situación secular, política; no a una realidad que no fuera política. Esto torna imposible el dilema entre liberación del pecado o liberación socio-política. Tal dilema, al separar el pecado de la situación secular, quitaría al pecado su materia histórica, abstrayéndolo de ella y reduciendo el pecado a un puro concepto formal de ruptura con Dios u ofensa a Dios"[21]. De ahí que, en su opinión, para subsanar cualquier riesgo de "dualismo" o de "extrinsecismo", es necesario adoptar una formula de identidad que elimine cualquier ambigüedad en el nuevo tipo de acción pastoral: "La liberación cristiana es liberación política"[22].

En el mismo sentido irán las intervenciones de Rafael Tello en la COEPAL[23]. Para este último, "todo el proceso de liberación, económica, social, política etc., es en el fondo un proceso de liberación y de salvación también sobrenatural", por lo que es necesario "quitar esa dualidad entre un doble proceso: uno natural, de liberación natural, y otro de liberación sobrenatural"[24]. En tal sentido –agrega– la pastoral tiene "la necesidad urgente de intervenir en el orden temporal, de un modo profético, de un modo efectivo", buscando la "reforma de instituciones temporales, profunda, rápida"[25]. La misma tendencia a la fusión conceptual entre la conversión religiosa y el

---

[19] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 500.

[20] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 687.

[21] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 695.

[22] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 688.

[23] Rafael Tello (1917- 2002) fue sacerdote y abogado. Entró al Seminario Metropolitano de Buenos Aires en 1945 y se ordenó sacerdote en 1950. En 1958 fue nombrado director de estudios y profesor del filosofado en el Seminario Mayor de Villa Devoto, cuando el clero diocesano reemplaza a los jesuitas en su conducción, siendo rector Eduardo Pironio y Lucio Gera Decano de Teología. Entre 1966 y 1974 se desenvolvió como perito de la Comisión Episcopal de Pastoral -COEPAL. Su familia era originaria de Yala (Jujuy) donde pasó largas temporadas de su infancia y donde sin duda absorbió y valoró la enorme riqueza contenida en la religiosidad popular.

[24] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 30-31.

cambio de estructuras puede reconocerse en el primer Scannone[26].

En tal sentido, la tarea del teólogo pastoral se amplía, ya que su función profética debe estar marcada, como afirma enfáticamente Gera, por un "proceso de acercamiento y conexión *entre praxis política y teología*"[27]. Dicha conexión lo lleva a asumir una responsabilidad de conducción total de la Iglesia y, a través de ella, de toda la sociedad: "Sobre esta circunstancia, sobre este momento histórico, la teología está llamada a discernir y emitir un juicio (...) un juicio teológico. Se trata de un juicio radicalmente profético que, en el teólogo, se reviste de la personalidad de 'sabio' y, conforme a la exigencia que se le dirige de orientar la acción, adquiere rasgos de la personalidad del 'burócrata' en términos sociológicos 'el que organiza y administra la sociedad'"[28]. Pero esta tarea de orientación estratégica general de la praxis política debe llevar al teólogo pastoral –y a la Iglesia en general– a dar otro paso más: el de la opción por un proyecto político concreto.

5. La idea de pueblo y la visión dialéctica de la historia

Un paso crucial en esta dirección es dado por Gera en su famoso artículo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* de 1970, escrito junto al joven y recién ordenado sacerdote Guillermo Rodríguez Melgarejo[29], que producirá un gran impacto por su fuerte contenido teológico-político y por las circunstancias de extrema tensión en las que sale a la luz. En este artículo que, en mi opinión, puede considerarse tal vez como *el texto programático más importante de la teología del pueblo*, Gera afirmará que, aunque la Iglesia no debe identificarse en principio con ninguna línea "partidista", "necesitará discernir la línea y el proyecto político por dónde Dios quiere conducir su historia" y, realizando "una lectura esmerada de los actuales *signos y grupos*", ver "por dónde esa línea pasa"[30].

Como consecuencia, en el mismo artículo Gera se pregunta: "si una Iglesia quiere servir al pueblo, colaborar en su liberación, ¿no debe asumir como conjunto ciertas opciones políticas? ¿No ha llegado la hora de sacudirse de un liberalismo equilibrista y comprometerse seriamente con aquellos a quienes se desea servir de un modo peculiar?"[31]. La respuesta, desde estos presupuestos será, obviamente, afirmativa. Pero

---

[25] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 15-16.

[26] Carlos Hoevel, "La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología política?". En de Melo, E. A., Pieterzack, C. & Ceccato, D. (orgs.). *Juan Carlos Scannone: uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, pp. 161-189.

[27] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 575.

[28] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 499.

[29] Azcuy et al., *op. cit.*, pp. 501-565.

[30] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 543.

este discernimiento del proyecto político que para Gera es "querido por Dios", incluye el reconocimiento por parte de la Iglesia de una realidad mucho mayor que la supera y a la vez la encarna de manera más plena, más allá de sus límites institucionales formales, frente a la cual ella debe estar, en su opinión, "al servicio": la realidad del *Pueblo*.

La idea de *pueblo* ocupa sin dudas el lugar central en la visión teológico-pastoral que venimos analizando. En comparación con las demás teologías de la liberación, que encuentran su *lugar teológico* fundamentalmente en el *pobre*, la teología del pueblo, si bien no deja de ningún modo de lado al primero, lo incluye en el lugar teológico más amplio del *pueblo*. Sin embargo, las definiciones de pueblo que ofrecen Gera, Tello y Scannone constituyen más un problema que una orientación para el investigador, ya que sus contornos no son nunca claros: van desde lo teológico y lo filosófico hasta lo político, lo cultural y lo socio-económico. Algunas veces "pueblo" es identificado con el "Pueblo de Dios", asumido por el Concilio como la Iglesia en su camino histórico. Otras veces como "pueblo nación", identificado con la comunidad política o civil. En otras ocasiones como "sujeto cultural" portador de un "ethos" y "valores". En algunos pasajes se lo identifica con "la gente justicialista" [peronista] y en otros textos es identificado con "la mayoría" o con la "multitud de pobres" y oprimidos de la sociedad[32].

Una posibilidad para superar esta dificultad interpretativa está en apelar a la definición dinámica de *Pueblo*, no como una estructura fija sino como un "impulso"[33] reconocible a lo largo del proceso dialéctico de la historia[34]. Por lo demás, dicha concepción de pueblo depende a su vez de una visión común de la historia argentina y latinoamericana que nuestros autores elaboran a partir de una serie de influencias historiográficas concretas.

En efecto, en primer lugar, asimilan la tesis histórico-cultural –especialmente recogida de Enrique Dussel (1983)– que propone la existencia de un núcleo popular original en América latina, que se fragua al calor de la primera experiencia evangelizadora que se estructura en el acontecimiento del encuentro entre españoles y portugueses e indígenas. Dicho encuentro, que sin duda tiene también una dimensión de contradicción y de choque, da lugar, sin embargo, a una novedosa realidad que tiende a reunir en una

---

[31] Azcuy et al., *op. cit.,* T1, p. 555.

[32] Tal como muestra por ejemplo esta definición: "no debemos pensar –afirma Gera– que el Pueblo de Dios y el pueblo civil son dos pueblos. Sino que prácticamente es uno mismo, es decir, es un mismo sujeto determinado por dos dimensiones distintas: la fe y la cultura; pero un mismo sujeto colectivo" Azcuy et al., *op. cit.,* T1, 2006, p. 626.

[33] Virginia Azcuy; Carlos Galli; Marcelo González (comps.) *Escritos teológico- pastorales de Lucio Gera, de la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Agape - Fundación Quarracino y F. de Teología, UCA, T2, 2007, p. 286.

[34] Scannone lo llamará "anadialéctico", intentando amalgamar la dialéctica hegeliana y la analogía tomista.

unidad las contradicciones originales: el pueblo latinoamericano. Este último es, de acuerdo a los teólogos del pueblo, algo diverso al pueblo en el sentido político del liberalismo o al de clase proletaria del marxismo. Se trataría de una realidad primigenia, originaria, que no surgiría de un mero contrato político o de un proceso económico-social, sino que brotaría de la experiencia del encuentro y del mestizaje entre quienes, siendo distintos, se reconocen en la praxis de la fe y del anhelo de liberación, siendo así parte de la misma unidad de destino[35].

Asimismo, en sintonía con los teólogos de la liberación, esta visión histórica incluye importantes elementos provenientes de la teoría sociológica y económica marxista de la época –como la teoría de la dependencia, la lucha anti-imperialista, el enfrentamiento entre elites burguesas pro-imperialistas y pueblo– aunque sin incorporar el método de análisis materialista y de lucha de clases marxista. De hecho, y a pesar de las evidentes afinidades, los teólogos del pueblo verán en el marxismo una expresión más de la razón imperialista moderna que subvierte pero no supera la razón tecnocrática capitalista. En ese sentido, adoptarán un método ecléctico que combina el método histórico-dialéctico con el hermenéutico-cultural (Scannone lo llamará "analéctico"), que intenta asumir, superándolo, el método dialéctico-materialista del marxismo. Esta asimilación por superación es ensayada también reemplazando el sujeto histórico de la clase social del proletariado por el sujeto histórico *pueblo* que tiene, como ya hemos señalado, un sentido sociológico-cultural y religioso mucho más amplio y difuso que el puro concepto socioeconómico de *clase* del marxismo.

Por otro lado, dicha concepción se complementa con la visión procedente de la corriente del revisionismo histórico argentino de origen nacionalista y la corriente histórica de la llamada "izquierda nacional", ambas en polémica con la historiografía liberal, que los teólogos del pueblo comparten unánimemente y profundizan por su contacto con los profesores de las *Cátedras Nacionales*[36]. Tomando como eje esta última visión, interpretarán la historia del pueblo argentino como una larga evolución que va desde los indios organizados en pueblos y misiones por los padres jesuitas y de otras congregaciones, seguida luego en los pueblos criollos y gauchos acompañados por los caudillos populares en el siglo XIX, y continuada en el siglo XX por el yrigoyenismo y, sobre todo, por el peronismo, considerando a este último como un punto culminante de la larga lucha histórica del Pueblo contra la oligarquía[37].

En oposición dialéctica a este pueblo –identificado con los pobres y oprimidos– estarán las elites ilustradas de las ciudades, primero españolas y luego criollas, dominantes en la sociedad y aliadas de la cultura moderna y del "capitalismo imperialista"[38]. En cuanto a

---

[35] Juan Carlos Scannone, "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?". *Stromata*, Año 32, Nº 3-4, 1976, p. 257.

[36] Scannone, *op. cit.*, 1976, pp. 254-256.

[37] Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 260 y ss.

la Iglesia, su rol en esta historia, según los teólogos del pueblo, será ambivalente[39]: por un lado habrá una Iglesia "de la clase oligarca" "al servicio de la dominación extranjera" y otra Iglesia que acompañará al pueblo pobre, pero que calificarán como "carente de proyecto"[40] .

En tal sentido, concluye: "la línea de conducción de la historia, en la que debe encarnarse la Iglesia, pasa por los signos de liberación y por los grupos que constituyen el *pueblo*"[41]. Pero –se pregunta– "¿dónde localizar al pueblo?". Y, por otra parte, ¿En qué debe consistir la doble y simultánea tarea de la teología pastoral –y de la Iglesia– de acompañamiento del pueblo en su evangelización y liberación?[42].

6. El rol clave del peronismo

A la pregunta "¿dónde está el pueblo?", la respuesta de los teólogos del pueblo será unánime: éste se encuentra encarnado en la Argentina contemporánea en el *movimiento peronista*. A partir de la praxis de una "comunidad organizada"[43] liberada de "formalismos legalistas" y mediante una conducción personalista liderada por su caudillo[44], el peronismo tuvo, de acuerdo a estos autores, un rol crucial en el camino de recuperación de la unidad no solo política sino también social, cultural y religiosa del pueblo[45]. En ese sentido, el peronismo participa en la lucha política por la liberación no solo argentina, sino también latinoamericana y universal –expresada cabalmente, tal como afirma Scannone, por el mismo Perón– que consiste en la recuperación de la unidad popular originaria de la "Patria Grande Latinoamericana", en oposición dialéctica a la Modernidad ilustrada e imperialista de los grupos elitistas liberales –políticos, económicos y eclesiales– que sostienen una cultura iluminista basada en un sistema capitalista caracterizado por el

---

[38] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 121. Juan Carlos Scannone, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador". *Stromata*, 28 0/2: enero-junio 1972, pp. 314-319.

[39] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 105.

[40] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 128/106.

[41] Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 543.

[42] Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 531.

[43] En su importante artículo histórico de 1976, Scannone utiliza reiteradamente la expresión "comunidad organizada", propia del pensamiento político peronista, casi como sinónimo de pueblo argentino y de comunidad eclesial (Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 284-285).

[44] Scannone enfatiza la necesidad de respetar la idiosincrasia cultural argentina y latinoamericana por la que "preferimos las mediaciones *personales* sobre las meramente *formales*. Eso explica –agrega– al caudillo como institución viva sobresaliendo en nuestra historia sobre la constitución escrita [...]" (Scannone, *op. cit.*, 1976 p. 275).

[45] Scannone cita en este sentido la definición de pueblo expresada por Eva Perón, que identifica con una "personalidad colectiva" y el "ser nacional" en la que la religiosidad popular tendrá un lugar central (Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 263).

individualismo y la búsqueda del interés individual[46].

Pero además, los teólogos del pueblo descubrirán que el pueblo peronista, que sobrevivió a la caída de Perón, resistió por sí solo a la oligarquía liberal, y se levantaba en aquellos años bajo la forma del peronismo revolucionario, es el portador de una realidad mucho más grande: la realidad del *cristianismo popular*, que constituye, para ellos, el modo de encarnación concreto y palpable del Pueblo de Dios en la Argentina y en América latina. Tal como lo expresará Gera: "en nosotros el concepto de Pueblo deriva del Concilio y del Peronismo... conjugamos la idea de Pueblo de Dios con la de Pueblo que, digamos, heredamos un poquito del Peronismo"[47]. Algo similar sostendrá Tello al afirmar que "todo este tema del cristianismo popular nació en la COEPAL por motivo político del peronismo"[48]. En una palabra, todos los teólogos del pueblo considerarán al *peronismo* como la instancia mediadora crucial en el proyecto mucho más grande del *cristianismo popular*, que constituirá el eje de la reforma popular de la Iglesia y de la revolución en la sociedad que permitirá lograr, al mismo tiempo, las dos dimensiones religiosa y política de la liberación [49].

Por lo demás, como parte de este proceso de discernimiento y reconocimiento del *pueblo peronista* como expresión del *pueblo cristiano* en la realidad concreta de nuestro país, Gera trazará asimismo en *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*, un mapa completo de los distintos sectores políticos de la sociedad y la Iglesia argentina, clasificándolos en dos grupos claramente opuestos: por un lado, el de las "elites", dentro de las cuales ubicará a los tradicionalistas, los conservadores, los liberales, los liberal-progresistas de tendencia modernizante y desarrollista y los católicos revolucionarios filo-marxistas.

Por otro lado, el de los sectores pertenecientes al "pueblo", que identificará con la línea histórica del peronismo, en el que se entroncan el catolicismo popular de la COEPAL, algunos obispos y sacerdotes, el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo,* el humanismo universitario vinculado al peronismo revolucionario y el sindicalismo peronista de izquierda (dentro del cual Gera cita a Raimundo Ongaro)[50]. Emitiendo un juicio claramente crítico sobre el primer grupo y favorable al segundo, el artículo señalará la urgencia de que la Iglesia se inserte en la "experiencia nacional del pueblo" –aludiendo con ésta a la línea histórica que culmina en el peronismo[51]– y concluirá

---

[46] Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 271.

[47] Juan Eduardo Bonnin, *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina,* Eudeba, 2012, p. 88.

[48] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

[49] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

[50] Azcuy et al., op.cit., T1, pp. 506-509.

[51] Azcuy et al., op.cit., T1, p. 509.

cuestionando "a una Iglesia que hoy, no opta por ningún proyecto"[52].

7. El catolicismo institucional como obstáculo y el camino del cristianismo popular

Ciertamente, para los teólogos del pueblo, el peronismo como expresión genuina del pueblo, indica con claridad el camino que la Iglesia debería adoptar en su teología pastoral, ya que es el proyecto de liberación que *el Pueblo ha decidido* por sí mismo. De hecho, esto ya sucede en parte, tal como señalará Rafael Tello, dado que "el Pueblo de Dios se encuentra imbricado (como el Pueblo de Dios lo forma acá en la Argentina la mayor parte del país)... solidarizado invisiblemente, con la función de liberación nacional, de nuestro pueblo"[53]. No obstante, esta orientación positiva tiene un serio obstáculo: la concepción de la evangelización de un *catolicismo institucional* que predomina en la propia Iglesia, que no le permite ponerse al servicio del pueblo para que éste pueda realizar su proyecto de liberación integral.

En efecto, especialmente desde la visión de Tello, compartida con diferentes matices por los demás autores [54], el *catolicismo institucional* sería la versión eclesial de la cultura iluminista o de elite trasladada dentro de la Iglesia por los sectores dominantes[55]. Dicho catolicismo habría surgido históricamente, en su opinión, de la alianza de la Iglesia romana con la elite modernizadora argentina en la segunda mitad del siglo XIX[56]. De acuerdo a Tello, se trataría del catolicismo "formal", "jurídico"[57], de los mandamientos, los sacramentos y la "formación" de los laicos"[58], sostenido principalmente, según los teólogos del pueblo, por el magisterio oficial eclesial[59]. Para dicho catolicismo –señala Tello– "es fiel el que cumple, el que cumple

---

[52] Azcuy et al., op.cit., T1, p. 557.

[53] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 31.

[54] Es sobre todo Tello quien desarrolla la crítica del catolicismo institucional entendiendo con esta expresión un catolicisimo rígido y juridicista ajeno a lo popular. En el caso de Gera, comparte la explicación de la génesis y la crítica de Tello a este mismo catolicismo, pero sostiene también con énfasis la necesidad de desarrollar la pastoral popular *por dentro* de las instituciones eclesiales y no en una especie de Iglesia popular –como la que alentaban algunos teólogos de la liberación– construida por fuera y/o en oposición a las estructuras diocesanas y parroquiales.

[55] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 37/41.

[56] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.64. Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 545.

[57] Azcuy et al., op.cit., T1, p. 545.

[58] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 63.

[59] Rafael Tello, *Pueblo y cultura popular*, Ágape, Saracho, Patria Grande, Bs. As., 2014, p. 156; Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

con los mandamientos, preceptos, toda la cosa. El que cumple con la misa"[60]. En este tipo de catolicismo, "la vida de fe se debe vivir principalmente en instituciones eclesiásticas (parroquias, comunidades, movimientos, asociaciones etc.)". Para ellos "la Iglesia aparece sobre todo como Madre y Maestra de la vida cristiana, con todas sus consecuencias, también sociales"[61].

Por lo demás, debido a su moralismo formalista y espiritualista y su indiferencia hacia lo popular, el principal problema de este tipo de catolicismo es, para los teólogos del pueblo, su funcionalidad respecto al *proyecto individualista de la Modernidad*. En efecto, incluso adoptando en el siglo XX las formas del catolicismo cultural, el catolicismo político o el catolicismo social, los partidarios del catolicismo institucional buscarán solo "corregir lo malo de las instituciones y procesos modernos" , a través de la formación y elevación moral obtenida en ellas ("que es lo que desde un punto de vista de doctrina católica querría la democracia cristiana"[62]), pero aceptarán en el fondo la concepción moderna de la cultura y de la sociedad, obstaculizando así a la Iglesia ponerse al servicio del pueblo en su camino de liberación[63].

Frente a este *catolicismo institucional* los teólogos del pueblo propondrán el camino más pleno y auténtico del *cristianismo popular*[64], que tiene como principal característica "no adaptarse" y "haber quedado afuera" de las "formas de vida cristiana institucionalizadas por la Iglesia universal"[65]. En textos de una gran belleza y profundidad, Tello describirá cómo el pueblo pobre latinoamericano, con su fe implícita[66], su sentido de Providencia, su sensibilidad escatológica, su mínima vida sacramental (limitada generalmente al bautismo), termina siendo, por su sentido solidario y sus vínculos comunitarios, "más cristiano que los curas que lo bautizaron"[67]. Así, "el pueblo –agrega el mismo Tello esta vez en tono fuertemente crítico– no son los católicos formados, los católicos clericales, los católicos institucionalizados, los católicos que están cerca de la Iglesia y de los curas... no son ellos los representantes más auténticos del pueblo cristiano, sino que el pueblo es la masa de hombres bautizados que viven valores sustanciales del cristianismo aunque no vivan las formas estructuradas, organizadas, esquematizadas, que los curas les enseñamos"[68].

---

[60] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 23-24.

[61] Rafael Tello, *op.cit.,* 2014, p. 157.

[62] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 166.

[63]Tello, *op. cit.*, 2014, pp. 156/158.

[64] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 156.

[65] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.37.

[66] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.47.

[67] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 37.

[68] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.135.

8. Rasgos de la pastoral popular

A partir de esta premisas, las consecuencias pastorales parecen claras: dado que solo existen, como expresa Tello, "unos pocos católicos que viven siguiendo las normas de la Iglesia" y, por el contrario, hay "una enorme masa, cristiana, pero que vive fuera de la ley, de las instituciones eclesiásticas, etc. (...) toda esta gente –la gente justicialista, vamos a decir– la masa popular, difícilmente va a entrar en las normas institucionales"[69]. Por lo demás, "ser cristiano es una cosa, y pertenecer a la Iglesia es otra". De hecho, si bien "el pueblo (nuestro pueblo) tiene inculturados los valores cristianos"[70], "ellos no se van a sentir miembros de la Iglesia. No saben qué es".

En tal sentido, en su opinión, la gente "tiene que ser evangelizada", pero "de un modo nuevo". Este modo ya no podrá ser el de pretender "formar laicos" o intentar "introducir al pueblo dentro de la comunidad eclesial visible", "como hace la Jerarquía... tratando de asegurar en lo posible la permanencia y el progreso en ella"[71]. La nueva evangelización deberá ser la de una "escucha" y un "acompañamiento" del pueblo alentándolo a seguir viviendo sus propios valores, "no encuadrados en ciertas normas, en ciertas formas, en ciertos sistemas, que son más propios de la Iglesia"[72] y, de este modo, "fortalecer al pueblo y su cultura, para que él sea el autor de la decisión y características del cambio social"[73].

En una palabra, para los miembros del Pueblo, según la versión de Tello, "la Iglesia va a ser un grupo de referencia. No de pertenencia"[74]. Así, la Iglesia no debe buscar "formar comunidades eclesiales", sino ser "servidora del pueblo autónomo"[75]. De este modo, "la opción pastoral no es entre progresistas y conservadores", sino entre las formas institucionales o "romanas" de organización de la Iglesia y "la línea de liberación popular"[76].

En tal sentido, para los teólogos del pueblo, el "primer objetivo" de la pastoral deberá ser "mantener el sentido cristiano del pueblo, no tanto que el pueblo entre en la Iglesia"[77]. No obstante, para lograrlo, es preciso cumplir también un segundo objetivo: el de "restaurar el orden temporal" o "de algún modo inventar, el modo propio

---

[69] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 25-26.

[70] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 157.

[71] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 159.

[72] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 26-27.

[73] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 156.

[74] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 23.

[75] Tello, *op. cit.*, 2014, p. 157.

[76] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 69.

[77] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 23.

latinoamericano de realizar el orden temporal"[78].

De hecho, para nuestros autores, el problema de la reforma pastoral de la Iglesia y el de la revolución en la sociedad van juntos, no se pueden separar. "Me parece –sostiene Tello- que si nos limitamos a problemas de Iglesia solamente, la cosa se va a quedar empastada, embretada en una cosa pequeña y prácticamente sin salida. Entonces es el problema de Iglesia y el problema latinoamericano simultáneamente"[79]. En tal sentido –agrega– la opción pastoral "se traduciría en esto: que toda la Iglesia, y por tanto la Iglesia a nivel magisterial, con todos sus órganos de magisterio, debe tomar conciencia de su rol en el proceso de liberación de América, y que su tarea es evangelizar liberando"[80].

De ahí la necesidad de una reforma pastoral y eclesial radical que permita el paso de una Iglesia elitista y oligárquica a una Iglesia que, dejando de lado posiciones "personalistas" e "intimistas", se vuelque a la "acción", "insertándose en el proceso de liberación popular"[81], de modo que "se viva de algún modo la vida cristiana fuera de los cuadros orgánicos, institucionalizados de la Iglesia católica, en virtud misma del impulso, de la orientación de ese movimiento político-social en el cual están embarcadas las masas"[82]. En tal sentido, la opción de la pastoral popular tendrá como prioridad la lucha por la liberación a la vez religiosa y política del pueblo, mediante una estrategia revolucionaria tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad. Pero ¿cuál?

9. Los debates sobre la estrategia revolucionaria

En las transcripciones de las conversaciones internas de la COEPAL es posible verificar el modo en que los peritos Gera, Tello, Farrell, Boasso y O'Farrell debaten acerca de cuál ha ser la específica estrategia revolucionaria a seguir con el fin de alcanzar el "sistema socialista" no marxista, sino nacional y popular, con el que sueñan[83]. Dicha revolución, será definida por Gera en su texto de apoyo a las posturas del MSTM, como un cambio "global y radical", que "ha de alcanzar todas las dimensiones: económica, social, política, jurídica", enfocado en la "destrucción" del "sistema liberal-capitalista" con todas sus "instituciones, estructuras y valores"[84]. Declarándose "en oposición al simple reformismo", Gera propondrá reemplazar el actual sistema por el socialismo

[78] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 16-17.

[79] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 25.

[80] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 143.

[81] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 142.

[82] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 85.

[83] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 21-22.

[84] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 602-603.

–incluyendo "erradicar el régimen *vigente* de propiedad privada"[85]– ya que "una revolución no surgirá desde dentro del sistema, a partir de sus factores y como lógica del sistema mismo, sino contra el sistema, introduciendo factores nuevos y extrínsecos que lo destruyen"[86]. En tal sentido, en su opinión, "el problema no debería ser si ha de haber o no revolución, sino, qué clase de revolución será y a través de qué medios"[87].

En relación a estos últimos, en las discusiones dentro de la COEPAL se descartará el camino de los "pequeños grupos" y también el del caudillismo, ya que "un Plan de Pastoral –sostendrá Tello– no se puede trabajar en base a un caudillo que vaya a aparecer"[88]. Por lo demás, se llegará a la conclusión (probablemente por influencia del fracaso del Che Guevara) de que la estrategia del foquismo guerrillero "no marcha en América latina en este momento"[89]. "Eliminado esto del foco como condición de cambio en América latina –agregará Tello–, yo creo que lo único que queda son grandes movimientos populares. O todo el pueblo, todo el pueblo, de un modo más o menos masivo, compulso, se lanza en este proceso, o de lo contrario, el asunto es así: tocan un botón en la Casa Blanca y lo liquidan"[90]. Por lo demás, los miembros de la COEPAL no parecen descartar tampoco, para lograr este objetivo, el uso de la violencia[91].

En efecto, preguntándose acerca "del modo pacífico o sangriento de acceder a una revolución", Gera sostendrá que si bien "en el plano ideal, el objetivo del cristiano es la paz, no la violencia", sin embargo "no toda situación histórica está en grado de alcanzar su ideal evangélico y cristiano"[92]. Criticando la "timidez" y "neutralización mutua, que se apodera de los obispos", manifestada en sus "temores, vacilaciones, reticencias y una cierta desorientación"[93], Gera llamará a un "diálogo interno" dentro de la Iglesia, señalando que no debería llevar a la "eliminación del enemigo". Sin embargo, a pesar de este deseo, admite que dicho diálogo, "evidentemente", "sería una lucha", "sería violento" e incluiría "evitar que asuman la tarea de construir la comunión visible de la Iglesia, aquellas personas que resultarán probablemente un obstáculo" para el proyecto que es necesario llevar adelante [94].

---

[85] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 603.

[86] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 597-598.

[87] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 598.

[88] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 21.

[89] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 19.

[90] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 19-20.

[91] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.132. Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 599 y ss. En este punto se diferenciarán de Scannone quien, por fuera de la COEPAL, apoyará la revolución pero rechazará siempre el uso de la violencia.

[92] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 599.

[93] Azcuy et al., *op. cit.*, T 1, pp. 547-548.

[94] Azcuy et al., *op. cit.*, T 1, p. 559.

Por lo demás, y dado que "la situación es explosiva" y "la violencia ha comenzado de hecho"[95], empezando por "una violencia institucionalizada" encarnada en una "tiranía económico-social" que es "causa de la de la contraviolencia de los oprimidos", Gera considerará que, dado que para algunos "la paciencia ha llegado a su fin", [96] el uso de la violencia quedará en la decisión del "juicio ético" de cada uno, "mediatizado por un juicio político sobre el carácter ineludible o eludible, sobre la probable eficacia o la improbabilidad de eficacia de la violencia"[97]. Finalmente, advertirá, en un paradójico estilo evangélico, que "llegado, por fuerza de la situación histórica, el hecho violento, el cristiano habrá de esmerarse en que la actitud violenta no surja del odio, sino del amor"[98]. En tal sentido –sostendrá– "si me preguntan si se puede amar al que se mata, yo creo que sí". De hecho –señalará– "tiene el *Che* Guevara una página sobre el amor absolutamente extraordinaria", en la que "rescataba algo que parece ocultado por el acto de matar"[99].

Ciertamente Tello apoyará también la acción revolucionaria[100] y la posibilidad del uso de la violencia –"que el cordero aprenda a disparar", dirá utilizando la metáfora del lobo y el cordero para ilustrar la relación entre el pueblo y las elites dominantes[101]. Sin embargo, criticará también la postura liberacionista marxista convencional, que pone toda su expectativa en la acción revolucionaria inmediata, y parecerá ver más allá pensando en la religiosidad popular como una "semilla de liberación" que iría creciendo gradualmente[102]. "A dónde va –afirmará Tello– es el pueblo mismo el que tiene que decidir. Es decir tiene que inventarse sus instituciones, su orden social, su régimen. No podemos inventarlo a priori, porque estaríamos otra vez en el planteo de las elites rectoras"[103].

En un escrito de 1992, fracasado el camino de la revolución guerrillera violenta –que él mismo había intuido como una estrategia en el fondo "marxistoide"[104]– Tello vislumbrará la posibilidad del avance de las masas populares de las grandes "villas miseria" en expansión como estrategia futura para la liberación de la verdadera vida cristiana: "esta vida –señalará proféticamente, si consideramos lo ocurrido en la Argentina de las décadas posteriores– no está en la 'ciudad', el orden establecido, en la cual no hay

---

[95] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 599.

[96] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 600.

[97] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 600-601.

[98] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 600.

[99] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 644.

[100] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.134.

[101] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 132.

[102] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 60.

[103] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 22.

[104] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 133.

tampoco lugar para tan grande cantidad de invasores; estos siguen reproduciéndose y no hay espacio físico para nuevas 'invasiones', pero la 'obsesión' es imparable, solo queda la conquista de la ciudad, la instauración de un nuevo orden social"[105].

10. Repercusiones de las ideas de la COEPAL en los espacios militantes, pastorales y académicos

La influencia del momento profético-revolucionario que se vive en la COEPAL se dejará sentir en los ámbitos militante, pastoral y académico. Por un lado, la publicación del ya señalado polémico artículo *Apuntes para la interpretación de la historia argentina* de Gera y Rodríguez Melgarejo, primero en marzo de 1970 en la revista *Víspera* –una publicación de Montevideo dirigida por el combativo liberacionista Héctor Borrat– y luego en un número de la revista *Cristianismo y Revolución* –dirigida por el ex seminarista Juan García Elorrio (que había fallecido meses antes pero que era conocido por ser el gran mentor del catolicismo guerrillero)– en el cual se publicará, además, una reivindicación moral y teológica del asesinato del ex presidente Aramburu ocurrida en el mes de junio de ese mismo año a manos de *Montoneros*–, crearán la percepción en muchos sectores de la Iglesia de un Gera crecientemente radicalizado[106].

A las repercusiones de este texto se le sumarán las de su *Reflexión teológica*, que Gera publicará algunos meses después en defensa del *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, cuyos miembros se habían pronunciado en favor de "configurar una sociedad socialista" y "erradicar definitivamente y totalmente la propiedad privada de los medios de producción"[107], posiciones que habían sido públicamente condenadas tiempo antes por la *Comisión permanente del Episcopado*[108].

Estos y otros escritos de Gera pasarán, por otra parte, a ser lectura obligada en los círculos de formación de los jóvenes militantes de los sectores más radicalizados de la Iglesia vinculados a las organizaciones guerrilleras[109]. En tal sentido, Gera se convertirá

---

[105] Tello, *Pueblo y cultura*, 2014, p. 202. El futuro de la teología del pueblo como "teología de la villa", había sido previsto también, con gran claridad, aunque con un registro mucho más conflictivo, por Orlando Yorio, cfr. "Reflexión crítica desde la teología", *Stromata*, Año XXIX, enero-junio 1973, nº1/2, pp. 131-170.

[106] Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, UCC, Córdoba, 2003.

[107] Azcuy et al., *op. cit.*, T1, p. 601.

[108] Oscar Campana, "Rafael Tello, Lucio Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", *Vida Pastoral*, 314 (Enero 2013). http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=701. Claudia Touris, "Neo-Integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" (MSTM), *Prismas*, Revista de Historia Intelectual n. 9, UNQ, 2005.

[109] Luis Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 79.

hasta tal punto en un referente intelectual del peronismo revolucionario de raíz católica que, llegado este sector al gobierno con el triunfo electoral de Héctor J. Cámpora en marzo de 1973, los propios *Montoneros* propondrán su nombre a Perón para el Rectorado de la Universidad de Buenos Aires[110].

La influencia del momento profético-revolucionario que se vive en la COEPAL se dejará sentir asimismo también en el ámbito académico. Tal como señalara posteriormente Carmelo Giaquinta, profesor de la Facultad de Teología de Villa Devoto en Buenos Aires y luego obispo, a pesar de que en ese ámbito no se habría dado una marcada radicalización política, hubo sí, "una cierta ingenuidad –en algunos de nosotros en querer asumir al peronismo en algunos casos con el montonerismo incluido– como 'el momento y lugar por donde pasa hoy el Reino de Dios' como se decía"[111]. Sin embargo, allí no todos compartirán la misma lectura de los signos de los tiempos. Un destacado crítico en ese ámbito será el teólogo Eduardo Briancesco, quien rechazará de plano y desde el inicio el planteo de la teología del pueblo, llegando incluso a cuestionar los textos pastorales de los documentos episcopales de Medellín y San Miguel[112].

Por otro lado, en el ámbito académico jesuita, la figura descollante será sin dudas el filósofo Juan Carlos Scannone (1931-2019) quien, habiéndose formado en la misma sede jesuita de San Miguel y en Europa con figuras como Karl Rahner y Max Müller, adherirá a su regreso a muchas de las ideas de la COEPAL, incorporándolas a su propio proyecto filosófico. En ese contexto, Scannone organizará entre 1971 y 1973 en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel varios encuentros con intelectuales de postura revolucionaria –tanto marxista como peronista– como el teólogo brasileño Hugo Assmann, el filósofo Enrique Dussel, el jurista Héctor Borrat, el filósofo, teólogo y agente pastoral en las villas Orlando Yorio y el mismo Lucio Gera, junto con varios de los miembros de las *Cátedras nacionales*, cuyas ponencias y discusiones es posible leer en varios números sucesivos de la revista jesuita *Stromata*. Allí parece alzarse una única voz solitaria claramente disidente: la del teólogo jesuita Enrique Laje quien, al igual que Briancesco, criticará frontalmente todo el planteo liberacionista[113].

Por otra parte, el joven jesuita Jorge Mario Bergoglio, exalumno de Scannone, formará parte del mismo claustro y del consejo de redacción de *Stromata* hasta su asunción como Provincial de la Compañía en la Argentina en julio de 1973. Aunque está presente en

---

[110] Sergio Friedemann, "Del 'gabinete montonero' a la Universidad de Buenos Aires (1973-1974)", año 13, n° 31 Enero - Abril 2021, p. 13.

[111] Azcuy et al., *op. cit.*, T1, p. 190.

[112] Eduardo Briancesco, "Medellín: un caso de teología y pastoral", *Revista Teología*, tomo 7, mayo-diciembre 1969, N°15-16, pp. 189-227.

[113] Enrique Laje, "La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina", *Stromata*, Año XXVII, Enero- Marzo 1971, N°1, pp. 4-9 y "Análisis marxista y teología de la praxis en América latina, *Stromata*, Año XXXIII, enero-junio 1977, N°1/2, pp. 41-71.

las citadas reuniones, no presenta en ellas ninguna ponencia, por lo que es difícil saber hasta dónde habría adherido a las ideas compartidas por casi todos los demás miembros (a excepción de Laje). Sin embargo, como señala el historiador Fernando Devoto[114] (y en parte también el mismo Scannone), podría conjeturarse su adhesión a buena parte de las tesis originales de la teología del pueblo –a excepción del aval al uso de la violencia que, como su maestro Scannone, siempre rechazó.

Devoto fundamenta su argumento basado en la orientación liberacionista de los discursos pronunciados por las primeras autoridades de la Universidad del Salvador designadas por Bergoglio, ya como Provincial, a mediados de 1973 (anteriores a la designación de otros dos rectores de tendencia nacionalista-peronista en 1974 y de los dirigentes de Guardia de Hierro en 1975)[115]; el contenido de un discurso que el nuevo Provincial pronuncia en 1974 en la misma Universidad y, finalmente, sus declaraciones y enseñanzas posteriores como Obispo y como Papa sobre el tema[116]. De todos modos, el tipo y grado de asimilación de las ideas iniciales de la teología del pueblo por parte del futuro Papa Francisco permanece como un tema abierto de discusión.

11. Eclosión de la violencia, cambios en la Iglesia y fin del involucramiento político

Todo el proceso que venimos describiendo tendrá un giro violento a fines de 1973, momento en que regresa Perón al poder y un amplio sector del peronismo revolucionario decidirá no continuar con su aval tácito o explícito a la vía violenta. A partir de allí, se producirán en la Iglesia argentina una serie de hechos sucesivos: en 1973 se auto-disolverá el MSTM, el Episcopado suprimirá la COEPAL y muchos

---

[114] Fernando J. Devoto, "Conocimiento histórico y dictaduras: el caso Bergoglio", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Nº. 48, 2015, pp. 65-100.

[115] Devoto señala que "contemporáneamente a su asunción, Bergoglio designó al P. Jorge Camargo, por entonces vicerrector, como nuevo rector de la Universidad. En su discurso al asumir, éste manifestaba "que la Universidad coincidía 'con las líneas de vida señaladas por el pueblo en las elecciones del 11 de marzo de 1973'. Es decir con el peronismo, que era 'un movimiento que no se detuvo en 1955 sino que ha crecido hasta adquirir la importancia que tiene en 1973' (lo que parecía habilitar a las nuevas tendencias juveniles en alza en ese momento). Todo ello en el contexto de apelaciones a la 'identidad nacional' a 'la liberación' de la 'dependencia económica, cultural y técnica' que oprimía a Latinoamérica. El mismo P. Camargo, una figura que no se había destacado ni se destacaría luego por su adhesión a principios políticos radicalizados, unos días antes, siendo todavía vicerrector, había puesto en funciones al nuevo decano de la Facultad de Ciencias Sociales el P. César Sánchez Aizcorbe, en un acto en el que éste último había sido mucho más explícito, al citar profusamente a Perón, al señalar que el mandato del P. Arrupe era 'colocar esta obra al único servicio del pueblo y su liberación', al indicar que 'la Facultad debía contribuir decisivamente a la revolución nacional y popular', al convocar a los científicos sociales a la 'militancia'. Al acto adhirió nutrida y ruidosamente la Juventud Universitaria Peronista (JUP), organización universitaria vinculada con Montoneros." Fernando J. Devoto, *op. cit.* pp. 90-91.

[116] Fernando J. Devoto, "Conocimiento histórico y dictaduras: el caso Bergoglio", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Nº. 48, 2015, pp. 65-100.

militantes católicos peronistas pasarán a apoyar a Perón abandonando el peronismo revolucionario –entre ellos el caso más conocido será el del padre Carlos Mugica, sacerdote del MSTM, asesinado al año siguiente. Otro signo de este drástico cambio de dirección será el nombramiento en 1975 de los miembros del grupo *Guardia de Hierro* –peronistas cristianos pero opuestos a la lucha armada- como nuevas autoridades de la Universidad jesuita del Salvador en reemplazo de las anteriores autoridades que habían apoyado la tendencia revolucionaria[117].

Entre tanto, otro sector –en particular la organización guerrillera *Montoneros* (algunos de cuyos miembros habían sido desde su etapa estudiantil cercanos seguidores de Mugica)– decidirá, junto a otras organizaciones, continuar la acción armada evidenciando su objetivo de llegar a la sociedad socialista, con o sin el consentimiento de Perón. Por lo demás, este último, que había alentado la radicalización política y la guerrilla desde el exilio, se enfrentará ahora al peronismo revolucionario, desatándose un violento conflicto interno entre la izquierda y la derecha peronistas –que desatará un baño de sangre por parte del terrorismo y una intensa "depuración interna" y una acción represiva, legal y clandestina, por parte del gobierno peronista[118], que se acentuará aun más a la muerte de Perón en 1974– que afectará trágicamente al país y a la Iglesia[119].

Finalmente, en 1976 se producirá el golpe militar que instalará un régimen dictatorial –con el apoyo explícito o tácito de una gran parte de la dirigencia política, de la población y de la jerarquía eclesiástica– que intensificará enormemente la represión hasta niveles de terrorismo de Estado mediante la persecución, encarcelamiento clandestino, asesinato y desaparición tanto de guerrilleros como de otros militantes políticos y sociales violentos y no violentos, entre los cuales se contarán muchos católicos laicos, sacerdotes y religiosos[120].

Este nuevo contexto represivo que se dará tanto en la Argentina como en casi toda América Latina, sumado a los cambios en una dirección más conservadora en la Iglesia universal, será clave para la profunda transformación que sufrirá la teología y la pastoral popular en la Iglesia argentina y latinoamericana en las décadas siguientes, incluyendo

---

[117] Alejandro C. Tarruela, *Guardia de Hierro. De Perón a Bergoglio*, Punto de Encuentro, Monserrat DF 2016.

[118] Hernán Merele, "El proceso represivo en los años setenta constitucionales. De la "depuración" interna del peronismo al accionar de las organizaciones paraestatales", en *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina. Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*, (Gabriela Águila, Santiago Garaño y Pablo Scatizza (eds.), La Plata: Universidad de La Plata, 2016, 99-123.

[119] Luis Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Manantial, Buenos Aires, 2010.

[120] María Soledad Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.

a la teología del pueblo [121]. En efecto, desde fines de los años setenta y principios de los ochenta los teólogos del pueblo abandonarán casi completamente su involucramiento político, y sus tres figuras centrales tomarán recorridos diversos.

12. El giro hacia la cultura y la religiosidad popular

En el caso de Gera, desde 1975 en adelante realizará un giro de 180 grados en sus posturas, con un abandono total del tema político-revolucionario, hacia una pastoral atenta a la cultura y la religiosidad popular. A partir de esa fecha, disminuye notablemente en su escritos la presencia de la palabra "liberación" y casi toda referencia a la dimensión política entendida en sentido revolucionario. Ya en los *Comentarios* introductorios a la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que escribe en 1978, se refleja un drástico pasaje, del eje alrededor de la *liberación* y el *cambio de estructuras*, al eje de la *evangelización* y la *conversión*. Sin eliminar el problema del cambio estructural, Gera lo subordina claramente al de la conversión, disolviendo, por la vía de su inserción en el Magisterio episcopal, la identificación y simultaneidad entre la liberación religiosa y la socio-política que, como vimos, era el eje central de su pensamiento apenas un par de años atrás.

Esta fuerte readaptación conceptual, le posibilitará su participación como perito especializado en la *Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla* (1979), que le valdrá un amplio reconocimiento dentro de la Iglesia. En los trabajos previos y posteriores a esta *Conferencia*, se observa asimismo una reformulación de las relaciones entre los conceptos de Pueblo de Dios, pueblo, religiosidad popular y cultura que trata ahora dentro de los cánones más tradicionales del Magisterio eclesial. En tal sentido, parecen disolverse las tensiones dialécticas entre *Pueblo de Dios* y *pueblos nacionales* o *pueblo pobre* que dominaban su pensamiento anterior: el Pueblo de Dios necesita encarnarse en los distintos pueblos culturales o políticos nacionales y en la cultura religiosa popular, pero esto no significa que deba ponerse "al servicio de ellos", como parecía ocurrir antes. Si bien Gera se pronuncia en contra de una renuncia a la encarnación cultural y popular de la fe que atribuye a los partidarios de una Iglesia reducida al *pequeño resto* y propicia la defensa de un cristianismo ampliamente mayoritario[122], deja de lado toda su anterior insistencia en una *visión unitaria* del pueblo detrás de un proyecto de liberación "nacional y popular", identificado con un movimiento político en particular, como la que dominaba en sus expresiones y las de otros miembros de la COEPAL a principios de los años 70.

Lo mismo sucede con el concepto de *dependencia*, crucial en todo el planteo anterior, que aparecerá en el Gera posterior a 1975 completamente atenuado y lateralizado en relación al problema de la evangelización y de la inculturación de la fe. Por lo demás, en trabajos

---

[121] Roberto Di Stefano & Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.

[122] Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 845.

como su comentario al documento *Iglesia y comunidad nacional* de 1981, desarrollará tesis tradicionales de la doctrina social de la Iglesia, abogará por una sana laicidad del Estado, tocará de manera apenas tangencial el tema –antes crucial para él y los teólogos de la COEPAL– de la oposición entre la cultura nacional y la cultura ilustrada (dejándolo para una "ulterior reflexión"[123]) y calificará como "descabellada" a toda violencia política[124].

En los años sucesivos hasta su muerte en 2012, la labor intelectual de Gera se concentrará predominantemente en la elaboración de textos vinculados a la exégesis de documentos eclesiales, enfocándose especialmente -con algunas breves incursiones en el campo socio-político ajustadas a los principios de la Doctrina social de la Iglesia– a temas de eclesiología, teología dogmática, espiritualidad y a las relaciones entre fe y cultura, con un fuerte énfasis en la religiosidad popular, reinterpretada en la línea del magisterio de Juan Pablo II.

En el caso de Scannone, el intento de adaptarse a los nuevos tiempos –en los que la idea de liberación, el núcleo nunca abandonado de su filosofía, cae bajo sospecha social y eclesial– lo llevará también a orientarse hacia la idea de cultura y de religiosidad popular, que ya estaba contenida en su pensamiento, pero que ahora ocupará un espacio central. En este proceso tendrán un papel fundamental su alejamiento de las posturas más extremas de Dussel y de los teólogos de la liberación y la incorporación mucho más amplia de autores como Paul Ricoeur, Rodolfo Kusch y Jean-Luc Marion. No obstante, aunque con este adentramiento tan decidido en el camino hermenéutico y fenomenológico la tensión política-liberacionista de su filosofía parece en apariencia ceder, en realidad no se pierde del todo, sino que toma una forma más indirecta y sofisticada[125].

Finalmente, sin duda la trayectoria más afectada por el conflicto político e intra-eclesial será la de Rafael Tello. Si bien de 1974 a 1978 continuará desarrollando su predicación en grupos juveniles y será el principal inspirador de la Primera Peregrinación Juvenil a Luján, no modificará en lo esencial sus posiciones anteriores, por lo cual sufrirá en 1979 una sanción disciplinaria que lo privará para siempre de su cátedra universitaria y de buena parte de su participación eclesial, por lo que su nombre estará tácitamente prohibido durante años en las aulas de los seminarios y claustros universitarios católicos. No obstante, practicará, hasta sus últimos años, la enseñanza en forma privada y a través de medios de difusión informal, que permitirán dar continuidad, de manera más o menos subterránea, a buena parte del planteo teológico-político-pastoral original de la teología del pueblo, que alcanzará a una importante cantidad de discípulos y lectores –entre los que se contarán muchos seminaristas, sacerdotes y teólogos.

Por lo demás, las tres figuras principales de la teología del pueblo, Gera, Tello y

---

[123] Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 152.

[124] Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 153.

[125] Hoevel, *op. cit.* , 2020, pp. 161-189.

Scannone recibirán finalmente un importante reconocimiento por parte del Papa Francisco tanto antes como después de su llegada a la sede de Pedro[126].

13. Breve síntesis de las principales interpretaciones

a. Un liberacionismo incompleto o de baja intensidad

La teología del pueblo fue desde el principio objeto de diversas interpretaciones y polémicas. Una primera interpretación será la difundida por algunos partidarios de la teología de la liberación como Horacio Cerutti, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Osvaldo Ardiles o el propio Gustavo Gutiérrez[127], quienes la considerarán, más o menos desde el principio, como una versión atenuada o edulcorada de la teología de la liberación[128].

Caracterizándola peyorativamente como "teología populista", estos autores considerarán que, al no haber adoptado plenamente el método de análisis marxista de la economía y de la sociedad –en el que se destaca sobre todo la lucha de clases– esta corriente teológica carecería de verdadero potencial revolucionario. Al mismo tiempo, dichos autores tendrán serias dudas sobre la posibilidad de identificar al peronismo con una corriente política revolucionaria, considerando los elementos nacionalistas, fascistas y corporativistas de sus orígenes.

Por otra parte, también tendrán críticas sobre el rol de la cultura y la religiosidad popular que juzgarán, en muchos casos, como una influencia más alienante que liberadora. Por lo demás, dichos autores verán en la evolución e integración posterior en el magisterio de algunos representantes de la teología del pueblo –como Lucio Gera– el signo claro del carácter incompleto, teórico e incluso regresivo de esta corriente de teología pastoral argentina en relación al más auténtico liberacionismo cristiano[129].

---

[126] En el prólogo del libro de Enrique C. Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe de los pobres en América Latina, según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012, el Cardenal Bergoglio sostendrá: "Una persona admirable, un hombre de Dios, enviado a abrir caminos... Como todo profeta, ha sido incomprendido por muchos de su tiempo. Sospechado, calumniado, castigado (...), no ha escapado al destino de cruz con el que Dios marca a los grandes hombres de la Iglesia (...). Así ha abierto muchos caminos que hoy recorremos en nuestra pastoral, y ha sabido hacerlo conjugando el ímpetu profético con la adhesión a la sana doctrina de la Iglesia". "Tello buscó fielmente caminos para la liberación integral de nuestro pueblo llevando adelante la novedad evangélica sin caer en los reduccionismos ideológicos...". Asimismo, por pedido del Papa, los restos del Padre Tello han sido trasladados al Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján, Patrona de la Argentina y los restos de Gera sepultados en la Catedral de Buenos Aires.

[127] Al menos hasta su "giro" de 1988.

[128] Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006.

[129] Algunos filósofos de la liberación, como Osvaldo Ardiles, cercano a los jesuitas, considerarán una traición completa el giro dado por la teología del pueblo a partir de 1975: "La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos." Osvaldo Ardiles en Asselborn, Cruz y Pacheco, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba: EDUCC. 2009, pp. 322-323.

b. Una rama argentina y nacional-popular de la teología de la liberación

Una segunda interpretación será la sostenida por Juan Carlos Scannone[130], compartida en parte por Alberto Methol Ferré, Guzmán Carriquiry, Massimo Borghesi[131], Rocco Butiglione y por algunos de los discípulos y seguidores actuales de Scannone, como Iván Fresia, Luciano Maddoni y Emilce Cuda. Todos ellos verán en la teología del pueblo una rama argentina de tendencia no marxista, sino nacional-popular de la teología de la liberación. Respondiendo a las críticas de los demás liberacionistas, sostendrán que la teología del pueblo acepta, como la teología de la liberación, la identificación teológica entre la conversión religiosa y el cambio de estructuras, la teoría económica de la dependencia y la tesis revolucionaria como método para el cambio social.

Sin embargo, al mismo tiempo, objetarán a los teólogos de la liberación los aspectos materialistas de su teoría así como su tendencia al elitismo vanguardista que heredan del marxismo. Asimismo, en respuesta a las acusaciones de populismo o de conservadurismo, sostendrán el carácter revolucionario, aunque por vía pacífica, que representa la religiosidad popular en América Latina, como forma probadamente eficaz de resistencia práctica, tanto frente a las antiguas como a las nuevas formas de imperialismo económico y cultural.

Finalmente, inspirados por el surgimiento de nuevos movimientos sociales y políticos y organizaciones de la economía popular en las últimas décadas, y sobre todo por la llegada a la sede de Pedro del Papa Francisco, estos autores alentarán en los últimos años una actualización de la teología del pueblo tanto en términos religiosos como socio-políticos.

c. Un reduccionismo de la teología a la política con consecuencias negativas para ambas

Una tercera interpretación será la de los teólogos Eduardo Briancesco y Enrique Laje, tal vez los dos autores que más tempranamente escribieron de modo crítico sobre las teologías liberacionistas en general y la teología del pueblo en particular, en una serie de largos y profusamente argumentados artículos publicados entre 1969 y 1977. Esta línea crítica será continuada años más tarde por autores como Rafael Braun, Carlos Daniel Lasa o Gustavo Irrazábal[132].

En el caso de Briancesco centrará sus críticas en las relaciones, para él confusas,

---

[130] Juan Carlos Scannone. "La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas". *Revista Medellín* v. 9 (1983): 259-288.

[131] Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intelletuale*, Jaca Book, Milán, 2017.

[132] Rafael Braun, "Apuntes sobre evangelización y liberación". *Criterio*, Buenos Aires, n. 1705-1706, 1974. Carlos Daniel Lasa, "Teología del pueblo: ¿teología o ideología?", *Anales de Teología*, 2017 vol. 19, 2, pp. 221-249. Gustavo Irrazábal, "'Nuestro pueblo', ¿qué pueblo?". *Criterio*, Buenos Aires, n. 2298, 2004.

entre las ideas de pueblo y Pueblo de Dios, presentes en los documentos internos de la COEPAL, de Gera y del documento Pastoral del Episcopado argentino en San Miguel, en las que ve graves problemas potenciales, tanto desde el punto de vista teológico como político. En efecto, Briancesco señalará que "lo que más desconcierta en los escritos de esta corriente es el tránsito fácilmente operado entre la perspectiva y las categorías políticas, por un lado, y las teológicas, por el otro"[133]. De hecho, en su opinión, en esta corriente pastoral que califica como parte del "nuevo proyecto del cristianismo populista latinoamericano"[134] existe le riesgo de una reducción culturalista y clasista del concepto político de pueblo.

Asimismo, desde el punto de vista teológico, considera que los partidarios de este tipo de teología pastoral, realizan una lectura del Cristianismo desde el Antiguo Testamento, cayendo en el error de reducir la universalidad de la Iglesia al particularismo de una cultura y de un proyecto político particulares. Por lo demás, además del riesgo de un reduccionismo de lo religioso a lo político y viceversa, esta corriente se caracteriza, según Briancesco, por una primacía indebida de la praxis que puede reconocerse en los textos pastorales de Medellín inclinados, en su opinión, a un "fideísmo político" que deforman completamente el espíritu de los documentos del Concilio Vaticano II[135].

En cuanto a Laje, criticará a Gera, por un lado, por su defensa del socialismo revolucionario propiciado por el ya mencionado *MSTM*[136] y, por el otro, por su postura favorable a la teoría de la dependencia, sobre la cual señalará sus orígenes marxistas, sus graves falencias científicas y su incapacidad para dar cuenta de modo realista de la complejidad del problema económico, político y social argentino y latinoamericano[137].

d. Una teología pastoral ortodoxa de la religiosidad popular orientada a la unidad en la pluralidad de la Iglesia y la sociedad

Una cuarta interpretación es la sostenida fundamentalmente por Carlos Galli, discípulo directo de Gera, quien, junto con otros autores como Virginia Azcuy, presentará una visión "ortodoxa" de la teología del pueblo a través de la lente de la figura de Gera en su etapa posterior a su giro de 1975. Por lo demás, Galli comenzará por criticar la denominación de "teología del pueblo", considerándola reductiva de la riqueza de esta

---

[133] Eduardo Briancesco, "Religiosidad popular y pastoral popular". Criterio, Buenos Aires, n. 1681-1682, 1973, p. 698.

[134] Briancesco, "Religiosidad popular...", op. cit, p. 702.

[135] Briancesco, *op. cit.*, 1969.

[136] Enrique Laje, "La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina", *Stromata*, Año XXVII, Enero- Marzo 1971, N°1, pp. 4-9.

[137] Enrique Laje, "Análisis marxista y teología de la praxis en América latina, *Stromata*, Año XXXIII, enero-junio 1977, N°1/2, pp. 41-71.

corriente teológica, que ve mucho mejor representada por la denominación "teología del Pueblo de Dios en los pueblos"[138]. En efecto, para Galli, "no se puede circunscribir su teología [la de Gera], ni siquiera en su primera etapa a una 'teología del pueblo'"[139].

Su argumento se basa en la idea de que el pensamiento de Gera, manteniendo siempre el equilibrio entre la dimensión sapiencial, mística e histórico-profética de la teología, se inscribe desde el inicio en la tradición principal de la teología católica, circunscribiéndose al objetivo de dar cumplimiento a las líneas señaladas por el Concilio para la reflexión teológica sobre el encuentro entre la fe y la cultura. De este modo, rigiéndose siempre a la vez por el "universal católico" y la "lógica de la encarnación redentora"[140], Galli sostendrá que Gera busca mostrar y revalorizar los modos concretos de encarnación de la fe en la cultura y la religiosidad popular de los pueblos particulares, sin perder nunca la dimensión universal de la Iglesia como Pueblo de Dios.

En relación a los textos política y teológicamente controversiales de Gera y de los demás teólogos de la COEPAL del período fundacional, Galli y Azcuy practicarán su lectura a la luz de las ideas de Gera posteriores a su drástico giro de 1975-1976, en los que se convierte en perito y hermeneuta ortodoxo de los documentos magisteriales. Asimismo, respondiendo específicamente a las críticas sobre la confusión entre teología y política a la que sería proclive la teología del pueblo, realizada por autores como Briancesco, Sebreli o Irrazábal, Galli sostendrá su falta de rigor argumentativo para cuestionar el núcleo central de esta teología[141].

e. Una teología pastoral popular orientada al cristianismo popular

Por último, una quinta interpretación es la que ensayan los teólogos seguidores de Rafael Tello, en especial, Fabricio Forcat, Omar Albado, Enrique Bianchi y Víctor M. Fernández[142]. Ellos interpretan la teología del pueblo a la luz de la obra de Tello. Al igual que Galli tienden a despolitizar el momento fundacional de la COEPAL. Sin embargo, a diferencia de este último, ponen como centro de esta corriente la idea de *pueblo*, destacándola como un verdadero *lugar teológico*.

Precisamente desde esta lectura, enfatizan, como su maestro, un cierto quiebre

---

[138] Carlos Galli, "Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en 'Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla' (1956-1981)", en Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 914.

[139] Galli, *op. cit.*, T1, p. 879.

[140] Galli, *op. cit.*, T1, p. 880.

[141] "Hace años que escucho decir que 'pueblo' es una categoría superada pero nadie lo ha demostrado con rigor argumentativo." Galli, *op. cit.*, T1, p. 910.

dentro de la teología católica –y dentro de la Iglesia– entre una cultura eclesial moderna influida por el iluminismo europeo y un cristianismo popular nacido de los orígenes del pueblo latinoamericano, que la teología del pueblo vendría a denunciar y a rescatar.

Aunque tienden a destacar la fidelidad y ortodoxia eclesial de Tello, su espíritu no parece ser el de una conciliación fácil con el *mainstream* teológico y eclesial, sino una reivindicación de su espíritu profético que encontraría en el cristianismo popular la forma de expresión cultural más apta para vivir el evangelio frente al avance en buena medida negativo de un cierto tipo de modernidad.

12. Conclusiones e interrogantes

A partir de estas interpretaciones y del análisis precedente sobre el contexto histórico y el núcleo de ideas original de la teología del pueblo, creo que es posible ofrecer algunas conclusiones preliminares acompañadas también de algunos interrogantes.

Por un lado, podríamos decir que la teología del pueblo tuvo el mérito de oponerse al racionalismo o al moralismo despreciativo de la dimensión popular, tanto de ciertas formas de catolicismo espiritualista del período pre-conciliar, como de las teologías de la secularización –muy difundidas en la época post-conciliar– reivindicando el valor y la belleza de la religiosidad popular y la dimensión histórica y social de la Iglesia. En tal sentido me parece que debe reconocérsele, tomando las palabras del teólogo alemán Johann B. Metz[143], la virtud de enfrentar "el desafío de la catástrofe de los pobres", superando un tipo de teología "carente de situación y carente de sujeto".

Sin embargo, por otro lado, la marcada tendencia a identificar la evangelización con la liberación socio-política, la superposición fluctuante de la idea teológica de Pueblo de Dios con la idea de pueblo en sentido político o social y la estrategia pastoral de apoyar un determinado proyecto político, parecen llevar a la teología del pueblo, especialmente en su período inicial que va del año 1966 a 1974, en la dirección de la teología política. De hecho, resulta bastante claro que en la teología del pueblo, al menos en esta etapa, siguiendo la definición de Massimo Borghesi, "el momento teológico se realiza a través del político y el político mediante el teológico".

---

[142] Fabricio Forcat, "El amor de la libertad en la cultura popular. Rafael Tello y su lectura histórico-teológica del cristianismo latinoamericano", *Revista Teología*, Tomo LIII, No 120, Agosto 2016, pp. 121-150. Omar Albado, "La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana", Franciscanum, v. Iv, nº 160, julio-diciembre 2013, pp. 219-245. Enrique Bianchi, *op. cit.*, 2012. Víctor Manuel Fernández. "Con los pobres hasta el fondo, el pensamiento teológico de Rafael Tello". *Proyecto*, Año XII n36 (Mayo-Agosto 2000), pp. 187-205.

[143] Johannes B. Metz, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 36-47.

[144] Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*. Genova, Marietti, 2013, p. 13.

De este modo, "en este pasar a través, en el realizarse a través de otro-distinto-de-sí, los dos momentos sufren una metamorfosis"[144].

En ese sentido, en mi opinión, la exagerada "encarnación" de la Iglesia en un *pueblo* cultural, o social particular –e incluso en un proyecto político específico[145]– como lugar teológico privilegiado de realización del Reino, conlleva un riesgo de secularización y de pérdida del sentido escatológico de la fe[146]. Por otra parte, la división del Pueblo de Dios en una Iglesia institucional opuesta, por su carácter iluminista y elitista, a una Iglesia "servidora del pueblo", considerado portador de un cristianismo popular mucho más genuino, puede abonar asimismo un maniqueísmo eclesial que idealice la cultura y la religiosidad popular (siempre muy importante, pero también hoy fuertemente afectada por la secularización y la miseria urbana, tal como indican múltiples estudios sociológicos), y desvalorice la auténtica vida de fe desarrollada por otros grupos sociales dentro de la estructura eclesial[147].

Por otro lado, a pesar de las reiteradas intenciones de sus representantes de desligarla de cualquier proyecto teocrático o integrista de identificación directa de la Iglesia con el Estado, la teología del pueblo en su versión inicial parece combinar, en distintas dosis, formas de populismo y mesianismo político y eclesial[148]. Por lo demás, una visión mesiánico-política de la teología, carente de las mediaciones científicas adecuadas para valorar de un modo prudente la situación real de una sociedad, no solo pone en riesgo la sana laicidad, autonomía, institucionalidad y pluralismo de la esfera política, sino también el carácter centralmente religioso del mensaje evangélico.

Asimismo, una contraposición dialéctica y dualista de la historia entre una dimensión formal/institucional/racional y otra vital/popular/intuitiva, que claramente favorece al polo vital/popular/intuitivo, puede amputar a la idea de pueblo su dimensión reflexiva, racional y libre. Si bien la teología del pueblo valora muy adecuadamente la importancia de la historia, la cultura y los valores en común, parece tender en algunos momentos a concebir al pueblo como una entidad mítica dotada de un instinto más o menos infalible, que solo puede ser escrutado por un caudillo o un líder profético, dejando un poco de lado la idea de pueblo como un conjunto de ciudadanos libres y responsables, políticamente organizados con un gobierno y una constitución que los preside.

---

[145] Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana* (1967-1975). Bs. As.: Castañeda/ Guadalupe,1992, p. 340.

[146] Guillermo Fernández Beret. *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*. Frankfurt-Madrid: Vervuert Iberoamericana, 1996.

[147] Rubén Dri, *Las dos Iglesias: la profética y la sacerdotal*. Buenos Aires: Biblos, 2017.

[148] En tal sentido, parece en este aspecto acertada la postura de los críticos tempranos y actuales, desde uno u otro ángulo del espectro ideológico, quienes la califican como "teología populista".

Por lo demás, aunque ciertamente existen diferencias importantes entre la teología del pueblo y la teología de la liberación de tipo marxista –como el rechazo de la primera al análisis materialista propio de algunas versiones de la segunda– también es verdad que los teólogos del pueblo incorporaron varias de las tesis sociológicas o económico-políticas vinculadas a la tradición marxista: la contradicción dialéctica pueblo-elites[149], las teorías de la dependencia y del imperialismo, y el método del cambio socio-político por la vía revolucionaria.

En tal sentido, considero que está aun pendiente una revisión crítica sobre el grado de responsabilidad histórica de algunos de los iniciadores de esta corriente pastoral frente a la escalada de violencia en la sociedad argentina durante los años setenta, en gran medida producto de una visión mesiánica de la política y una ausencia de mediaciones científicas para valorar de un modo adecuado y prudente la situación histórica que vivía el país[150]. Si pensamos que en la Argentina de principios de los años 70, a diferencia de la mayor parte de los países latinoamericanos –que tenían niveles de pobreza del 50 o 60% en promedio y enormes niveles de desigualdad– existía un bajísimo índice de desigualdad y de pobreza (de un 4% en 1970), se hace cada día más evidente la total falta de proporción que significó semejante nivel de radicalización política y de violencia revolucionaria que se alentó en nuestra sociedad.

Ahora bien, cabría finalmente preguntar: ¿es justo evaluar toda la teología del pueblo por su convulsionado período fundacional? ¿No sería más adecuado, como intentan varios autores, valorar su importante rescate de la riqueza y belleza de la religiosidad popular, o concentrarse en el período posterior a 1975 en que algunos de los teólogos del pueblo parecen dejar de lado las tesis más radicalizadas del origen ampliando mucho más su horizonte?

Creo que la respuesta a estas preguntas es, en principio, ambigua. Por un lado, es un hecho contundente que especialmente Gera –y en alguna medida también Tello y Scannone– mantuvieron posiciones radicalizadas por algo menos de una década,

---

[149] A pesar de lo que en general suele afirmarse, creo que la idea de pueblo, tal como es presentada en muchos de los análisis de los teólogos que he intentado analizar, tiene varios rasgos análogos a la formulación dialéctica del concepto marxista de clase pero trasladados del ámbito de la economía al de toda la sociedad. En ese sentido considero que no les sería tan lejana esta definición de *pueblo* del joven Ernesto Laclau: "El pueblo es una determinación objetiva del sistema, que es diferente de la determinación de clase: el pueblo es uno de los polos de la contradicción dominante en una formación social, esto es, una contradicción cuya inteligibilidad depende del conjunto de las relaciones políticas e ideológicas de dominación y no sólo de las relaciones de producción. Si la contradicción de clase es la contradicción dominante al nivel abstracto del modo de producción, la contradicción pueblo-bloque de poder es la contradicción dominante al nivel de la formación social", Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI, 1978, p. 122.

[150] Este mesianismo y falta de objetividad para analizar la realidad socio-económica del momento les fue reprochada por varios contemporáneos. Cfr: Enrique Laje, "El sacerdote y la política", *Estudios*, nº 613, agosto 1970, pp. 9-11.

en tanto desarrollaron visiones mucho más moderadas durante más de treinta años. Sin embargo, si uno se atiene a las declaraciones del mismo Gera realizadas en años posteriores, la respuesta podría ir en otra dirección.

En efecto, por un lado, contra las posturas que interpretan que en Gera se habría dado siempre una subordinación del planteo político del *pueblo* al planteo más específicamente religioso de la *religiosidad popular*, se pueden citar las palabras del propio Gera, quien afirmará que "el tema de la religiosidad popular no domina como tema específico, sino que está dentro de una cosa más amplia. Lo que domina es el tema del pueblo"[151]. Por el otro, al preguntársele por su preferencia por la etapa de Medellín o la de Puebla, expresará claramente su añoranza por la primera y "un cierto dejo de frustración" por "una promesa que quedó escondida" y que "el tren de la historia taponó"[152], insistiendo, en su visión del futuro, en la necesidad de "no disociar en la pastoral popular el nivel religioso de la conciencia del nivel político"[153].

Una actitud similar puede verse también en las declaraciones posteriores de Tello quien, desde su ostracismo, parece haber mantenido su postura fundamental, sosteniendo hasta el final (mayo de 1996) que "hay una doctrina en el cristianismo popular compatible con la doctrina oficial de la Iglesia", pero "no es la oficial del Magisterio actualmente"[154]. En tal sentido, la interpretación de la teología del pueblo, especialmente en su versión original, como una pastoral despolitizada y completamente integrada al *mainstream* teológico y eclesial, parece difícil de sostener[155].

Por lo demás, más allá de esta aparente persistencia en sus fundadores de una parte importante de este núcleo de ideas originales, la teología del pueblo ciertamente fue evolucionando y cambiando también varios elementos de dicho núcleo, al mismo tiempo que fue tomando, en las últimas décadas, la forma de una escuela, en parte teológica, en parte pastoral, expresada en variadas y renovadas versiones. Asimismo, el proceso de moderación de Gera permitió no solo la incorporación plena de la importante temática de la religiosidad popular en el magisterio latinoamericano, sino también su difusión, especialmente bajo la forma de un nuevo *sentido común popular* de la pastoral eclesial.

Este último se caracteriza por el abandono de las antiguas estrategias de acción

---

[151] Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 287.

[152] Azcuy et al., *op.cit.*, T2, pp. 292-293.

[153] Azcuy et al. , *op.cit.*, T2, p. 287.

[154] Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

[155] Esta interpretación predominantemente política de la Teología del pueblo, parece ser en parte la de Sebastián Politi, *op. cit.*,1992.

y la profundización de otras, como la incardinación eclesial en las villas y el acompañamiento de muchos sacerdotes y obispos de las prácticas de solidaridad, ritualidad y participación social y política propias de las comunidades populares. Asimismo, los cambios políticos y eclesiales de las últimas décadas, como la crisis del neoliberalismo[156], la irrupción del populismo de izquierda, el resurgimiento de los curas villeros, el auge de los movimientos sociales y el advenimiento a la sede de Pedro del Papa Francisco, parecen haber dado a la teología del pueblo un nuevo impulso teológico[157], pastoral[158] y político[159].

[156] Donatello, Luis Miguel, 'Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la Resistencia al neoliberalismo en los noventa', América Latina Hoy, 41 (2005), 77-97.

[157] Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Buenos Aires: Editorial Sal Terrae, 2017.

[158] Víctor Codina, *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*, Sal Terrae, Vizcaya, 2019.

[159] Marcos Carbonelli & Verónica Giménez Beliveau. "Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos de un Papa argentino". *Nueva Sociedad*. 260, 2015: 53-65.

Miscelánea sobre política y algunas otras virtudes endebles

—

*Ignacio J. Navarro**

Año electoral

Hace ya bastante tiempo, me puse, por algo que diré al final, y de modo completamente ocioso y al azar, a hojear libros de mi biblioteca que guardan, por supuesto que entre muchas otras cosas, pasajes acerca de algunas cuestiones políticas y asuntos afines. Un libro fue llevando a otro, entre las sombras y las iluminaciones repentinas de la memoria.

A mí siempre me gusta, cuando leo, que el autor me acerque una buena cita o escriba una nota interesante al pie de página. Siento esas cosas como un regalo, y, según el caso, hasta como un descanso o aliciente durante la lectura.

Lo que sigue no tiene otro propósito que hacer pasar un buen rato al lector. Es un *divertimento*. Insisto en lo del azar: aquí hay textos que abjuran de la política, o la aborrecen, y otros que recomiendan elementos necesarios para hacer de ella algo más o menos decente; y los autores son totalmente distintos, todos interesantes.

No me parece extraño haber tomado en mis manos, en primer lugar, la "Utopía", de Tomás Moro, más que por su tema, sobre todo por la discusión eterna acerca de si lo expuesto en el libro es más bien una fantasía o si realmente contiene verdaderas propuestas de gobierno. La misma "Utopía" parece sugerir distintas lecturas. Por un lado, gran parte de los temas de Estado se tratan allí. Y el mismo Rafael Hitlodeo, quien narrará la organización de la isla de Utopía, es aconsejado así, al comienzo del relato, por Tomás Moro: *Pienso que seguirías mejor los dictados de un alma noble y filosófica como la tuya si aplicaras tu tiempo y tus pensamientos a la cosa pública, aunque no te resultara del todo grato*. Pero el libro termina así: *Existen en la Comunidad de Utopía muchas cosas que deseo, más bien que espero, ver entre nosotros*.

Uno de los que tomó en sentido realista a Moro, y lo hizo difundir en nuestra lengua, fue nada menos que Quevedo. Él escribió una "Noticia, juicio y recomendación de la *Utopía* y de Tomás Moro". La firmó: *En la Torre de Juan Abad, 28 de diciembre de 1637. Don Francisco de Quevedo y Villegas*. (Es decir, un siglo después de la muerte de Moro). Comienza haciendo un gran elogio del autor, y luego anota, acerca de su obra: *Llamóla "Utopía", voz griega, cuyo significado es "no hay tal lugar"*. Y agrega: *Vivió un tiempo y reino que le fue forzoso para reprehender el gobierno que padecía, fingir el conveniente.* [...] *El libro es corto; mas para atenderle como merece, ninguna vida será larga. Escribió poco y dijo mucho. Si los que gobiernan le obedecen, y los que obedecen se gobiernan por él ni a aquéllos les será carga ni a éstos cuidado*.

---

* Sacerdote de Buenos Aires y poeta. Es autor de *Últimas inquisiciones: Borges y von Balthasar recíprocos* y *La alegría invisible*.

Uno sabe que, desde Platón y más tarde Agustín, pasando por los aventureros de la novedosa América, hasta los rusos y varios europeos del siglo XIX, por mencionar unos pocos, se han escrito muchas obras de carácter utópico, unas más realistas y otras más ideales. ¿Cómo juzgarlas, cómo valorarlas para saber cuáles son aplicables en algunos de sus puntos y cuáles no? A mí me ha ayudado, para intentar al respecto un punto de vista amplio y con matices, traer otra imagen y acercarla a la de la utopía: la de la *quimera*. En el libro VI de "La Ilíada", se lee: *Ordenó a Belerofonte que lo primero de todo matara a la ineluctable Quimera, ser de naturaleza no humana, sino divina, con cabeza de león, cola de dragón y cuerpo de cabra, que respiraba encendidas y horribles llamas; y aquél le dio muerte, alentado por divinas indicaciones*. Ante la forma del monstruo, Borges, con su lucidez habitual, hace, en "El libro de los seres imaginarios", luego de repasar varios textos con testimonios contradictorios y desopilantes, la siguiente reflexión: *Estas conjeturas absurdas prueban que la Quimera ya estaba cansando a la gente. Mejor que imaginarla es traducirla en otra cosa. Era demasiado heterogénea; el león, la cabra y la serpiente (en algunos textos, el dragón) se resisten a formar un solo animal. Con el tiempo, la Quimera tiende a ser "lo quimérico". La incoherente forma desaparece y la palabra queda, para significar lo imposible. "Idea falsa", "vana imaginación", es la definición de quimera que ahora da el diccionario*.

De manera que uno podría establecer un criterio de valoración de la lectura de utopías: si se tratara de algo descabellado e infundamentado, completamente inaplicable, eso sería una *quimera*. En cambio, podría haber un texto que resultara, a pesar de su carácter ideal, aplicable en parte, y viniera a constituir algo así como el mejor modelo posible para la realidad, que, incluso desde una mirada realista, libre de optimismos vanos, siempre podría aspirar a pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas. Eso sería una *utopía*, una formulación que invitara a plasmar la parte posible del sueño. *Ou - tópos*: *No - lugar*. "No hay tal lugar", pero podría inspirar de modo benéfico el lugar propio.

Pero la idea, aquí, no es la de hacer una reflexión.

Anotemos algunas frases de la "Utopía", de Tomás Moro:

Le hicimos muchas preguntas acerca de todo, a lo que contestó de buena gana. Sólo sobre monstruos no preguntamos, pues nada hay más común; por todas partes se oye hablar de cinocéfalos y lobos humanos, y de crueles devoradores de hombres, pero no es común hallar países donde gobiernen la rectitud y la sabiduría.

Pero con acierto entendía Platón que, a menos que ellos mismos se convirtiesen en filósofos, jamás los monarcas, educados desde la niñez en la mentira, se plegarían al consejo del filósofo, como lo había verificado él mismo en su trato con Dionisio.

Pero aun en caso de que también el número de ovejas aumentase, no sería probable que su precio bajara. En efecto, si bien no puede hablarse de monopolio, pues no son criadas por una sola persona, están, sin embargo, en tan pocas manos, y tan ricas son éstas, que no tienen por qué venderlas antes del momento en que se les antoje, de modo que nunca lo hacen hasta haber elevado el precio en todo lo posible.

Abundar en bienes y placeres en medio de gemidos y lamentaciones es propio de un carcelero, no de un rey.

Si los jueces discrepan entre sí, la cosa más clara se torna discutible y, una vez puesta en duda la verdad, el rey puede interpretar la ley en su propio beneficio; por modestia o por temor, los jueces que no cedieran serían convertidos a esa opinión y, ganados todos ellos, no sería difícil que, constituidos en tribunal, fallaran audazmente a favor del rey.

En cuanto al tema de los jueces, pocas novelas tienen la clarividencia de "La caída", de Albert Camus. (Entre nosotros, es interesante y profunda "La vuelta de la esquina", de Federico Peltzer). El protagonista, Jean - Baptiste Clamence, que ha sido un abogado exitoso en París, pero que ha tenido un renuncio muy grave, se ha consagrado a sí mismo como "Juez Penitente", y anda por los bares de Ámsterdam predicando. Hacia el final de la novela, le recuerda a su interlocutor (que nunca habla, sólo oye) un cuadro famoso de los hermanos Van Eyck: "El cordero místico". En realidad, se trata de un retablo, de un políptico, de un trabajo en varios paneles, cada uno con muchos detalles que no se pueden enumerar aquí. Baste decir que el panel que está abajo y en el centro presenta, de pie sobre un altar, al Cordero resucitado pero herido, que, desde su costado abierto, deja caer su sangre y la vierte dentro de un cáliz. Ese Cordero es adorado por infinidad de personajes distribuidos en distintos paneles. El último de la izquierda representa, en un pequeño grupo de hombres a caballo, a los "Jueces justos", o "íntegros", que vienen a presentar su veneración. Al respecto, el personaje de Camus le recuerda a la persona con la que conversa que ese panel fue robado en 1934, y que el que hay ahora es una copia. La ironía es evidente: en un cuadro que representa a todos los grupos egregios de la humanidad, sólo los jueces son falsos, son un embuste. Y, contra lo que puede parecer, el hecho de que la copia sea excelente constituye algo que agrava la situación: es difícil advertir que son usurpadores. Con hidalguía y prestancia, llegan a caballo los hombres depositarios de una de las más altas realidades de este mundo: la justicia. Pues bien, el cuadro analizado por Jean - Baptiste Clamence dice que la justicia ya no habita más en el espacio de lo sagrado. Es más, esos jueces falsos y usurpadores, con su mentira, resultan una profanación.

Todos conocemos la queja de Shakespeare en "Hamlet":

¿Quién, si esto no fuera, aguantaría la lentitud de los tribunales, la insolencia de los empleados, las tropelías que recibe pacífico el mérito, de los hombres más indignos, las angustias de un mal pagado amor, las injurias y quebrantos de la edad, la violencia de los tiranos, el desprecio de los soberbios...?

Contra la corrupción que se esconde detrás de la opresión, también se queja Dostoyevski en "El idiota". Pero agrega algo de particular lucidez. Al corrupto le ha pasado lo peor que le puede pasar a un hombre que pudo haber sentido un llamado superior: haber dejado la grandeza para abrazar la mediocridad, haber perdido, o malogrado, la vocación:

...uno de esos administradores olímpicos que lo conocen todo (salvo, quizá, a la propia Rusia), hombre que cada cinco años hacía una "observación extremadamente profunda" que

indefectiblemente se convertiría en aforismo y llegaría hasta los círculos más elevados; uno de esos altos funcionarios que, tras largos años de servicio (en realidad, fenomenalmente largos) mueren por lo común tras alcanzar los más altos peldaños del escalafón, en condiciones excelentes y habiendo amasado grandes fortunas, aunque nunca han hecho nada que pueda llamarse grande y que incluso se han mostrado inequívocamente hostiles a lo que de veras es grande.

También en "El idiota", Dostoyevski pone en boca de uno de sus personajes, de modo caricaturesco o paródico, la inocencia con la que un hombre simple sucumbe a la hipocresía del lenguaje político:

A mí ¿sabe usted? me gusta muchísimo leer en los periódicos todo lo referente al parlamento inglés, o, mejor dicho, no lo que discuten allí –a mí ¿sabe usted? no me interesa la política–, sino el modo de hablarse entre sí y de comportarse como políticos: "el honorable vizconde sentado frente a mí", "el noble conde que comparte mi opinión", "mi noble adversario cuya propuesta ha sorprendido a Europa", o sea, todas esas expresiones, todo ese parlamentarismo de un pueblo libre; eso es lo que cautiva a un individuo como yo.

Sobre el parlamento inglés, quien tiene un párrafo que podemos calificar como aterrador es Jonathan Swift en "Viajes de Gulliver". Como se recordará, el Capitán Lemuel Gulliver llega, en su cuarto viaje, al país de los *houyhnhnms*, los "caballos humanos". En un momento, el viajero debe explicar a sus extraños anfitriones el funcionamiento de algunos asuntos del gobierno inglés:

Hay tres medios por los cuales un hombre puede elevarse a la categoría de ministro; el primero consiste en saber disponer con tino de una esposa, una hija o una hermana; el segundo, en traicionar o desprestigiar a su predecesor, y el tercero, en exhibir en las asambleas un celo furioso contra la corrupción en la Corte. Pero un príncipe prudente escogerá para el cargo, ante todo, al que practica el último de estos medios, porque dichos individuos cuanto más celosos defensores de la moral se manifiestan, más sumisos e indulgentes son ante las pasiones de su señor. Agregué que, teniendo esos ministros todos los empleos a su disposición, se mantienen en el poder sobornando a la mayoría del senado y del consejo supremo y que, por último, mediante un expediente llamado "Acta de Indemnidad" -cuya naturaleza le describí-, se aseguran el reconocimiento de sus servicios para luego retirarse de la vida pública cargando con los despojos de la nación.

El palacio del primer ministro es un seminario para educar a otros en su mismo oficio: los pajes, lacayos y porteros, imitando a sus señores, se vuelven ministros de Estado en sus respectivos distritos y aprenden a excederse en los tres principales recursos que son la insolencia, la mentira y el soborno. De acuerdo con ello, tienen una corte de subalternos rentados a los que eligen entre los personajes de la mejor categoría y, algunas veces a fuerza de habilidad y desvergüenza, llegan a través de varias gradaciones a ser sucesores de su señor.

Generalmente este último está dirigido por una mujer impúdica y caprichosa o por un lacayo favorito, que son los caminos por los cuales pasan todas las gracias y que, en último término pueden llamarse con propiedad los gobernantes del reino.

[Se pueden anotar aquí dos observaciones agudas acerca de Swift. Una está en la "Diapsálmata", de Sören Kierkegaard: *La vejez realiza los sueños de la juventud. Podemos verlo en Swift: construyó en su juventud un manicomio y al llegar a viejo ingresó en él.* La otra

está en "El escritor argentino y la tradición", de Jorge Luis Borges: *...el caso de Swift, que al escribir "Los viajes de Gulliver" quiso levantar un testimonio contra la humanidad y dejó, sin embargo, un libro para niños*].

Ya que hemos citado lateralmente a Borges, podemos traerlo al centro. Él también aporta su granito de arena en un párrafo de su cuento "Utopía de un hombre que está cansado", donde el protagonista, que despierta de repente en el futuro, le describe a un habitante de ese tiempo algunas situaciones que se vivían en su época:

En mi curioso ayer, prevalecía la superstición de que entre cada tarde y cada mañana ocurren hechos que es una vergüenza ignorar [...] *Todo esto se leía para el olvido, porque a las pocas horas lo borrarían otras trivialidades.* [...] *Los gobiernos fueron cayendo gradualmente en desuso. Llamaban a elecciones, declaraban guerras, imponían tarifas, confiscaban fortunas, ordenaban arrestos y pretendían imponer la censura y nadie en el planeta los acataba* [...] *Los políticos tuvieron que buscar oficios honestos.*

Acerca de fabulaciones periodísticas atractivas para la gente, Camus anota en "La peste":

Ciertos editores de la ciudad vieron pronto el partido que podían sacar de aquella novelería y propagaron en numerosos ejemplares los textos que circulaban. Dándose cuenta de que la curiosidad del público era insaciable [acerca de plagas en distintas épocas], *acabaron por emprender búsquedas en las bibliotecas municipales sobre todos los testimonios de ese género que la tradición podía proveerles, y los repartieron por la ciudad. Cuando la historia misma empezó a estar escasa de profecías se las encargaron a los periodistas, que en este punto, por lo menos, resultaron tan competentes como sus modelos de los siglos pasados.*

En cuanto al periodismo, George Steiner, en *Gramáticas de la creación*, que es, entre muchas otras cosas, una magnífica obra acerca del lenguaje, recuerda a dos pensadores que denunciaron el agotamiento de la palabra en muchos ámbitos, pero con un importante protagonismo de la prensa y la política:

Los actos y los instrumentos del lenguaje, trivializados por el consumo de masas y la publicidad, falseados por la jerga de la bolsa, de los educadores, de los burócratas o de los hombres de leyes, se muestran incapaces ya para decir la verdad. A partir de esta incapacidad, la propaganda, el diluvio de falacias, han compuesto una retórica nauseabunda de odio y muerte.

Es el mundo que aplasta a Karl Kraus, un mundo enloquecido por una palabrería hueca, pero virulentamente contagiosa. Su circulación masiva ha borrado toda auténtica significación que pudiera haber tenido alguna vez la acuñación de palabras y la sintaxis. La monstruosa inflación y malversación de la dicción han privado de voz a la verdad. La prensa es su central y matriz emisora: imprimimos mentiras como imprimimos billetes. Ya desde 1848 Kierkegaard había señalado que las nuevas Escrituras, los textos sagrados del moderno hombre occidental, serían la prensa. A esta observación añadamos hoy la red planetaria de los medios gráficos y electrónicos. Kraus ejerce su incendiario talento analizando, despellejando, fustigando y parodiando la jerga periodística. Ésta, al propagar ondas de choque tan constantes, tan puerilmente seductoras que saturan la conciencia,

logran la "antimateria" de la palabra respecto a aquello que concierne a su responsabilidad y al deseo de verdad. Es un detergente tan suavemente corrosivo que "empaqueta" y convierte en rutina todas las falsedades, todas las bestialidades -la última tortura de un niño, la limpieza étnica de ayer-, y también comercia con el arte y el pensamiento. "En el comienzo era el Verbo", proclama el Cuarto Evangelio. "En el comienzo era la prensa", rectifica Karl Kraus. Este escritor bohemio llegó a postular que el agotamiento de la palabra fue uno de los motivos -y no el menor- del comienzo de la Primera Guerra: ya no sabían hablar, tuvieron que matarse. Hans von Balthasar, que leyó con interés a Kraus, lo expresa así: *...la idea de la decadencia del mundo de Karl Kraus, la evidente corrupción de una cultura que se derrumba a causa de la crisis de su lenguaje, poco a poco vaciado de toda significación, en cuya "retórica nauseabunda" él ve la causa de la Primera Guerra y la trivialidad que de modo inédito abrazan las multitudes y las instituciones: "en lo sucesivo, los estúpidos y los mediocres nos conducirán, y las mayorías los aceptarán alegremente, sobre todo porque serán iguales a esos líderes sin palabra."* (*Prüfet alles - das Gute behaltet*. Ostfildern, 1986, pág. 8. Citado por Peter Henrici en *Semblanza de Hans Urs von Balthasar. Communio* IV - V (julio - agosto) 1989, pág. 359).

Todo resulta más simple para Quijote cuando aconseja a Sancho:

Innumerables son aquellos que de baja estirpe nacidos, han subido a la suma dignidad pontificia e imperatoria; y desta verdad te pudiera traer tantos ejemplos, que te cansaran. Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.

Hablando de sangre o linaje, he aquí una frase (¿qué decir?) divertida o desconcertante de Dante Alighieri en "El Convite":

Las escondidas riquezas, que se encuentran o se ganan, se presentan con más frecuencia a los malos que a los buenos; verdad esta tan manifiesta que no necesita prueba especial [...] *La mayoría de las veces las herencias, legadas o sobrevenidas, corresponden a los malvados y no a los buenos, de lo cual no quiero presentar testimonio alguno; mire cada cual a su alrededor y verá lo que yo paso en silencio para no abominar de nadie.*

Volvamos a la seriedad de Camus en "La peste":

Sé únicamente que hay en este mundo plagas y víctimas y que hay que negarse tanto como le sea a uno posible a estar con las plagas. Esto puede que le parezca un poco simple, y yo no sé si es simple verdaderamente, pero sé que es cierto.

He oído tantos razonamientos que han estado a punto de hacerme perder la cabeza y que se la han hecho perder a tantos otros, para obligarlo a uno a consentir en el asesinato, que he llegado a comprender que todas las desgracias de los hombres provienen de no hablar claro.

Saber qué es lo que se ha respondido a la esperanza de los hombres.

Yendo a otra fuente, agreguemos ahora este texto, por todos conocido, inapelable:

Jesús llamó a los doce y les dijo: "Ustedes saben que aquellos a quienes se considera gobernantes, dominan a las naciones como si fueran sus dueños, y los poderosos las oprimen con su poder. Entre ustedes no es así. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga servidor de ustedes; y el que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos. Porque el mismo Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por la multitud" (Mc 10, 42-45).

Tomando el último renglón de esta invitación e invectiva de Jesús, se ve una llamada a la determinación, a decidir con qué acciones responder a la dolida realidad. Joseph Conrad, sin duda uno de los más grandes narradores, tiene en su obra algunos "rincones" (por decirlo así) con escritos donde especula acerca de hechos que le han interesado. Uno de ellos se titula "Algunas reflexiones sobre la pérdida del *Titanic*". Dice así, en uno de sus párrafos:

Tengo el mayor respeto por nuestras autoridades. Soy un hombre disciplinado, de natural indulgente con las debilidades de las instituciones humanas. Sin embargo, admito que en ocasiones he lamentado ¿cómo diría yo? su imponderabilidad. Un Consejo de Comercio ¿qué es? Un Consejo de... Creo que el portavoz del Parlamento Irlandés es uno de sus miembros. Un fantasma. Menos aún: hasta ahora, un vago recuerdo. Una oficina con adecuado mobiliario, y sin duda confortable, y un montón de caballeros perfectamente irresponsables, envueltos en blanda atmósfera, como de algodón, sin preocupaciones mundanas; porque no puede haber interés sin responsabilidad personal; por ejemplo, tal como la que alcanza a los marinos: esos hombres de mar de cuya boca, y como medida disciplinaria puede quitar el pan esa institución irresponsable. Sí, es todo eso. ¿Y qué más? El nombre de un político ¡un hombre de Partido! Menos que nada; un mero vacío sin siquiera una sombra de responsabilidad en él, proyectada por esa luz donde se mueve la masa de hombres que trabajan, que atienden a hechos y enfrentan realidades no palabras de esta vida.

Es curiosa esa división entre la gente que se ocupa de vivir, de atender realidades, y los políticos, no sólo como personas alejadas de la realidad, de la vida humana, sino como seres afantasmados, como recuerdos o entes vacíos hechos de palabras insignificantes.

Dante, capaz de crear más belleza y más horror que el propio Conrad, tiene en su *Comedia* un pasaje terrible pero además muy extraño. En el canto X del *Infierno*, conversa con algunos condenados entre los que hay políticos y eclesiásticos que formaban parte de las intrigas de la época. Al poeta le llama la atención que gente tan astuta, capaz de intuir los sucesos que se avecinan y de anticiparse a ellos, no tengan clara conciencia del presente y le pregunten a él cómo van las cosas en la ciudad de Florencia. Dante se anima a inquirir acerca de esto, y recibe por respuesta la siguiente declaración:

Nosotros vemos, como quien tiene mala luz, las cosas que están lejos... pero cuando se acercan o existen, es vana nuestra inteligencia. Y agrega: *si alguien no nos da noticia, nada sabemos de los hechos humanos, por lo cual puedes comprender que morirá nuestro conocimiento en cuanto se cierre la puerta del porvenir.*

Es decir que Dante ve aquí a los políticos como astutos pero sin inteligencia, sin conocimiento o pensamiento. Sólo atisban el futuro, no ven el presente; de modo que

cuando llegue el Juicio y no haya más futuro sino sólo presente, no entenderán nada. Es un cuadro tremendo que nadie había pintado así: los imagina destinados a vivir la eternidad como estupidez.

De modo más sintético, la poeta Emili Dickinson formula, en un pequeño poema, un mal entendido terrible: el personaje que se cree notable o superior porque es aplaudido por una multitud, sin darse cuenta de que está siendo alabado por un montón de seres despreciables como él:

¡Qué tedioso es ser Alguien!
¡Cuánto impudor, cual una rana,
repetir tu nombre todo el día
ante una charca admirativa!

Camus, por última vez:

Lo que me parece deseable en este momento, es que en medio de un mundo de muerte, se decida reflexionar sobre la muerte y elegir. Si esto puede hacerse, nos dividiremos entonces entre los que aceptan el rigor de ser los asesinos (verdugos) y los que lo rehúsan con todas sus fuerzas. Puesto que esta terrible división existe, será al menos un progreso hacerla evidente. A través de los cinco continentes, y en los años que vienen, una interminable lucha va a desarrollarse entre la violencia y la predicación. Es cierto que las posibilidades de la primera son mil veces más grandes que las de la última. Pero yo siempre he pensado que si el hombre que tiene esperanzas dentro de la condición humana es un loco, el que desespera de los acontecimientos es un cobarde. Y en adelante, el único honor será el de sostener, obstinadamente, ese formidable pleito que decidirá por fin si las palabras son más fuertes que las balas.

En referencia a la vida social, a la política, a la comunicación, ¿dónde se puede hoy leer u oír algo como lo expresado en la cita anterior...?

A veces pienso con tristeza en los políticos. También en los periodistas. (Para una percepción general, ambos forman actualmente casi un mismo "fenómeno comunicacional", donde la acción y la narración acerca de ella aparecen y se expresan simultáneamente). La tristeza surge por ver tantas claudicaciones. Muchas personas, en vez de entristecerse, se enojan. No está mal; ante algunas inconductas o incompetencias de los responsables del bienestar general y de la corrección, eficacia y honor de las instituciones, hay derecho a la indignación. Yo creo que a mí me afecta más ver tanto deterioro humano, tanta declinación. ¿Cómo se llegó hasta ahí; cómo fue el camino? Quizás algunos, simplemente, empezaron mal, militando en ámbitos ya contaminados por el poder, por sus ideologías y tácticas. Pero uno sabe que, en general, los jóvenes, en el comienzo, han sentido una inclinación loable, una vocación: el deseo de una acción por el bien común; el anhelo de una palabra asociada a la verdad, sobre la que no pesaran otros intereses; formar parte activa de una historia y una cultura que se ha comenzado a conocer y amar... Tantas cosas buenas. Ante esto, ¿cómo se sentirá alguien que, a lo largo del camino, ha ido renunciando a esos orígenes y se ha ido acomodando a

una realidad circundante desinteresada de todo aquello? Sobre todo, ¿cómo verse a uno mismo, y con qué juicio, al saberse mediocre, frívolo, ambiguo, trivial, eventualmente deshonesto, acaso en el momento cumbre de la vida y en el ejercicio de una alta tarea que debería ser de responsabilidad? ¿Cómo se puede ser tan insignificante y tan dañino a la vez? (¿Será necesario decir, una vez más, que en la escena pública hay muchas personas capaces y excelentes?). Vivir ya sin saber quién se es, capturado por la profunda insatisfacción y disgusto de uno mismo, con un corazón que tuvo el deseo de entregarse por entero y que ahora está completamente dividido. (El ya mencionado Kierkegaard tituló a una de sus conferencias: "Pureza de corazón es querer una sola cosa"). Estar en "la plenitud de la vida" y haber perdido todas las fuerzas que se insinuaron al comienzo del camino. Saberse con una misión y un destino malogrados; con una vida fallida.

Dice Hans von Balthasar: *Hay un modo especial de ausencia de espiritualidad, que sólo puede verse en el espiritualmente fracasado.*

* * *

Por supuesto que citas como las que fui anotando en estas páginas hay miles. Sólo quise ofrecer aquí algunas pocas que se fueron asomando desde los estantes de mi ecléctica biblioteca.

Dije, al principio de la nota, que comentaría qué fue lo que motivó esta peregrinación ociosa a través de las páginas de algunos de mis libros. Fue un hecho insignificante. No se trató de nada extraordinario, sino de algo simple y cotidiano (cada uno hace las asociaciones que puede, o que quiere): resulta que era el día de Santa Isabel de Hungría, de quien será suficiente decir que fue princesa en el siglo XIII, en un momento en que la monarquía a la que pertenecía poseía enormes riquezas y poder. Vivía en medio de un gran lujo. Su vida fue breve: 24 años (1207 - 1231). Contrajo matrimonio muy joven y tuvo una hija, Gertrudis, que, a diferencia de su madre, fue longeva. Isabel enviudó seis años después de su casamiento (Gertrudis nació pocos días después). Su matrimonio, hasta donde se sabe, fue feliz.

Luego de que su marido muriera a causa de la peste, Isabel, que ya desde hacía años se destacaba por su devoción profunda y por su amor a los pobres, comenzó a usar de sus cuantiosos bienes, y de los de la corte en general, para socorrer a los necesitados. Sobre todo, se ocupó de los enfermos. Construyó hospitales y ella misma atendía a los que acudían para ser curados. Así que la santidad vino a ser su forma de gobernar. Tal era su fama y el respeto que alcanzó, incluso más allá de su tierra, en buena parte de Europa, que fue canonizada en 1235, sólo cuatro años después de su muerte. El ejemplo de su bondad y misericordia influyó en muchos reyes y príncipes.

Pues bien, ese día, luego de enterarme un poco mejor de la vida de esta santa y de las acciones de su gobierno, inevitablemente fui derivando hacia temas políticos que se me presentaban con el rostro de la actualidad. Me sobrevino entonces la ocurrencia, completamente ingenua pero sincera, de que sería muy bueno contar con tres o cuatro santos en los asuntos públicos.

Pongamos como fecha simbólica la edición de "El Príncipe", de Nicolás Maquiavelo, para decir que hace ya mucho tiempo que ha quedado establecida y aceptada por todos la autonomía de las realidades temporales respecto de la religión. Y así debe ser. El mundo y sus asuntos tienen sus propias leyes.

Incluso el desprestigio de Maquiavelo resulta algo anacrónico. Fue un hombre de su época, como Erasmo, como el propio Tomás Moro, como los humanistas que empezaron a pensar en un mundo donde la filosofía ya se había separado de la teología, y el pensamiento político se tornó independiente. Erasmo, Moro y Maquiavelo no pensaban igual en materia política, pero los tres ya vivían en un tiempo en el que los asuntos temporales no se pensaban como materia teológica; y en esto coincidían.

En mi biblioteca hay una edición de "El Príncipe" que, en el prólogo, alberga esta frase: *¿A qué se debe la mala reputación de Maquiavelo y el maltrato a su figura histórica a través de los tiempos?* [...] *La mala imagen se ha difundido más en Inglaterra y los Estados Unidos que en Europa porque la hipocresía es característica de la política anglosajona*. Le aseguro al lector, para su tranquilidad, que la frase que acabo de copiar no está escrita por un italiano.

No es imposible agregar otro motivo que ha contribuido con el deterioro de la figura de Maquiavelo, y es el hecho de que varias ediciones, desde hace mucho, contienen los comentarios de Napoleón Bonaparte (también los de la reina Cristina de Suecia). Las apreciaciones de Napoleón, sean o no acertadas desde el punto de vista militar y político, son, moralmente consideradas, casi todas reprobables (psicológicamente también). Con independencia de la instrucción que poseía el emperador de los franceses, los sentimientos reflejados son criminales, como si fueran dictados por los instintos de una fiera que mata no porque tiene hambre sino por natural inclinación asesina. Bonaparte escribe con petulancia, de modo vulgar, y como si la crueldad lo excitara o divirtiera. Cualquiera que lea el texto de Maquiavelo simultáneamente con los comentarios de Napoleón no podrá impedir que el desagrado, cuando no la indignación, vaya creciendo junto con la lectura; y no será imposible que, ofuscado el ánimo, se confunda acerca de la causa de ese disgusto, que ha surgido de la soberbia y el cinismo del "Gran Corso", y no del texto preciso y didáctico de Maquiavelo.

Las realidades temporales, pues, deben ser respetadas y tratadas como tales. A veces la misma Iglesia, que ha proclamado inequívocamente esta autonomía, en el ejercicio de su tarea pastoral ha sugerido respuestas religiosas para cuestiones intramundanas, lo que es integrismo puro, que es algo que debe ser rechazado sin vacilación. Al fin y al cabo, es lo que hacen tantas veces los políticos cuando dan respuestas ideológicas a problemas técnicos.

En suma, que los asuntos políticos deben ser manejados más bien por personas con capacidad y habilidad para la cosa pública y no por personas solamente bondadosas.

Dicho esto, insisto en que me sea permitida la inofensiva ilusión de tener reservadas unas pocas vacantes para algunos santos en el Estado.