



ISSN 1016-8257

yachay

REVISTA DE CULTURA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN PABLO"
COCHABAMBA

Año 37, n° 72

Julio-Diciembre, 2020

Presentación

yachay

La manifestación del misterio:
lo "numinoso" en Rudolf Otto

*Paulo Alejandro Franco
Jiménez Soria*

Jóvenes en tránsito hacia
espiritualidades no religiosas:
búsqueda, escucha y
acompañamiento

*Silvia Guzmán Rojas,
Luz María Romero Chamba*

Los textos bíblicos donde aparece el
término "cor", comentados por San
Agustín en sus Tratados sobre el
Evangelio de San Juan

*Franklin Pérez Montevilla,
OSA*

Profetas y falsos profetas:
mirada al profetismo en
el Antiguo Testamento

*Oswaldo Robles Segovia,
OP*

Teología del Pueblo en América
Latina y Misión: articulación desde la
opción por los pobres

*Iván Jesús Castro
Aruzamen*

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología publicada por
la Facultad de Teología “San Pablo”,
Cochabamba - Bolivia

La revista **yachay** autoriza la reproducción total o parcial de sus artículos, siempre que se cite la fuente y se envíe a la revista una copia justificativa.

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología, publicada por la Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba.

Consejo editorial

Dr. Jozef Smyksy, CSsR

Presidente de la Facultad de Teología “San Pablo”;

Dr. Walter Viviani, OFM

Director de **yachay** y del Primer Ciclo

Dr. Kasper Kapron, OFM

Director del Segundo Ciclo;

Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.

Director de Teología Espiritual

Lic. Osvaldo Robles, OP

Director del Tercer Ciclo

Dra. Eileen FitzGerald, ACI

Director de Misionología

Director de Teología Pastoral

Coordinadora de la Red de Teólogos y Teólogas;

Editora de **yachay**

Distribución

Lic. José Domingo Iván Abasto

Revisión de textos

Lic. Valeria Rodríguez

ISSN 1016-8257

Depósito Legal: 2-1-98-90

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Dirección

Calle Oruro E-0492

Tel. 4293100 internos 101 y 140; Fax. 4257086; Casilla 2118

yachay.cba@ucb.edu.bo; jsmyksy@ucb.edu.bo; efitzgerald@ucb.edu.bo

Distribución: *jabasto@ucb.edu.bo*

Impreso en Talleres Gráficos “Kipus” Telfs.: 4731074 - 4582716, Cochabamba
Printed in Bolivia

Sumario

5-8	<i>Presentación</i>	yachay
9-32	<i>La manifestación del misterio: lo “numinoso” en Rudolf Otto</i>	P. A. F. Jiménez Soria
33-70	<i>Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento</i>	Silvia Guzmán Rojas, Luz María Romero Chamba
71-100	<i>Los textos bíblicos donde aparece el término “cor”, comentados por San Agustín en sus Tratados sobre el Evangelio de San Juan</i>	Franklin Pérez Montevilla, OSA
101 - 112	<i>Profetas y falsos profetas: mirada al profetismo en el Antiguo Testamento</i>	Oswaldo Robles Segovia, OP
113-143	<i>Teología del Pueblo en América Latina y Misión: articulación desde la opción por los pobres</i>	Iván Jesús Castro Aruzamen

Presentación

*Esta edición de **yachay** ofrece cinco artículos eclécticos, abarcando la fenomenología religiosa, las espiritualidades no religiosas, la espiritualidad bíblica, el profetismo, y los aportes de la teología del pueblo a la teología de la misión. El hilo conductor que los une es la experiencia de la trascendencia, de la divinidad nombrada de diversas formas, que nos ayuda a descubrir nuestro ser más auténtico y que encomienda tareas: dejarnos empapar por el Misterio, ser mensajeros y mensajeras del Dios judeo-cristiano, implantar los valores del Reino.*

Alejandro Jiménez sintetiza el tema “La manifestación del misterio: lo «numinoso» en Rudolf Otto” desde una revisión bibliográfica. Destaca el valor de las reflexiones de Otto sobre la dimensión mística de la experiencia religiosa, reconocida como anterior a la razón. Jiménez repasa los aspectos positivos de lo numinoso en términos del misterio tremendo y fascinante. Formula su aspecto negativo desde la reacción de silencio ante el misterio, la dificultad para expresarlo en palabras o conceptos. La conclusión implícita es que no basta contemplar desde fuera la fenomenología de lo numinoso, pues expresamos nuestra esencia humana al vivir como místicos y místicas.

Silvia Guzmán y Luz María Romero investigan el tema “Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento”, según la metodología de ver, juzgar y actuar. En el contexto latinoamericano de sociedades que atraviesan muchos cambios, las autoras caracterizan las búsquedas y sueños de la juventud, que en muchos casos se dan al margen de las religiones estructuradas. La dimensión espiritual es constitutiva del ser humano, y la persona joven tiene su modo propio de entrar en relación con el Misterio trascendente. Guzmán y Romero interpelan a las y

los agentes pastorales para involucrarse en el acompañamiento acogedor y respetuoso de quienes no encajan en los esquemas o actividades pastorales usuales. En el espíritu de las orientaciones de los documentos en torno al Sínodo sobre la juventud en 2018, es imprescindible una escucha atenta y cercana al estilo de Jesús en el camino a Emaús, sensible a diversas realidades, con disposición para promover un crecimiento integral que desemboca en un compromiso para la transformación del mundo. De esta manera se ayuda a que las personas jóvenes puedan hacerse en medio de sus búsquedas espirituales.

Franklín Pérez aborda “Los textos bíblicos donde aparece el término «cor», comentados por san Agustín en sus «Tratados sobre el Evangelio de san Juan»”. Constata la equivalencia efectiva entre la concepción agustiniana de “cor” y sus homólogos bíblicos. Es órgano vital fisiológico, a la vez que abarca las dimensiones intelectivas, afectivas y espirituales del ser humano. Pérez puntualiza el uso de este término en los aludidos tratados del santo sobre el cuarto Evangelio, donde se resalta su carácter espiritual, o sea, de ser la sede de los anhelos y búsquedas más profundas del ser humano, el espacio en que se desarrolla la relación con Dios. Detalla los 48 textos del Antiguo y Nuevo Testamentos citados en estos sermones que contienen el término “cor”, señalando las preferencias bíblicas del santo y contrastando dos traducciones castellanas al respecto. Dirige la atención a algunos versículos considerados problemáticos, donde san Agustín, o aun san Pablo, supone el término “cor” pese a su ausencia en los textos bíblicos originales; o donde la alusión al texto por el obispo de Hipona no queda clara. El autor concluye su estudio ofreciendo pistas para ulteriores investigaciones sobre la “espiritualidad bíblica del corazón” (p. 97) desarrollada por san Agustín.

Oswaldo Robles esboza algunos criterios para el discernimiento y reconocimiento de los profetas auténticos en

su reflexión “Profetas y falsos profetas: mirada al profetismo en el Antiguo Testamento”, aplicables para el día de hoy. Lo hace a partir de una consideración sintética del profetismo bíblico que aclara la autoridad del profeta desde su experiencia de Dios, su rol como mensajero de Dios, su aceptación o no por parte de sus oyentes, y la pregunta por la veracidad de sus comunicaciones.

Iván Castro propone la hipótesis de que la opción por los pobres abrazada por la teología del pueblo sea una clave hermenéutica significativa para elaborar una renovada teología de la misión, en su investigación “Teología del pueblo en América Latina y misión: articulación desde la opción por los pobres”. El autor ubica la teología del pueblo, nacida en Argentina, como una entre las corrientes de la teología de la liberación, con una fuerte opción por los pobres y excluidos. Analiza los sentidos sociológicos y teológicos de “pueblo”, enfatizando como rasgos teológicos la búsqueda del bien común y la hermandad. Valora la experiencia religiosa como dimensión insoslayable de los pueblos de América Latina, y señala a “la religión del pueblo o religión popular” (p. 120) como categoría central en la teología del pueblo, que a su vez favorece una misión intercultural. Para vivir la opción por los pobres, la Iglesia necesita convertirse y “caminar con el pueblo pobre y necesitado” (p. 124). A la luz de las Conferencias del CELAM, la misión evangelizadora de la Iglesia se vincula necesariamente con la liberación integral de los pobres. El pueblo pobre forma “un horizonte hermenéutico” (p. 134) tanto para la reflexión teológica como para la praxis misionera.

Los artículos presentados dan protagonismo a diversos sujetos de la experiencia de Dios. El pueblo pobre, la juventud inquieta, el profeta, el pastor: cada uno tiene sed de Dios o del sentido trascendente de la vida; busca la Verdad, dejándose llevar por su dinamismo desbordante de comunicabilidad, pero sin imposiciones; desea realizarse y vivir en plenitud. La pluralidad de experiencias y perspectivas significa enriquecimiento para

las aspiraciones más nobles de la humanidad y para la vida de fe. Encierra una invitación al diálogo entre diversos actores, desde la humildad de reconocernos como caminantes siempre en camino, perennes buscadores con responsabilidad hacia nuestros semejantes y todo lo creado.

Eileen FitzGerald ACI

La manifestación del misterio: lo “numinoso” en Rudolf Otto

Paulo Alejandro Franco Jiménez Soria

Universidad Privada Boliviana

pafjimenez@gmail.com

Resumen

En la presente investigación revisaremos la noción de lo “numinoso” propuesta por Rudolf Otto en su obra fundamental, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*. Primero atenderemos a los aspectos positivos de lo numinoso: el sentimiento de creatura, lo tremendo y lo fascinante. Posteriormente, revisaremos el aspecto negativo de su categoría: el misterio y su carácter inefable.

Palabras clave

Lo sagrado – lo numinoso – misterio tremendo – misterio fascinante – lo inefable – experiencia mística.

Abstract

In the present investigation we will review the notion of the “numinous” proposed by Rudolf Otto, in his fundamental work: *The idea of the Holy*. First, we will address the positive aspects of the numinous: the feeling of creaturehood, the tremendous and the fascinating. Later, we will review the negative aspect of its category: the mystery and its ineffable character.

Key words

The sacred – the numinous – tremendous mystery – fascinating mystery – the ineffable – mystical experience.

Introducción

Lo numinoso¹ como categoría central en la obra de Rudolf Otto (1869-1937) se desarrolla en la obra *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, publicada en Alemania en 1917. Pese a que lo “numinoso” se enmarca en el aspecto irracional de lo sagrado, pues es una experiencia religiosa primordial, Otto no deja de lado el aspecto racional. La relación es dialéctica. Lo sagrado oscila entre lo racional y lo irracional². A medida que se aleja de su centro numinoso, se racionaliza. Se vuelve, primero, religión, luego teología, metafísica, y por fin, filosofía de la religión. Nace en un ambiente numinoso para refugiarse finalmente en la academia. Cada vez que lo numinoso irrumpe en el campo de la religión, ésta se renueva, deja sus envolturas institucionales y da paso a una fe más viva³. Pero son los elementos racionales de lo sagrado los que evitan que degeneren en mero fanatismo⁴.

Para abordar lo numinoso realizaremos una distinción conceptual. En los aspectos positivos, juntaremos todas las características que puedan ser referidas mediante analogías con sentimientos naturales: el sentimiento de creatura, lo tremendo y lo fascinante. Posteriormente, desarrollaremos el centro mismo de la categoría de lo numinoso: el misterio inefable. En pocas palabras: son varios los sentimientos que lo numinoso suscita

¹ No podríamos comenzar con una definición de lo numinoso puesto que la totalidad de nuestro ensayo está dirigido al abordaje de esta categoría y sus elementos. Por ahora, baste decir que lo numinoso es aquello referido al Numen, y que no son lo mismo. Haciendo una analogía sencilla, diríamos: la santidad no es lo mismo que el Santo.

² Cf. R. OTTO, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid 2005, 9-12.

³ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 86-87.

⁴ Cf. *ibid.*, 180.

en el hombre; pero su fuente es sólo una: el fondo y médula de todas las religiones⁵.

1. Aspectos positivos de lo numinoso

Lo numinoso es el aspecto irracional de lo sagrado. Es lo sagrado⁶ menos su aspecto racional y moral⁷. Es una experiencia peculiarísima, puesto que no proviene de los sentidos ni de la razón pura, sino del “fondo del alma”⁸. No obstante, “lo que se designa como *numinoso* no es el acto psíquico, sino su «objeto», lo sagrado”⁹. Pese a que en esta sección hablaremos analógicamente de sentimientos naturales, recordemos que son sobrenaturales, pues su origen está en el Misterio. Esto aleja a Otto de todo psicologismo.

Abraham expresa a la perfección este sentimiento cuando dice: “Sé que a lo mejor es un atrevimiento hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza” (Gn 18,27). Otro ejemplo, ajeno a la Biblia, está en el Bhagavad Gita; Arjuna clama a Krishna:

⁵ Cf. *Ibid.*, 14.

⁶ La traducción de Alianza de 2005 que citamos utiliza “lo santo”. En vez de usar ambos términos como sinónimos, lo cual generaría confusiones, preferimos quedarnos con “lo sagrado”, porque “lo santo” tiene una asociación más religiosa-cristiana que fenomenológica. Además, porque se suele indicar quiénes son santos, es decir, personas, pero no objetos, lugares, etc. En ese sentido, “lo sagrado” mantiene un alejamiento saludable de ese antropocentrismo que las primeras religiones, en espacial, animistas, no conocían. Ya que Otto pretende hacer una generalización del sentimiento religioso, nos conviene el término de mayor alcance y carga particularista-religiosa.

⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 14.

⁸ *Ibid.*, 148-149.

⁹ *Ibid.*, 14.

Tú eres el poder en Estado puro, inigualable. [...] Dos veces, simultáneamente, mi corazón se estremece ante ti, Señor Bendito: tanto de pavor como de dicha. Te suplico, Señor Bendito: ¡adapta nuevamente tu forma anterior! ¡Ten piedad, oh, maestro de los dioses, santuario de todos los mundos! ¡Yo deseo fervientemente volver a verte como te manifestaste ante mí antes, expresando todo tu magnífico poder, pero en forma humana! ¡Muéstrame tu forma familiar, aquella que tanto aprecio, la que mis ojos pueden soportar, en vez de esta múltiple, que los humanos no logramos percibir ni aguantar!¹⁰

Estas expresiones denotan un sentimiento de insignificancia del Yo, que se encuentra más acentuado en el lenguaje místico. Ponen de manifiesto la inaccesibilidad del Numen¹¹: “[...] el sentimiento de mi absoluta dependencia¹² tiene como supuesto previo el sentimiento —si es lícita la expresión— de su absoluta inaccesibilidad (del Numen)”¹³. Esta inaccesibilidad, sin embargo, durante la experiencia numinosa, queda salvada momentáneamente. El Numen se siente como algo objetivo y real, fuera y dentro de sí simultáneamente.

Como cita William James: “No podía dudar que Él estaba allí lo mismo que yo; de hecho, sentía, si es posible, que yo era el menos real”¹⁴. En las experiencias místicas, la *henosis* (reunión esencial con Dios)¹⁵ no sería posible si, de antemano,

¹⁰ L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, Buenos Aires 2013, 108.

¹¹ Otto utiliza el término casi como sinónimo de “Dios”, pero sin los atributos racionalizados y antropocéntricos.

¹² La influencia de Schleiermacher se deja ver en este sentimiento de creatura. No obstante, la relación que establece es crítica. Considera que el sentimiento de absoluta dependencia de Schleiermacher es antropocentrista, subjetivista y psicologista.

¹³ R. OTTO, *Lo Santo...*, 19.

¹⁴ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Madrid 1994, 33.

¹⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 56.

no se concibiera un ser trascendente con el cual re-unirse. Ni el “sentimiento de criatura” es una mera desvalorización del Yo, ni la *henosis* es sólo una sobrevaloración del Yo. En ambos casos, participa algo más: el Numen.

1.1. *Mysterium tremendum*

La designación de Otto, “misterio tremendo”, pone de manifiesto, desde el comienzo, que es imposible pensar los elementos positivos de lo numinoso sin tomar en cuenta el misterio. Lo tremendo puede manifestarse de varias maneras. Desde el sentimiento más sosegado de la devoción absorta, hasta la embriaguez y el éxtasis; pasando por formas feroces y demoníacas, hacia estadios más puros y refinados¹⁶. Hay grados de intensidad y de racionalización, pero el sentimiento peculiar es el mismo. Otto distingue tres elementos de lo tremendo: el *tremor*, la *majestas* y la energía.

1.1.1. *Tremor*

Mi corazón se estremece ante ti, Señor Bendito: tanto de pavor como de dicha¹⁷.

Aparta tu mano sobre mí y no me asustes más con tu temor
(Job 13,21).

Dios está presente. Calle todo en nosotros y humíllese íntimamente ante Él¹⁸.

En todas estas expresiones, no podemos ignorar el asombro y el respeto que se inmiscuye en el terror de lo numinoso, que el término inglés “*awe*” traduce mejor. Los grados inferiores

¹⁶ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 22.

¹⁷ L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, 108.

¹⁸ R. OTTO, “El cántico de Tersteengens”, en R. OTTO, *Lo Santo...*, 27.

(demoníacos) quedan mejor descritos con: miedo, espanto, pavor, estremecimiento, siniestro, inquietante, etc. El animismo está lleno de ellos¹⁹. Posteriormente, a medida que la racionalización de lo numinoso avanzó, el *tremor* se despojó de sus elementos demoníacos, apaciguándose y ennobleciéndose, al punto de que lo sagrado es hoy entendido casi como sinónimo de bondad y amor. No obstante, incluso en los estadios superiores de la cultura sentimental, aún pervive el miedo numinoso cuando se habla de duendes, espectros y fantasmas²⁰.

Este *tremor* se diferencia del pavor natural que, por ejemplo, puede suscitar un león a punto de atacar. Éste no estaría desprovisto de majestuosidad, por supuesto, pero el elemento misterioso que anima lo numinoso estaría ausente. El miedo a la muerte no es aún divino, aunque sí terrorífico. En palabras de Otto: “El escalofrío de miedo es algo sobrenatural”²¹. Este *tremor* es patente también en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en Mt 28, 4-6 cuando un ángel habla a las mujeres, se menciona significativamente el temblor y el terror.

En definitiva, para los antiguos, la cólera divina no era síntoma de aminoración de santidad, sino expresión natural de ésta; su esencia inabrogable. No hay duda de que en el cristianismo también se habla de la ira de Dios, pero está revestida de justicia ético-moral y apaciguada por el amor de su hijo, Jesús, que es Él mismo²². El *tremor* “perturba las ideas de quienes sólo quieren reconocer en la divinidad la familiaridad, la dulzura, el amor y la bondad”²³.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 24.

²⁰ Cf. *ibid.*, 24-25.

²¹ *Ibid.*, 26.

²² Cf. *ibid.*, 28.

²³ *Ibid.*, 29.

1.1.2. *Majestas*

Este aspecto, *majestas* es entendido por Otto como: “poder, potencia, prepotencia, omnipotencia”²⁴. Es el correlato del sujeto anonadado que se siente como criatura. Este elemento de majestuosidad puede pervivir incluso cuando la inaccesibilidad y la cólera se han apagado, como sucede en la mística²⁵. Avanzando en la racionalización de lo numinoso, la mística conduce a la aniquilación del sujeto. En todas las eras y países, en todos los credos, así vengan del sabio Brahmín, el filósofo griego, el poeta persa, o el quietista cristiano, todos anuncian, más o menos claro, más o menos elocuente, una aspiración del alma de separarse del Yo y ser uno con Dios²⁶. Esta desvalorización exige ser realizada en la práctica. Pero el punto de partida no es un desprecio por el cuerpo o el Yo, sino una constatación de la superioridad ontológica del Numen²⁷, porque “lo sagrado está saturado de ser”²⁸.

Los componentes irracionales que describimos pueden ser tomados parcialmente o en conjunto, de aquí la diversidad de las concepciones místicas. El misticismo es, en esencia, una búsqueda de identificación con lo trascendente²⁹. Primero el sujeto (místico o no) siente la *majestas* del Numen, luego busca volver a él. El momento de conexión, cuando se levanta temporalmente el misterio, equivale a lo numinoso. Todo lo demás es misticismo, aunque tenga un grado de racionalización menor que la religión, y ésta, menor a la teología.

²⁴ *Ibid.*, 29.

²⁵ Cf. *ibid.*, 30.

²⁶ Cf. R. C. ZAEHNER, *Mysticism, sacred and profane*, Oxford 1957, XII.

²⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 31.

²⁸ M. ELIADE, *Lo sagrado...*, 20.

²⁹ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 33.

1.1.3. *Energía*

Para Otto, este aspecto de lo tremendo es el que más ha suscitado oposición al Dios filosófico. Esta energía se percibe sobre todo en la cólera divina. Sus evocaciones simbólicas son: vida, pasión, fuerza, voluntad, movimiento, agitación, impulso, actividad, etc. Frente a ellas, los filósofos han denunciado antropomorfismo. Tuvieron razón en la medida en que el Dios-vivo era representado como un ser personal, con cualidades humanas elevadas a la máxima potencia. Pero en la medida en que ignoraron el aspecto de la energía detrás, simplemente cayeron en otras racionalizaciones más sutiles, menos antropomórficas³⁰.

Cuando la cólera cesa, queda el amor. La misma energía está presente: una que “acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte”³¹. Si bien el *tremor*, la *majestas* y la energía se presentan entremezclados en lo tremendo, el hecho de que cada una pueda presentarse sin las demás, denota una cualidad especial. Así, de la energía surgen racionalizaciones en favor del amor divino como en el cristianismo, donde el Dios-vivo pasó de ser personal a ser una persona. Podríamos rastrear el origen numinoso de la divinidad de Jesús, pero esto excede los límites del objetivo de nuestro ensayo.

Las racionalizaciones de los filósofos, que imaginan un ser perfecto, y las racionalizaciones de la religión, que cuentan relatos de seres divinos, tienen un mismo origen: lo numinoso. No obstante, ambos son uno y lo mismo, sólo que vistos desde

³⁰ Cf. *ibid.*, 34.

³¹ *Ibid.*, 35.

perspectivas diferentes³². Ahora toca ver el otro lado de lo tremendo, el *mysterium fascinans*.

1.2. *Mysterium fascinans*

Así como en lo sagrado hay una relación dialéctica entre lo numinoso y su racionalización, en lo numinoso hay una relación dialéctica, una “armonía de contrastes”, entre lo tremendo repulsivo y lo fascinante atrayente³³. De aquí que lo numinoso sea a menudo llamado: *mysterium tremendus et fascinans*.

En los estadios más primitivos de la religión, prima el *tremor*. Pero el aspecto fascinante no está totalmente ausente, en especial en la *majestas* y en la energía. Podríamos decir que, en la medida en que el *tremor* disminuye, los demás elementos fascinan. En la antigua mística, por ejemplo, el espanto y el escalofrío preceden a la visión y al éxtasis³⁴. Las expresiones de honra, veneración y ansias de calmar la cólera divina son relativamente tardías. Sin embargo, el querer retirar los rastros tremendos de lo numinoso no explica su fuerza atrayente³⁵.

Lo fascinante hace referencia a la seducción que tiene el misterio cuando se lo busca, y al deslumbre y admiración cuando se lo encuentra. Este es el efecto dionisiaco de lo numinoso. En la religión, este aspecto es llamado “gracia” o “visión beatífica”³⁶. Gracias a este elemento surge la fe, por el lado religioso, y el deseo de reunificación de los místicos. Los mitos y rituales son formas de querer volver a lo numinoso.

³² Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 2006, 13.

³³ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 49.

³⁴ Cf. R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid 2009, 89.

³⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 51.

³⁶ *Ibid.*, 50.

Sea por devoción religiosa, contemplación, unión o éxtasis, el origen y la meta son lo mismo. Estos caminos no son más que formas de querer “vivir en el misterio” después de haber sido raptado por él. Pues al misterio se lo busca por sí mismo³⁷.

2. Aspecto negativo de lo *numinoso*

Hasta ahora hemos resumido los aspectos positivos de lo numinoso. Las emociones que suscita en el hombre, atrayentes y retrayentes. Éstas han sido señaladas mediante analogías con sentimientos naturales; con la reserva, siempre presente, de que había un misterio detrás. Indicaremos a qué se refiere Otto cuando usa el término “numinoso”. Para ello, indagaremos su utilidad descartando otras designaciones que, a primera vista, pueden parecer más indicadas. Por ello lo llamamos el aspecto negativo. Posteriormente revisaremos las características de su lenguaje.

2.1. El misterio: lo totalmente otro

¿Por qué no usa Otto la palabra “Dios”? Probablemente debido a toda la carga judeo-cristiana en Occidente: Dios es bondad, amor y justicia. Para evitar racionalizaciones y asociaciones semánticas de corte moral en el término, cuando se busca aludir —no describir— al Numen, hay que usar palabras remotas, que no evoquen nada mundano, cotidiano u ordinario. A la vez, no se debería designar una realidad del Numen ajena a él mismo. Tampoco se debería darle atributos positivos, pues corremos el riesgo de representarlo mediante predicados religiosos, teológicos o metafísicos preconcebidos, que no son observables en la experiencia numinosa. Frente a

³⁷ Cf. *ibid.*, 51-53.

estas dificultades, por supuesto, la mejor opción es el silencio³⁸. Al místico le es lícito, aunque no pueda parar de hablar; pero al fenomenólogo, no. Veamos algunas designaciones para romper este silencio. Para nuestra indagación usaremos una designación genérica: “ Δ ”.

Dejaremos de lado todas aquellas designaciones que sean notablemente antropomorfas o parciales, por ejemplo: Mente Universal o Padre Celestial. Desde ya, decir que Δ es mente –aunque elevada a rango universal– es incurrir en parcialidad, pues la mente no agota la totalidad del hombre, menos aun la totalidad de Δ . El intelecto es suficiente para la creencia, no para la fe³⁹. Por otro lado, decir que Δ es Padre es antropocéntrico, puesto que lo designa en relación al hombre, como hijo. Además, cabría preguntarnos por qué no es Madre. El mismo problema encontraríamos con la Madre Naturaleza o el Tao, que son términos que apuntan a cosmogonías particulares. Y lo que se busca es la designación que mejor capte el carácter misterioso de Δ .

Nuestra primera opción es lo Absoluto. Es un buen candidato, puesto que es universal y se refiere a una totalidad; además, implica que es único, infinito y necesario⁴⁰. No obstante, el término es en realidad un predicado y no un sujeto. Un conjunto de características transformadas en un sustantivo. Es una racionalización. Como tal, lo absoluto es contrario a lo relativo. Sin embargo, Δ es muy diferente según la persona a la que se presente, su experiencia, sus categorías de pensamiento, grado

³⁸ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 11.

³⁹ Cf. P. TILICH, *Dynamics of faith*, New York 1985, 30.

⁴⁰ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Madrid 2007, 432.

de sensibilidad, medio y atmósfera cultural⁴¹. Por tanto, se nos presenta en lo relativo. Aunque lo absoluto como idea remita a la energía del Numen, es un término demasiado abstracto como para englobar la totalidad de Δ . La misma suerte correrían las hipóstasis de cualquiera de sus características, como veremos a continuación.

En segundo lugar: lo Infinito. Con este término surge un problema. El universo también es infinito. Algo natural se confunde con lo "sobrenatural"⁴². Pues, si bien el Cosmos tenía una connotación sagrada en la Antigüedad, esa connotación provenía de una experiencia religiosa primordial, no del universo mismo. El Cosmos era el territorio sacralizado; lo conocido y habitado por la tribu; lo contrario a lo extraño y desconocido⁴³. Si esta designación confunde Δ con el universo, y a la vez, desaloja el carácter misterioso volviéndolo natural, pierde su utilidad deíctica.

En tercer lugar: el Eterno. El sin tiempo. Esta designación puede parecer muy apropiada, no obstante, limita la acción de Δ . Como sabemos, Δ irrumpe en el tiempo profano para sacralizarlo mediante un mito primordial, que ocurre *in illo tempore* (en aquel tiempo)⁴⁴. En el caso judeo-cristiano, Δ se revela en la historia misma⁴⁵. Proviene de un lugar sin tiempo, pero no es él mismo la falta de tiempo. Es un predicado más, no su esencia.

⁴¹ Cf. A. J. HESCHEL, *Los profetas II: concepciones históricas y teológicas*, Buenos Aires 1973, 116.

⁴² R. OTTO, *Lo Santo...*, 42.

⁴³ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado...*, 32.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 63-66.

⁴⁵ Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid 2015, 123.

Cuarto: lo Trascendental. Este término parece englobar todos los anteriores y condensarlos. Aunque sea exitoso en juntar todas las designaciones que ya rechazamos, no por eso es más útil. De hecho, la trascendencia de Δ es algo discutido. Algunos cabalistas y sufis, a diferencia de los profetas, consideran que Δ es tan inmanente como trascendente⁴⁶. La trascendencia asume la dicotomía de creador y criatura. Es decir, ya tiene una metafísica detrás, o al menos, una teología. Por ello, tampoco nos sirve más que como predicado.

Quinto: el Todo. Así llamaban a Δ los antiguos seguidores de Hermes Trismegistus. Aunque pueda parecer adecuado, su contrario queda excluido. Para la mística opone Δ al mismo ser, equiparándolo con la nada; o, en el caso, budista, con el vacío⁴⁷. Aunque la Nada pareciera una designación más apropiada que el Todo bajo esta perspectiva, ambas fallan en cuanto no permiten la interpretación contraria. Entonces, tomar uno u otro, es un acto de fe. Pues la fe es el origen de toda interpretación religiosa⁴⁸.

Sexto: lo Uno. De cuño neoplatónico, esta designación corre con la misma dificultad que el Todo de los herméticos. Excluye su contrario: la pluralidad. Pero Δ dio lugar tanto al monoteísmo como al politeísmo y el animismo. No puede ser tan intelectualizado y abstracto. Este término es una caracterización de Δ que remite al sentimiento oceánico de lo numinoso, que percibe al universo entero como una sola pieza unificada e integrada⁴⁹, como el universo o naturaleza de Spinoza.

⁴⁶ Cf. E. UNDERHILL, *Mysticism: a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, London 1930, 108.

⁴⁷ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 41-42.

⁴⁸ Cf. P. RICOEUR, *Fe y filosofía: el problema del lenguaje religioso*, Buenos Aires 2008, 88.

⁴⁹ Cf. A. MASLOW, "La experiencia núcleo-religiosa o trascendental", en J. WHITE (comp.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona 1992, 257-261.

Séptimo: lo Divino. Frente a tantas dificultades semánticas, quizá lo mejor sería mantener el sentido amplio. Pero de esa forma, se vuelve inútil. Lo divino bien podría no ser misterioso, por muy sublime que sea. O, mejor dicho, “lo divino” es una representación simbólica del misterio⁵⁰. Sin embargo, esta representación imagina al espíritu supremo aclarando el misterio mediante la revelación⁵¹. El desliz teológico es evidente. Bien podríamos designar a Δ como lo “sagrado” sin más. Entonces todo el esfuerzo fenomenológico de Otto quedaría relegado, pues mientras el Numen es la fuente de lo sagrado, lo sagrado es un ámbito⁵². Si decimos que Δ es “Dios” sin más, convirtiendo un nombre común del politeísmo en nombre propio mediante las mayúsculas⁵³, el mismo desliz hacia el monoteísmo se haría patente.

Octavo: “Yo soy el que soy” (Ex, 3, 14 -15). Para referirnos a él, diríamos: “El que es”. Lejos de autorizar una ontología positiva, esta nominación protege el secreto de Dios para sí mismo⁵⁴. Pese a ello, esta designación también acaba en monoteísmo necesariamente. Además, parece afirmar que “Dios es”, es decir, que existe. Pero eso es justamente lo que no podemos saber sobre Δ . Creer que sí, es un acto de fe más que una cualidad de Δ . Si Δ es verdaderamente misterioso, no sabemos si existe, sino sólo que aparece. Retomaremos brevemente este tópico en la conclusión.

⁵⁰ Cf. P. DIEL, *Dios y la divinidad*, México D. F. 1986, 58.

⁵¹ *Ibid.*, 62.

⁵² Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio*, 44.

⁵³ *Ibid.*, 392.

⁵⁴ Cf. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 99.

Frente a estas dificultades, Otto utiliza: “Numen”⁵⁵. Originariamente, el numen no es aún “Dios”. Tiene que pasar por un proceso de sublimación —que incluye racionalización, moralización y personificación— para llegar a serlo⁵⁶. La historia de la religión da cuenta de este hecho evolutivo⁵⁷. El Numen designa al conjunto de elementos irracionales de lo sagrado. Pero el misterio es el centro y fuente de todo lo demás. Si bien el Numen es más que misterioso, éste es el único elemento que legítimamente puede prestarse a confusión o identificación con él. Δ es, sencillamente, el “Misterio”⁵⁸.

Ciertamente, si lo que queremos es resaltar su carácter inaccesible, ese es nuestro término. No obstante, una vez más, se toma un predicado como sujeto; además, un predicado en relación al hombre. Δ es misterioso para el hombre, pero no todo misterio alude a Δ . Para Otto, el misterio en su acepción más general es simplemente lo desconocido; pero en sentido numinoso, equivale a lo “inaprehensible e incomprensible”⁵⁹: “Lo absolutamente heterogéneo [...] Algo completamente inconmensurable con mi esencia, que, por su extrañeza y otredad, genera asombro”⁶⁰. Como puede constatarse en nuestros intentos por nombrar a Δ , el misterio es paradójico y

⁵⁵ Véase la nota 1. Decidimos dejar la problematización del término hasta esta parte del ensayo, pero en todo lugar que se usó “Numen” o “Dios” bien podría reemplazarse con el símbolo Δ , puesto que el misterio es el atributo rector de la divinidad.

⁵⁶ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 146.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 154.

⁵⁸ Cf. J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, 112.

⁵⁹ Velasco considera que animismo, panteísmo, politeísmo y monoteísmo son intentos fallidos de traducir el Misterio a la fe común. Cf. *ibid.*, 115-116.

⁶⁰ La raíz etimológica de misterio en latín es “*mirum*” (asombro, sorpresa). Cf. R. OTTO, *Lo santo...*, 36.

antinómico⁶¹, al menos en la forma⁶². Es decir, trasciende el *tertium non datur* de la lógica aristotélica, haciendo coincidir contrarios. Ese es el sentido de la divina Trinidad⁶³. Por ello, lo numinoso no es simplemente irracional, sino que trasciende la razón tanto como la experiencia sensible. Es “supramundano”⁶⁴.

A una persona que ha sentido lo numinoso podría parecerle que nuestros intentos y rechazos semánticos son, en realidad, fruto de racionalizaciones también, aunque cada uno guarde una relación íntima con algún elemento positivo o negativo de lo numinoso. Pero hipostasiar y subjetivar uno de ellos para designar la totalidad es dogmático, incluso para el misterio – aunque sea el más legítimo. Esto porque Otto, cuando se refiere al misterio, le dice: “lo totalmente otro”, y cuando se refiere a los aspectos positivos de lo numinoso dice: “misterio tremendo y fascinante”. Usamos el símbolo “ Δ ” justamente para poner de manifiesto el carácter inefable del Numen, sobre el que versaremos a continuación.

2.2 La inefabilidad del misterio

Siguiendo la lógica anterior, un último intento podría llevarnos a nombrar a Δ : lo Inefable. Esta solución es bastante cómoda para el lenguaje, puesto que, directamente, significa que de Δ no se puede hablar. Pero se habla, se lo designa, sea con ideogramas o con analogías de sentimientos naturales. Las escuelas místicas se forman a través de la comunicación ritual

⁶¹ Cf. *ibid.*, 37 – 44.

⁶² Cf. J. KELLENBERGER, “God and mystery”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 2 (1974) 95.

⁶³ Según W. T. STACE, en *ibid.*, 93.

⁶⁴ J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología*, 114.

o extática de Δ . Pueden hablar sobre Δ . Entonces, aunque Δ sea inefable para el profano, para el iniciado, es algo que se puede, al menos, señalar con palabras; lo mismo ocurre con los fieles que comparten una fe. Es más, los místicos de distintas latitudes y culturas religiosas pueden entenderse y hablar sobre Δ de forma mucho más asertiva y genuina que los religiosos. Con lo que, reducir Δ a lo inefable, tampoco es acertado.

Lo sagrado es inefable gracias al misterio que yace en lo numinoso⁶⁵; de aquí que nos sintamos tentados a identificar el Numen con el misterio, tal como querríamos identificar lo numinoso con lo sagrado. Como vimos a lo largo del artículo, Otto utiliza ideogramas y analogías con sentimientos naturales para referirse a los aspectos positivos de lo numinoso; no obstante, conforme nos acercamos más al aspecto negativo, al misterio, el lenguaje se hizo insuficiente, al punto de tener que usar un símbolo neutro: Δ .

Un rasgo peculiar de los místicos, que son quienes más cerca estuvieron de lo numinoso, es que no pueden parar de hablar⁶⁶. La primera característica de este lenguaje es: Verbosidad e insistencia sobre lo inexpresable. He aquí algunas voces:

The Tao that can be trodden is not the enduring and unchanging Tao. The Tao, considered as unchanging, has no name. I do not know its name, and I give it the designation of the Tao (the Way or Course). Making an effort (further) to give it a name I call it The Great⁶⁷.

⁶⁵ Cf. R. OTTO, *Lo Santo...*, 13.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 11.

⁶⁷ SUN TZU – LAO TZU – CONFUCIUS, *The art of war and other classics of eastern philosophy*, San Diego 2016, 203.

Soy el silencio que guarda los más profundos misterios⁶⁸.

Una palabra habló el Padre, que fue su hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma⁶⁹.

Ninguno de nuestros pensamientos –dice a su discípulo Asklepios– puede concebir a Dios, ni lengua alguna puede definirle. Lo que es incorpóreo, invisible, sin forma, no puede ser percibido por nuestros sentidos; lo que es eterno, no puede ser medido por la corta regla del tiempo: Dios es, pues, inefable⁷⁰.

La santa luz de la fe es tan pura que, comparada con ella, las luces particulares no son más que impurezas, y aun las ideas de los sagrados, de la bendita Virgen, y la vista de Jesucristo en su humanidad son obstáculos en el camino de la visión de Dios en Su pureza⁷¹.

Nuestras imágenes groseras, nuestro lenguaje imperfecto, tratan en vano de traducir esa vida; pero cada alma viva siente su germen en sus ocultas profundidades⁷².

Tú callas y ella habla, tú hablas y ella enmudece; la gran puerta de la caridad está abierta de par en par, sin ningún obstáculo en frente⁷³.

De hecho, la palabra misma “inefable” es bastante usada por escritores místicos y religiosos. Si no la conocen, ven la forma de expresarla. Esta entrega irresistible a la retórica es la primera característica del lenguaje místico. La segunda, que ya

⁶⁸ Atribuido a KRISHNA, en L. BENÍTEZ, *Bhagavad Gita*, 99.

⁶⁹ JUAN DE LA CRUZ, en A. HUXLEY, *La filosofía perenne*, Buenos Aires 1947, 226.

⁷⁰ Referido a HERMES, en É. SCHURÉ, *Los grandes iniciados*, s/l 1989, 104.

⁷¹ J. J. OLIER, en A. HUXLEY, *La filosofía...*, 40.

⁷² Sobre PLATÓN, en É. SCHURÉ, *Los grandes...*, 264.

⁷³ YUNG-CHIA TA-SHIHN, en *ibid.*, 18.

mencionamos en el anterior subtítulo a propósito del misterio, se refiere a la superación de la dualidad y de la dicotomía sujeto-objeto⁷⁴. Veamos otros ejemplos:

La noche oscura del alma: Oscura, y, sin embargo, llena de luz; tan llena, que, de puro haber sólo luz, la luz no tropieza con nada y es tiniebla⁷⁵.

El inframundo no es sólo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece sólo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran los opuestos. [...] La fuente de la luz mora en la oscuridad⁷⁶.

Una sola alma, la grande alma del Todo, ha engendrado, al repartirse, todas las almas que se agitan en el universo⁷⁷.

Ve sólo Uno en todas las cosas; es el segundo el que te descarría⁷⁸.

Yo fui de Dios a Dios, hasta que exclamaron desde mí en mí: ¡Oh tú yo!⁷⁹.

El cognoscente y el conocido son uno. Los simples imaginan que deberían ver a Dios, como si Él estuviera allí y ellos aquí. No es así. Dios y yo, somos uno en el conocimiento⁸⁰.

En la raíz la Sabiduría divina es toda Brahm, en el tallo es toda Ilusión; en la flor es toda Mundo; y en fruto, toda Salvación⁸¹.

⁷⁴ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico*, Madrid 2003, 342.

⁷⁵ JUAN DE LA CRUZ, en J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre el amor*, Madrid 1963, 318.

⁷⁶ P. KINGSLEY, *En los oscuros lugares del saber*, Girona 2010, 69.

⁷⁷ É. SCHURÉ, *Los grandes...*, 126.

⁷⁸ KABIR, en A. HUXLEY, *La filosofía...* 19.

⁷⁹ BAYAZID DE BISUTÚN, en *ibid.*, 21.

⁸⁰ ECKHART, en *ibid.*, 22.

⁸¹ TANTRA TATTUA, en *ibid.*, 73.

Una pulga en cuanto es en Dios es más noble que el más alto de los ángeles en sí mismo⁸².

La imagen de Dios se halla esencial y personalmente en toda la humanidad. Cada uno la posee completa, entera e individida, y todos juntos no más que uno solo. De este modo todos somos uno, íntimamente unidos en nuestra eterna imagen, que es la imagen de Dios y la fuente en nosotros de toda vida⁸³.

El místico expresa y comunica un más allá de sí mismo por el que se siente habitado⁸⁴. De ahí los constantes superlativos, uso de mayúsculas y la confusión entre el Yo y el Numen. El místico vive una experiencia primordial y está al servicio de un lenguaje primordial. La mística no supone la ausencia del lenguaje, sino su origen⁸⁵. Apela a la inefabilidad como una queja por la consciencia de finitud de la que no puede salir⁸⁶. Para ello usa analogías, paradojas y antítesis; además de utilizar casos límites destinados a evocar la experiencia. El resultado: un conjunto de innovaciones semánticas, a las que, con razón, Ricoeur ha llamado: “metáforas vivas”⁸⁷.

La experiencia mística, en todas sus vertientes (unión, contemplación y éxtasis), tiene su fuente en el Numen. La mística es una teología del misterio⁸⁸. Ya implica un grado, aunque mínimo, de racionalización. Sobre todo, por su insistencia de llevar el misterio al lenguaje, cuyas características ya hemos

⁸² ECKHART, en *ibid.*, 75.

⁸³ RUYSBROECK, en *ibid.*, 66.

⁸⁴ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno...*, 348.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, 351.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 349.

⁸⁷ P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 53-58.

⁸⁸ Cf. OTTO, *Lo Santo...*, 44.

analizado. En comparación con la religión, la mística apura y lleva al máximo su componente irracional⁸⁹. Para ésta, “sólo el símbolo indescifrable está vivo”⁹⁰. Ambas, sin embargo, tienen su raíz en Δ ; de aquí que el lenguaje religioso sea exclusivamente evocativo⁹¹, pues el contenido del misterio no se puede decir, sino sólo sentir⁹².

Conclusión

Hemos revisado la categoría de lo numinoso. En la primera parte, vimos el misterio tremendo y fascinante. Descubrimos una tensión y ambivalencia implícita en lo numinoso. La experiencia religiosa primordial, aunque trata sobre el contacto con lo divino, no es totalmente beatífica. Su lado tenebroso, incluso demoníaco, rompe los esquemas morales y racionales del judeo-cristianismo. En este sentido, Otto representa una inflexión en la teología moderna. Funda la fenomenología de la religión: una disciplina abocada a entender la experiencia religiosa tal como se manifiesta; el origen de toda mística, religión y teología.

Dimos más énfasis al aspecto negativo de lo numinoso, pues justamente allí reside el misterio; la esencia del contacto divino. Intentamos nombrar a lo inefable a través de varias categorías normalmente aplicadas a lo divino, pero fracasamos. Luego pasamos a reconocer y exponer las expresiones lingüísticas que más genuinamente retrataban lo numinoso, y en mayor medida, el misterio. Vimos clamores sobre lo incognoscible e

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 41.

⁹⁰ U. ECO, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona 1990, 258

⁹¹ Cf. J. KELLENBERGER, “God and mystery”, 94.

⁹² Cf. R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, 49.

inexpresable de Dios, el Todo y el Uno. También revisamos aquellas que afirman la disolución del ego y la magnificación/sublimación del Numen.

Lo *numinoso* se produce con el contacto del hombre con el Numen. Como categoría, sirve a la descripción de esta experiencia religiosa primordial. En ella está el *mirum*, el misterio que asombra, “lo totalmente otro”, “lo absolutamente heterogéneo”. Sin este último, ninguno de los aspectos positivos tendría sentido. Todos ellos bien podrían ser sentimientos naturales muy peculiares o intensos. Perderían su unicidad: sentir la presencia de algo “del más allá”, el “todopoderoso”, “lo divino”, etc. Extraño y ajeno a lo profano, el ámbito de lo sagrado está permeado y lleno de este elemento misterioso. El Numen da lugar a la fe, a la espiritualidad y la devoción religiosa.

Aunque se mantiene un elemento común en todas las experiencias primordiales, todas son diferentes. La “numinología” (o fenomenología de lo numinoso) debería buscar, analizar y entender la mayor cantidad de experiencias cúspide. Esta dimensión espiritual del humano es esencial para comprenderlo. De cierto modo, estudiar su contacto con lo divino es una tarea antropológica. Una que evita las racionalizaciones y moralizaciones de la filosofía y la religión, para ver el misterio tal como aparece. No desde afuera, sino desde adentro, porque sólo quien tuvo la experiencia la comprende en los textos.

Bibliografía

BENÍTEZ Luis, *Bhagavad Gita*, Lea, Buenos Aires 2013.

DIEL Paul, *Dios y la divinidad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1986.

ECO Umberto, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990.

ELIADE Mircea, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid 2015.

ELIADE Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973.

ESCOBAR Augusto, “El universo numinoso de los libros”, en *Íkala*, vol. 6, no. 11-12 (2001).

GÓMEZ CAFFARENA José, *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.

HESCHEL Abraham, *Los profetas II: concepciones históricas y teológicas*, Paidós, Buenos Aires 1973.

HUXLEY Aldous, *La filosofía perenne*, Sudamericana, Buenos Aires 1947.

JAMES William, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Península, Madrid 1994.

KELLENBERGER John, “God and mystery”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11, No. 2 (1974) 93-102.

SUN TZU – LAO TZU – CONFUCIUS, *The art of war and other classic of eastern philosophy*, Printers’ Row, San Diego 2016.

ORTEGA Y GASSET José, *Sobre el amor*, Plenitud, Madrid 1963.

OTTO Rudolf, *Lo Santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2005.

OTTO Rudolf, *Philosophy of religion based on Kant and Fries*, Richard R. Smith Inc., New York 1931.

OTTO Rudolf, *Ensayos sobre lo numinoso*, Trotta, Madrid 2009.

RATZINGER, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2006.

RICOEUR Paul, *Fe y filosofía: el problema del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008.

SCHURÉ Édouard, *Los grandes iniciados*, Biblioteca Upasika, s/l 1989.

TILICH Paul, *Dynamics of faith*, Harper & Row, New York 1985.

UNDERHILL Evelyn, *Mysticism: a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, Methuen & Co., London 1930.

VELASCO Juan Martín, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978.

WHITE John (comp.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairos, Barcelona 1992.

ZAEHNER Robert Charles, *Mysticism, sacred and profane*, Clarendon Press, Oxford 1957.

Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento

*Silvia Guzmán Rojas,
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia
Filosofía y letras, Universidad Católica Boliviana “San Pablo”,
Cochabamba, Bolivia
silviaguzmanrojas@gmail.com*

*Luz María Romero Chamba,
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, Bolivia
roluzmaria@gmail.com*

Resumen

En las últimas décadas, algunos jóvenes van desvinculándose de la religión que profesaban ellos o sus padres; sin embargo, eso no significa que su proceso de búsqueda espiritual se vea restado. Pues siendo la espiritualidad aquella que da vida al ser humano, le impulsa y permite encontrarse consigo mismo, con el entorno y con lo trascendente, también le ayuda a proyectarse, soñándose en armonía. Así, en este texto se plantea que la acción pastoral y/o acompañamiento personalizado para con los jóvenes debería recrearse, abrirse, buscar modos para acompañarlos y sostenerlos integralmente un *tramo* de su vida, siguiendo las enseñanzas de Jesús.

Palabras clave

Búsqueda y escucha – Espíritu y espiritualidad – religioso y no religioso – jóvenes – pastoral – acompañamiento.

Abstract

In recent decades, more young people are disengaging from the religion that they or their parents professed; but this doesn't mean that

their process of spiritual quest is annulled. Spirituality gives life and impulse to human beings, permitting them to encounter themselves, all that is around them and the transcendent, as well as to plan and dream in harmony. This reflection proposes a personalized pastoral care and/or accompaniment for young people that recreates, opens and seeks ways of accompanying and sustaining them integrally in this stage of their lives, following the teachings of Jesus.

Key words

Searching and listening – Spirit and spirituality – religious and non-religious – young people – pastoral care and accompaniment.

Introducción

De todos los seres vivos, el ser humano es quien va definiendo qué ser y qué hacer con su vida. Tiene la tarea de hacerse o no, pleno. Si bien en una primera etapa es ayudado y afectado por las personas cercanas, con el tiempo va adquiriendo otras formas de construirse a sí mismo, dando sentido y razón a su existencia. Esta dotación de sentido y razón a su vida la hace cada día, y es actualizada constantemente a través de las diversas experiencias y decisiones; así, en este afán de *hacerse*, se equivoca, retrocede, aprende, avanza, corre, se estanca, etc.¹. Es feliz, se entristece, se angustia, sufre, añora, sueña, se proyecta.

¿Qué hace que el ser humano tenga esa gran fuerza, así como la posibilidad y necesidad de hacerse? Su espiritualidad. El ser humano no sólo es razón, emociones, pasiones y cuerpo, sino que también es espíritu². De hecho, ser espíritu es su

¹ Cf. S. GUZMÁN, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 25.

² Cf. O. J. ROMERO GONZÁLEZ, “Análisis sobre algunos elementos del deísmo”, en J. A. NAVARRO RAMOS – J. D. ORTIZ ACOSTA – D. A. FLORES SORIA – J. A. FUERTE (coords.), *Espiritualidad sin religión: interioridad, jóvenes y creencias religiosas*, Guadalajara

esencia, que a la vez da vida y sentido a su ser corporal. Por esta razón, por su misma razón de ser, debe cuidarse, atenderse, desarrollarse, profundizarse, aceptarse, escucharse y expresarse. Así entendemos la espiritualidad como un tesoro interior, que permite a la persona interrelacionarse con el Otro (Misterio), consigo mismo³, con los semejantes y con el cosmos⁴.

La espiritualidad se vislumbra conforme la persona se pregunta por el sentido de su vida y a la vez por el más allá, sobre el porqué de sus acciones y de sus errores, cuando toma consciencia de sí misma y de su estar en el mundo; es decir, cuando es capaz de preguntarse el cómo, el por qué, el para qué, el hasta cuándo de su existencia terrenal y aún el después de ella. Como se podrá notar, para responder a estos interrogantes no necesitamos profesar religión o credo alguno, aunque gran parte de la humanidad haya optado por hacerlo desde allí.

Con el tema “jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas” abordaremos el estilo propio que tiene la persona joven de experimentar al Misterio, creando con ello su propio estilo de vida y de encuentro con Él: relación de sintonía, armonía y conexión con Algo-Alguien diferente⁵. A su manera, el joven advierte esta experiencia trascendental en su vida, pero a la vez

2019, 82. En adelante los diversos autores de esta obra colectiva serán citados solo en primera parte.

³ Haremos uso solamente del masculino según las indicaciones de la Real Academia. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Los ciudadanos y las ciudadanas, los niños y las niñas”, en <https://www.rae.es/consultas/los-ciudadanos-y-las-ciudadanas-los-ninos-y-las-ninas> (fecha de consulta 11.10.2020).

⁴ Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Hombre”, en J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la Evangelización*, Madrid 2001, 346.

⁵ Una población sin religión es aquella que “manifiesta una falta de identificación con un grupo religioso concreto e imaginario”, C. N. MORA DURO, “Población sin religión”, en Roberto BLANCARTE (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México 2018, 17.

también vive sentimientos encontrados, siente la experiencia de caducidad, pobreza, fragilidad, conversión, alegría, entrega solidaria... que le lleva a conectar con sus emociones, con su sentido de existencia, con sus sueños, con sus relaciones, con su proyecto de vida, y con el todo universal.

Siendo la espiritualidad un don-tesoro interior, ¿por qué juzgar la forma o modo como el joven se acerca a lo trascendente? ¿por qué calificarlo de vacío y superficial? ¿por qué no respetar su espacio y acompañarle desde esa *contravía* frente a nuestros principios y doctrinas? Estos y otros muchos interrogantes cuestionan —o deberían cuestionar— al quehacer de los agentes de pastoral, a las familias católicas y a la misma Iglesia católica institucional.

Conscientes de los grandes pasos que va dando la humanidad en las actuales sociedades secularizadas, este aporte busca responder a las preguntas: ¿de qué hablamos cuando decimos jóvenes con espiritualidades seculares o no religiosas?, ¿qué papel juega el acompañamiento a jóvenes con espiritualidades seculares desde nuestro ambiente católico? Y, desde la pastoral misionera católica ayudada por la misionología, ¿cómo *escuchar* y acompañar al joven en el desarrollo de su espiritualidad secular o no religiosa?

Los interrogantes planteados corresponden a la estructura del método latinoamericano. Así en primera instancia, el *ver* nos permitirá señalar cómo nace esta investigación y algunos datos estadísticos a nivel latinoamericano que la corroboran, así como los diversos conceptos que usaremos. El *iluminar* ayudará a profundizar la temática sobre todo teniendo en cuenta el Magisterio eclesial, poniendo énfasis en

el proceso de acompañamiento a los jóvenes. Mientras que el *actuar* nos llevará a vislumbrar algunas orientaciones para el acompañamiento grupal y/o personalizado a los jóvenes con espiritualidad secular o no religiosa, a fin de ir construyendo el proyecto eclesial de hacernos juntos desde la diversidad.

Cabe indicar que el interés por este tema nace a partir del trabajo en la docencia con jóvenes en instituciones católicas y no católicas, y también del diálogo con acompañantes a grupos similares (en Cochabamba) que no están vinculados directamente a una religión pero que en su práctica cotidiana vivencian valores de calidez humana equivalentes –a nuestro juicio– a los valores del Evangelio⁶. En nuestro trabajo con jóvenes, sea dentro o fuera del aula, se suele invitarles a tener experiencias de silencio y meditación para que puedan conectarse consigo mismos y con lo trascendente. Entendiendo esto último como conectarse con lo más profundo de uno mismo⁷, con lo más íntimo: lo espiritual. Dicho proceso genera autoconocimiento, autoposesión, y el sentimiento de ser dueño de la propia vida.

Ellos (los jóvenes) disfrutan de espacios de silencio que les permiten conocerse y soñarse en grande aportando a la transformación social, convencidos de que dicho cambio es posible gracias a la colaboración de cada uno; valoran los momentos de convivencia porque se sienten escuchados, y a la vez pueden confrontar y compartir sus ideas. Además, por sobre todo, disfrutan sin miedo en acciones sociales y búsquedas de

⁶ “[R]esulta analíticamente útil concebir a los desaforados como un conjunto heterogéneo de ateos, agnósticos y personas que no se identifican con una religión en particular, pero que, en términos de creencias espirituales o religiosas, pueden mantener algunas representaciones e incluso algunas prácticas relativas a lo religioso”. C. N. MORA DURO, “Población sin religión”, en Roberto BLANCARTE (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, 17.

⁷ Cf. S. GUZMÁN, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 17.

justicia que demuestran su compromiso con la comunidad. Si bien son experiencias locales y concretas, varios autores corroboran para decir que la etapa de la juventud, aquí y en cualquier parte o cultura, es una etapa de búsqueda de ellos mismos y de su lugar en el mundo, en la que requieren ser escuchados, acompañados y orientados sin sentirse agobiados o direccionados.

Esta investigación se refiere precisamente a estos jóvenes en *tránsito* hacia espiritualidades no religiosas, con un estilo de vida que nace de su propia interioridad y les hace vivir con autenticidad.

1. Los jóvenes en su *búsqueda* de realización plena

La quietud, la homogeneidad, lo tradicional, el cerco de lo conocido y cercano de nuestras sociedades y países, se vieron sacudidos y alterados con las migraciones y desplazamientos humanos suscitados a partir de la segunda mitad del siglo XX, mismos que trajeron consigo grandes cambios sociales, culturales, económicos y políticos⁸. Lo religioso y espiritual no se queda impávido ante esta realidad, sufre también sus mutaciones y metamorfosis. Las nuevas interconexiones en todos los aspectos son, para unos, amenaza a la unidad e identidad de los pueblos; para otros, despertar a cosas nuevas; otros lo asumen como oportunidad para conocer, aprender y abrirse a nuevas realidades; otros en cambio se cierran a lo ancestral y tradicional. De una u otra manera, la movilización humana del último siglo, acompañada del desarrollo tecnológico, científico y comunicacional, significó el inicio de una nueva época con nuevos estilos de vida en nuestras sociedades y en sus luchas reivindicativas⁹.

⁸ Cf. J. ESTERMANN, *Interculturalidad: vivir la diversidad*, La Paz 2010, 12.

⁹ Cf. J. BENGOA, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile 2000, 66.

Generalmente la población más vulnerable a este tipo de cambios son las generaciones nuevas, pero también son éstas las especialmente receptoras, visionarias y dinamizadoras de las novedades. De esta manera nos acercamos a hablar de los jóvenes (varones y mujeres), quienes, según la ONU, oscilan entre los 15 y 29 años de edad¹⁰. Imposible ignorar las grandes diferencias que existen entre ellos (culturales, económicas, profesionales, entre otras), pero por razones de estudio no nos detendremos allí (cf. DFJ 10)¹¹. Tampoco se trata de idealizar al(los) joven(es), ni diseñar un prototipo; sino únicamente reflexionar en la población que desafía una postura pastoral de la Iglesia católica.

Es necesario hacer notar que la relación de la sociedad con este grupo etario es paradójica: por un lado, se le carga esperanzas de cambio y renovación social, y por otro, se lo trata con desconfianza, como falta de madurez y prudencia, sin reconocer y aceptar que esas cualidades no precisamente se las logra siendo adulto. Algo que sí se va gestando en esta etapa es la proyección de lo que se quiere ser y cómo hacerlo, es la búsqueda y deseo de alcanzar un fin, una realización de vida, y con ello, la satisfacción de *felicidad*.

¿Y por qué esta necesidad de proyectarse y hacerse? Porque, como mencionamos anteriormente, el ser humano es el único ser vivo que se construye, que se hace; tiene la fuerza y capacidad para hacerlo, puesto que es también espíritu. De

¹⁰ Cf. NACIONES UNIDAS, “Juventud”, en <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/youth-0/index.html> (fecha de consulta 29.10.2020).

¹¹ SINODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional: documento final” (27.10.2018), en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html (fecha de consulta 21.10.2020).

esa manera el joven se encamina en su *búsqueda de realización plena* aprovechando los espacios donde se le permita compartir y ser él mismo.

1.1. Espíritu y Espiritualidad: esencia y estilo de vida

“El espíritu de una persona es lo más hondo de su propio ser: sus «motivaciones» últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás”¹². De ese modo se puede entender que el espíritu no es ajeno al cuerpo ni está fuera de él, sino más bien, es lo que a la persona le hace ser. En esta misma perspectiva, para Codina el Espíritu (*ruah*, femenina) conecta con la “fuente de vida, de amor, de ternura, de sabiduría”¹³.

Los términos espíritu y espiritualidad van unidos: el “Espíritu es un concepto que alude a una fuerza no perceptible” mientras que “[e]spiritualidad: es la propia acción del Espíritu en el ser humano”¹⁴; en sí, vendría a ser como el reflejo de aquella inspiración interna en la persona. En palabras de Mamani, “la espiritualidad significa vivir con nuestro *ajayu*, con nuestra *gamasa*, que son nuestra *qipa*, nuestro alimento del alma, es el hilo que sostiene nuestras vidas. Esta espiritualidad requiere ser recreada, alimentada y fortalecida continuamente”¹⁵. Casaldáliga y Vigil ejemplifican estos términos así:

¹² P. CASALDÁLIGA – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Managua 1992, 23-24.

¹³ V. CODINA, *No extingáis el Espíritu* (1 Ts 5,19): una iniciación a la pneumatología, Cantabria 2008, 200-201.

¹⁴ R. I. BIANCHI, “Espiritualidad y práctica clínica”, en <https://es.scribd.com/document/398710030/e-Spiritual-i-Dad>, (fecha de consulta 04.10.2020). Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006, 144.

¹⁵ MAMANI BERNABÉ Vicenta, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, Cochabamba 2014, 137.

Espíritu es el sustantivo concreto y espiritualidad es el sustantivo abstracto. Al igual que amigo es el sustantivo concreto del sustantivo abstracto amistad. Amigo es aquel que tiene la cualidad de la amistad; y el carácter o la forma con que la viva le hará tener un tipo u otro de amistad, más intenso o menos, más o menos sincero. [...] Podemos entender la espiritualidad de una persona o de una determinada realidad como su carácter o forma de ser espiritual, como el hecho de estar adornada de ese carácter, como el hecho de vivir o de acontecer con espíritu, sea ese espíritu el que fuere¹⁶.

La espiritualidad no se enmarca en estructuras, se enriquece o no en la medida en que el ser humano avanza o se estanca. Tampoco se define como homogénea en los grupos humanos culturales o afines; de ella se habla en plural: espiritualidades de las primeras comunidades cristianas, milenarias, ancestrales, de los pueblos y culturas¹⁷. Entonces, espíritus y espiritualidades “los hay muy diversos y hasta contradictorios. Hay espíritus buenos y espíritus no tan buenos. Hay personas de mucha y hay personas de poca espiritualidad. Hay personas de una espiritualidad mejor y personas de una espiritualidad peor”¹⁸.

Las espiritualidades traspasan estructuras institucionales, culturas, sociedades y hasta las mismas religiones, son “patrimonio de los seres humanos”¹⁹. De allí que cada persona debería esforzarse por tener un buen espíritu como el de la “caridad, alegría, paz, comprensión de los demás, generosidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí mismo” (Gal

¹⁶ P. CASALDÁLIGA – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación...*, 24.

¹⁷ Cf. R. TOMICHÁ CHARUPÁ, “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, en *Revista Teología* 129 (2019) 117-151.

¹⁸ P. CASALDÁLIGA – J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación...*, 25.

¹⁹ *Ibid.*, 27.

5,22-23), asumiendo con ello un *estilo de vida* propio de la inspiración del buen Espíritu.

1.2. Religión y espiritualidades: “una diferencia de naturaleza”

También el término religión puede ser abordado en plural; no nos detendremos en esta explicación porque no es el objeto principal de este estudio, sin embargo, lo utilizaremos según corresponda. “Cualquier religión forma parte, al menos en cierto aspecto, de la espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa”²⁰. Las espiritualidades tienen que ver con los orígenes de la humanidad, mientras que las religiones son recientes: “*Homo sapiens* es coetáneo del *homo spiritualis*”²¹; de allí que, como señala Vigil: “la diferencia entre espiritualidad y religión no sólo es grande, sino esencial, una diferencia de naturaleza”²².

El “vocablo «religión» significa relación con Dios. Se usa ordinariamente para indicar una forma concreta y estructural, histórica y cultural, es decir, una de las religiones existentes”²³; éstas incluyen “verdades o creencias, moral, ritos, fórmulas y ofrendas”²⁴.

Espiritualidad y religión no son sinónimos, pero guardan relación. La definición anterior nos dice que la religión incluye ritos estructurados e institucionalizados; así también toda espiritualidad incluye ritos; sin embargo, éstos no siempre están

²⁰ A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo...*, 145.

²¹ J. M. VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 19 [cursivas en el texto].

²² *Ibid.*, 26.

²³ J. ESQUERDA BIFET, “Religión”, en J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario...*, 624.

²⁴ *ibid.*, 624.

oficializados, corresponden a la forma personal de conectarse consigo mismo y con lo trascendente. En primera instancia las prácticas de espiritualidad son aprendidas del entorno cercano, luego algunas personas, en este caso el joven, buscan ir más allá, descubrir su propio espíritu, y desarrollar su espiritualidad, propiciando a su estilo una inter-relación con lo divino y el *ecosistema*. Esto significa “apertura a los otros, a las otras especies, al mundo, al cosmos”²⁵.

Cabe indicar que hay quienes continúan reforzando lo aprendido en su entorno; otros logran conectarse con rituales diferentes a los suyos; y muchos otros optan por mantener su espiritualidad ligada a la religión que profesan. No faltan los decididos a eliminar la religión de su vida y autodenominarse no creyentes y/o ateos²⁶. Sin embargo, siguen vivenciando una espiritualidad profunda, buscan “*un mundo mejor, más justo, más sustentable y que trabaja por generar respeto, tolerancia, equidad, etc.*”²⁷. Nuestro estudio ha denominado a este fenómeno: *espiritualidades no religiosas*, desde las que muchos jóvenes hoy buscan dar razón a su existencia, comprometidos por salvaguardar la vida humana y cósmica.

Si esta espiritualidad no religiosa es una capacidad de sentir con el sentir del otro, y es una capacidad de compasión, una potencia para intervenir en la realidad para humanizar la humanidad, y es una conciencia que descubre que se pertenece a una red

²⁵ J. D. ORTIZ ACOSTA, “Egocentrismo como negación de la espiritualidad”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 117.

²⁶ Cf. J. M. DÍAZ RUIZ, “Ateísmo y ciencia”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 252.

²⁷ S. PADILLA MORENO, “¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa!”, citado por J. M. VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en Jesús Arturo NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 218 [Testimonio 4] [cursivas en el texto].

infinita de relaciones, a un todo del que se es parte integrante, entonces se trata de una espiritualidad de comunión. Es una espiritualidad que imagina otros mundos, es una espiritualidad de transformación. Es una espiritualidad que construye utopías para cambiar la realidad, para cambiar al ser humano²⁸.

Actualmente el entorno globalizado se empeña en menospreciar las cuestiones religiosas y espirituales que, como ya hemos dicho, son inherentes al ser humano; sin embargo, aunque el discurso de la sociedad se esfuerce por banalizar este aspecto, los jóvenes buscan –casi siempre– reencontrarse consigo mismos. Así, existen diferentes grupos de jóvenes que no están precisamente vinculados a una institución religiosa, pero en su misión como grupo contemplan el trabajo de la interioridad; la armonía consigo mismos, con sus semejantes y con lo que les rodea; la organización y planificación de su vida; y sobre todo el sentirse parte de lo creado comprometiéndose en acciones concretas para lograr un mundo más justo y humano. En nuestro contexto cochabambino (y los hay a nivel mundial) podemos mencionar al Grupo voluntario de salvamento Bolivia – SAR, a los Scouts, y tantos otros grupos ambientalistas.

Una encuesta del año 2017 sobre el tema de las religiones en América Latina muestra los siguientes datos en la suma total de resultados de los países²⁹:

²⁸ J. D. ORTIZ ACOSTA, “Egocentrismo como negación de la espiritualidad”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 118.

²⁹ Cf. LATINOBARÓMETRO. OPINIÓN PÚBLICA LATINOAMERICANA, “El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017”, en file:///C:/Users/Luz%20Maria/Downloads/F00006494-RELIGION_CHILE-AMERICA_LATINA_2017.pdf, (fecha de consulta 28-09-2020), 15.

Religión	Porcentaje
Católica	60
Evangélica	19
Ninguna/gnósticos/ateos	17
Otras religiones	3
No responde/no sabe	1

Si bien es cierto que la religión católica sigue siendo mayoritaria en Latinoamérica, se puede apreciar también su descenso en los últimos años. Estos datos, sin querer caer en el proselitismo, revelan que algo no está bien en nuestra Iglesia. Pero más aún, revelan que estamos en medio de un 17% de personas que se consideran sin ninguna religión/gnósticos y ateos. Entonces, nos atrevemos a decir que existe un buen grupo de personas en búsqueda o que estarían vivenciando una espiritualidad no religiosa. De ellas el 42% son mujeres y el 58% varones³⁰. En consecuencia, el avance del indiferentismo entre los católicos es una realidad, así como el número de los no practicantes que van reelaborando sus creencias, y la cifra de más de mil cien millones de *descreídos* en el mundo³¹.

Cuando hablamos de “jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas”, podemos pensar que son datos falsos; sin embargo, basta mirar más allá de los jóvenes cercanos de nuestras parroquias y grupos. Vayamos a las fronteras de las nuevas realidades donde ellos emergen, a los mismos colegios católicos donde hay jóvenes que participan de las actividades

³⁰ Cf. *ibid.*, 27; C. GONZÁLEZ NÚÑEZ – L. BASUALTO PORRA, “Hacia una pastoral con jóvenes para institucionales”, en *Revista de Educación religiosa*, vol. 1 n° 2, (2019).

³¹ Cf. J. M. VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 16 y 17.

y enseñanzas doctrinales *por obligación*. Es esta una realidad inminente³².

Frente a esta realidad, la cuestionante surge cuando hablamos de este grupo específico de la población: jóvenes, quienes no están encajando en los esquemas institucionales de las iglesias y en este caso de la Iglesia católica. ¿Qué hacer?, ¿ser indiferentes ante esta realidad?, ¿acompañarles en este proceso de búsqueda tanto interno como externo?, ¿estaremos dispuestos a formarnos como agentes de pastoral y/o acompañantes para responder a sus inquietudes y acompañar su proceso? Éstos y muchos otros interrogantes surgen en la acción evangelizadora práctica. Desde allí ofreceremos algunas orientaciones que podrían apoyar el quehacer evangelizador de y con los jóvenes.

1.3. Teología pastoral y misionología: disciplinas diversas y complementarias en la misión

La misionología es la “reflexión teológica sobre la misión” y su acción consecuente es la “acción pastoral o evangelizadora”. Misionología y teología pastoral son disciplinas diversas pero afines, comparten temas comunes sobre el anuncio, celebraciones, obras de caridad y otros³³.

La misionología como disciplina teológica es conocida como la *ciencia de las misiones* teórico-práctica y, por ende, atenta a los nuevos acontecimientos vengan de donde vengan, los analiza, y ofrece sus aportes a los misioneros y pastoralistas para buscar respuestas nuevas ante realidades nuevas. De ese modo la misionología conecta con la acción pastoral eclesial.

³² Cf. J. F. HERNÁNDEZ GALLEGOS, “Puntos en debate sobre una espiritualidad sin religión”, citado por J. M. VIGIL, “Religión y espiritualidad en el futuro”, en J. A. NAVARRO RAMOS *et al.*, *Espiritualidad sin religión...*, 218 (Conclusión 1).

³³ Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Pastoral”, en *Diccionario de la Evangelización*, Madrid 2001, 558.

En las fronteras sociales, nos encontramos con el joven como aquel sujeto emergente frente a lo religioso/no religioso, en busca de nuevas formas, modos, estilos, espacios, que llenen su existencia y le posicionen en su entorno. Nos seguimos preguntando: ¿desde la acción pastoral se podrá orientar y acompañar al joven, dejándole a la vez libertad frente a su profesión o credo religioso?

Es un hecho que muchos jóvenes van en *tránsito hacia espiritualidades no religiosas*. Desde su acción pastoral, la Iglesia tiene el gran desafío de acercarse a ellos y dejar que se acerquen, acompañarlos y respetar su proceso. Un proceso que más allá de la religión está comprometido con la espiritualidad que defiende la vida en todos sus niveles y dimensiones, una espiritualidad de la vida cotidiana, pero sobre todo a su estilo; una espiritualidad juvenil dinámica, prometedora y entregada a causas comunes.

Una vez aclarados los términos requeridos, sintetizamos este apartado señalando que, cuando hablamos de los jóvenes en búsqueda de su realización plena, aludimos a la búsqueda de sentido y construcción de identidad en medio de una sociedad en continuo cambio, aspectos que influyen en su forma de vivir y edificar su espiritualidad³⁴. Podemos entender la espiritualidad “como una búsqueda individual al enigma de la existencia. Si la religión vincula (a una iglesia), la espiritualidad desvincula, te ofrece libertad de movimiento, de aceptar o no los dogmas que mejor encajen en la realidad propia”³⁵. En este sentido el proceso del joven es una caminata propia de esta etapa y más

³⁴ Cf. E. VIZCAÍNO CRUZADO, “Espiritualidad líquida: secularización y transformación de la religiosidad juvenil”, en *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, n.º 2 (2015) 446.

³⁵ *Ibid.*, 463-464.

aun en nuestra época cuando todo parece difuso, pero a la vez interconectado, influenciando lo que somos y hacemos.

Entre otros elementos concretos de aquella búsqueda de auténtica espiritualidad podríamos señalar el sueño de una Iglesia (u otros espacios de fe): joven por su audacia, alegría, fuerza, capacidad de riesgo, entusiasmo, entrega; donde se discierna, se crezca en identidad, se construya la persona, encuentre sentido la vida. Que tenga apertura de mente y de corazón, capacidad de acogida a la diversidad y, por ende, a los proyectos y sueños diferentes. Que sea inclusiva, participativa, abierta, atenta a las mociones del Espíritu. Que anime a crear algo nuevo y no sólo a reproducir lo ya existente; que deje libertad, respete los nuevos modos de reconocer al Misterio y el estilo de seguirle³⁶. Que escuche y acompañe la búsqueda, que sea joven con los jóvenes, con lenguaje cercano y acciones concretas.

Desde nuestra experiencia podemos sostener que raramente el joven evadirá espacios de compartir y acompañamiento que le ayuden a re-encontrarse, conectarse con lo más profundo, sanarse, amarse, proyectarse.

2. Caminando junto a los jóvenes un *tramo* de su senda

En el apartado anterior se ha definido la espiritualidad como la *acción del Espíritu* en la persona, reflejada en su cotidianidad. Esta acción puede ser interpretada a partir de las convicciones de la religión o credo al que pertenece, o desde una espiritualidad no ligada a lo religioso que *imagina otros mundos* posibles y *construye utopías* a fin de cambiar al ser humano, y con él la realidad.

³⁶ Cf. H. QUEZADA, "El sínodo «de la posibilidad»", en <https://hernanquezadasj.wordpress.com/2018/10/01/el-sinodo-de-la-posibilidad/>, (fecha de consulta 04.12.2020).

En este segundo apartado ahondaremos cómo acompañar al desarrollo de aquella espiritualidad religiosa, o la que muchos jóvenes llevan en *tránsito* hacia lo no religioso; espiritualidad: *tesoro* profundo que cada ser humano lleva en su interior, cuya fuerza extraordinaria procede del Misterio (cf. 2 Co 4,7); *tesoro* fruto del aliento recibido por su ser creatura: “insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2,7). El Espíritu le hace a la persona estar viva y la espiritualidad le lleva a accionar a favor de la vida recibida: humana y planetaria.

Continuando nuestro estudio, asumimos como documentos base en esta iluminación: el *Instrumentum laboris* (IL) para el Sínodo sobre los jóvenes³⁷, el documento final del Sínodo de Obispos: “*Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional*” (DFJ)³⁸, y la Exhortación apostólica *Christus Vivit* (ChV)³⁹, relacionados con los jóvenes. No puede faltar la Palabra que con el pasar de los siglos sigue viva y latente, iluminando cada realidad, sobre todo lo relacionado –en este caso– al *acompañamiento* de parte de la Iglesia católica a este grupo específico *en tránsito hacia espiritualidades no religiosas*.

En este caminar *junto a los jóvenes un tramo de su senda*, el texto de los peregrinos de Emaús que acompañó el acontecimiento sinodal de los jóvenes, Lc 24,13-35, marca también la

³⁷ “*Instrumentum Laboris* para el Sínodo sobre los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, en <http://www.synod.va/content/synod2018/es/documentos/instrumentum-laboris-para-el-sinodo-sobre-los-jovenes-2018.pdf> (fecha de consulta 21.10.2020).

³⁸ SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional: documento final” (27.10.2018)...

³⁹ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Christus Vivit*” (25.03.2019), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (fecha de consulta 21.10.2020).

centralidad de nuestra reflexión. Jesús se hace el encontradizo con quienes van de camino; echa a andar a su ritmo mientras ellos van desconcertados; él sabe que se alejan de la comunidad, sin embargo no les reprocha; los escucha, interroga, muestra interés en el diálogo, interviene, explica, les ayuda a reconocer lo que está sucediendo; acepta la invitación de quedarse; parte el pan y con ello ilumina la mente de los dos discípulos; ellos por su parte emprenden el regreso a la comunidad y comunican su experiencia con el resucitado (cf. DFJ 4).

Esta actitud de Jesús, frente a los desorientados discípulos, es la que queremos rescatar como modelo para el acompañamiento a los jóvenes que *transitan* consciente o inconscientemente hacia espiritualidades no religiosas. Pues ellos son la parte más activa de nuestras sociedades seculares que asisten “a un redescubrimiento de Dios y de la espiritualidad”; lo cual además de ser –para la Iglesia– un llamado a rescatar el dinamismo de la fe y del anuncio, es también un desafío para el acompañamiento pastoral que debe ofrecerles (cf. DFJ 14), de manera personalizada y repensando su enfoque (cf. DFJ 19).

2.1. La cercanía: espacio de diálogo y testimonio de fraternidad eclesial para un mejor acompañamiento

El Documento Final del Sínodo de los obispos sobre los jóvenes se introduce así: “la cercanía crea las condiciones para que la Iglesia sea un espacio de diálogo y testimonio de fraternidad que fascine” (DFJ 1). Esta cercanía es imprescindible para instaurar un ambiente de diálogo, conocimiento, discernimiento, *complicidad*, confianza y otros. Para el diálogo es indispensable la *escucha* como actitud recíproca y de aprendizaje, que va más allá del oír (cf. DFJ 122); como en el camino a Emaús: en

la escucha se reconforta el corazón, se ilumina la mente y se abren los ojos para reconocer al otro en sus *búsquedas*, y en la necesidad de *caminar juntos*, acompañados (cf. Lc 24,19 y 31).

El acompañamiento cercano es clave en esta etapa, ya que los jóvenes están en pleno proceso de desarrollo: corporal, social, profesional y por qué no también espiritual y/o religioso, donde la *búsqueda* es su actitud fundamental. De allí su demanda de ser “escuchados, reconocidos y acompañados” (DFJ 7) por quienes son personas significativas en su entorno: familia, educadores, profesionales, animadores de la fe y agentes pastorales (cf. DFJ 93), y en nuestro caso, la misma comunidad cristiana como primer sujeto (cf. DFJ 92). La Exhortación Apostólica *Christus Vivit* pide buscar estilos y modos que ayuden al joven a tener estos espacios/encuentros incluyendo, además de la parte sacramental, la vida cotidiana (cf. ChV 224).

Así el acompañamiento requiere —en unos casos más que en otros— ser un aporte interdisciplinar, pues tiene que ver con el crecimiento humano, psicológico, espiritual, académico, de inclusión social y compromiso político. Además, teniendo en cuenta la interculturalidad, multireligiosidad y secularidad de nuestras sociedades, “es necesario un acompañamiento específico en relación con la diversidad, que la valore como enriquecimiento recíproco y posibilidad de comunión fraterna, contra una doble tentación: la de replegarse en la propia identidad y la del relativismo” (DFJ 94). El estilo de acompañamiento será siempre el de Jesús, quien se involucra en las andanzas del otro/joven, en sus preocupaciones: pesimismo, vuelta al pasado, desviación del camino elegido; y que, a pesar de ello, acepta la invitación de *quedarse* y compartir; estilo que no se aterra

ante las decepciones, ni ante la falta de fe; antes bien explica, orienta, acompaña (cf. Lc 24,25-29).

En este sentido el acompañamiento no es sólo caminar *junto a... o junto con...*, sino que también es el trayecto de ser-*hacerse* y construirse juntos, sin imposiciones ni preconcepciones. Siguiendo el itinerario procesual de Jesús: con disponibilidad para recorrer *ese tramo* del camino, marcando la significatividad del encuentro, propiciando una relación ecuánime capaz de sostener al otro en sus dudas, ofreciéndole puntos clave de referencia, respetando su ritmo, orientando –aunque no siempre se pueda– el regreso a la comunidad y a la fe cristiana (cf. DFJ 92), o al menos el compromiso con la vida en general. Todo esto desde la moción del Espíritu del bien que el joven experimenta en su interior y le hace ser él mismo, diferente a los demás –quizá en cuanto a credo o religión– pero con un tesoro interior profundo que le hace persona nueva marcada en su vida para siempre.

2.2. El acompañante: disposición al Espíritu del Señor y al acompañado

Lo dicho antes indica que no todas las personas están preparadas para acompañar al otro en su proceso de *hacerse*. Quien acompaña requiere formación, pues es un servicio-misión dentro de la comunidad cristiana; por tanto, debe ser vivido-asumido con disponibilidad y en respeto a la libertad de los hijos de Dios (cf. DFJ 91). “Este servicio no es otro que la continuación del actuar del Dios de Jesucristo con su pueblo: mediante una presencia constante y cordial, una proximidad entregada y amorosa, y una ternura sin límites” (DFJ 91).

La persona que “acompaña acoge con paciencia, suscita las preguntas más profundas y reconoce los signos del Espíritu en

la respuesta de los jóvenes” (DFJ 97); además los conduce a procurar espacios donde sientan la cercanía y acogida, donde puedan encontrarse consigo mismos y con el Misterio, donde puedan interactuar con sus semejantes e interrelacionarse sanamente con el cosmos. Es un acompañamiento orientado al crecimiento integral y armónico (cf. DFJ 97), y a la toma de “decisiones válidas, estables y bien fundadas [...] para hacer elecciones auténticas” (DFJ 91).

Si bien el acompañamiento es una “misión, que requiere la disponibilidad apostólica de quien lo realiza” (DFJ 101), exige no sofocar a los jóvenes “con un conjunto de reglas que dan una imagen estrecha y moralista del cristianismo, estamos llamados a invertir en su audacia y a educarlos para que asuman sus responsabilidades, seguros de que incluso el error, el fracaso y las crisis son experiencias que pueden fortalecer su humanidad” (DFJ 70). Al contrario, acompañar exige: apertura, confianza, disponibilidad, discernimiento, madurez tanto en la fe como en el carácter, respeto al proceso de los jóvenes, libertad y capacidad de orientación en este descubrimiento de su espiritualidad que, en muchos casos, no está ligada a religión o credo alguno.

Acompañar es irrumpir sutilmente en el camino del otro y caminar *con* él un *tramo* de su senda; es descalzarse guiado por el Espíritu para entrar en la tierra sagrada de su interior donde se gestan las decisiones profundas (cf. Ex 3,5); es involucrarse *con* y a la vez dejarle en libertad. En síntesis, “acompañar requiere ponerse a disposición del Espíritu del Señor y de quien es acompañado, con todas las propias cualidades y capacidades, y después tener la valentía de hacerse a un lado con humildad” (DFJ 101).

Dicho esto, es imprescindible formarse para acompañar a esta etapa; para ello la *Christus vivit* nos plantea un perfil de acompañante. Pues en la Iglesia pastores, presbíteros y otros agentes de pastoral, deben revisar sus prioridades y garantizar el ministerio de la escucha, aunque no todos poseen la cualificación requerida para ejercer esta misión (cf. DFJ 9). No se trata de protagonismos inútiles, sino de acompañar y estimular a los jóvenes “confiando un poco más en la genialidad del Espíritu Santo que actúa como quiere” (ChV 230).

La misma Exhortación *Christus vivit* ofrece además otras pautas importantes para este acompañamiento: dirá que la primera actitud importante es la escucha. Una escucha en tres etapas: la primera es una escucha atenta y tranquila que le haga sentir al joven valorado y sin temor por lo que dice; la segunda, una escucha que permita, con delicadeza, hacerle ver sus errores o excusas; y la tercera, una escucha que le impulse a proyectarse, superar sus miedos y encaminarse hacia delante (cf. ChV 291-294).

2.3. El acompañado: exige respeto al misterio que cada persona encierra

Las pautas que presentaremos responden de algún modo a la descripción que proponen los mismos jóvenes acerca de la persona acompañante. Ellos están conscientes que no existen personas perfectas, pero sí en proceso de construirse, por ello exigen que quienes desempeñen este ministerio reconozcan su propia humanidad: sus errores, límites, sufrimientos, esperanzas y alegrías; que sean comprensivas, acogedoras, gentiles, entregadas y bondadosas; que desarrollen la capacidad de escucha, diálogo y aprendan a guardar silencio.

En lo espiritual, los acompañantes deben ser fieles en su opción de vida, testimonios vivos, cristianos auténticos, que actúen siempre con la verdad y busquen la santidad; que estén comprometidos con la Iglesia y el mundo; que vivan a profundidad el equilibrio entre fe, oración y acción; sin moralismos y falsas indulgencias; con capacidad para corregir fraternalmente.

En su misión de acompañantes deben ser guías y dejar libertad al joven en sus decisiones; ser compañeros en un *tramo* del camino, dejando el protagonismo a quien corresponde y respetando las decisiones que éste tome; confiar en el joven, evitar crear dependencia o actitudes posesivas y manipuladoras; no imponer su voluntad ni dejarse llevar por preferencias y favoritismos. El acompañante debe formarse permanentemente; conocer y ofrecer herramientas para el discernimiento; ayudar a crecer en la fe, y dejar que el Espíritu Santo obre; debe estar preparado para respetar el resultado del acompañamiento y hacerse a un lado; continuar sosteniendo la decisión del acompañado con la oración⁴⁰ (cf. ChV 102; 246). Un acompañante al estilo del peregrino de Emaús genera relaciones sanas, ofrece pistas para el crecimiento humano espiritual, despeja dudas, ilumina la mente y habla al corazón.

En el mismo sentido, el *Instrumentum Laboris* habla de las cualidades de quienes acompañan y recalca que quien “acompaña está llamado a respetar el misterio que cada persona encierra y a confiar en que el Señor ya está obrando en ella” (IL 130). Así mismo enfatiza en una formación sólida que le

⁴⁰ Cf. “Documento de la Reunión pre-sinodal para la preparación de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos” (24.03.2018), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/24/doc.html> (fecha de consulta 21.10.2020).

permita al acompañante estar preparado para acompañar las diversas facetas que tiene el ser humano, en este caso el joven (cf. IL 130). Con todo esto, lo que se quiere es que el estilo de la pastoral con los jóvenes tome otra perspectiva, que ésta sea inclusiva y no así restringida sólo para quienes quieren hacer algún sacramento.

Desde esta perspectiva, lo que exigen los jóvenes es un acompañamiento cualificado —como se dijo antes— no sólo en la pastoral juvenil y vocacional, sino también en el desarrollo de “procesos pastorales completos, que abarquen desde la infancia hasta la vida adulta e introduzcan en la comunidad cristiana” (DFJ 16) e incluso más allá de ella. Se necesita acompañantes que orienten al joven, *ser humano* —no siempre cristiano/católico—, en su opción de vida también desde una espiritualidad no religiosa.

En síntesis, para acompañar a los jóvenes en un *tramo* de su senda, se requiere acompañantes que respeten el *misterio* que cada persona lleva dentro, y actúen al estilo de Jesús resucitado, quien camina junto a cada joven, escucha sus preocupaciones y comparte sus esperanzas (cf. DFJ 5); acompañantes que dejen de lado respuestas y recetas preconcebidas, caducas, de otros tiempos, y se abran a las nuevas realidades y planteamientos (cf. DFJ 8), pero sobre todo a la acción del Espíritu Santo que actúa constantemente.

En el siguiente apartado abordaremos unas propuestas que podrían ayudar para ofrecer un acompañamiento a los jóvenes que *transitan* hacia las espiritualidades no religiosas, poco consideradas en nuestro accionar pastoral. Muchas experiencias “testimonian que los jóvenes saben ser pioneros de encuentro

y diálogo intercultural e interreligioso, en la perspectiva de la convivencia pacífica” (DFJ 45); es decir, encuentros y diálogos que van mucho más allá de prácticas provenientes de las espiritualidades religiosas definidas.

3. “Quédate con nosotros, porque atardece...”: hacia una pastoral de la *escucha y acompañamiento*

En el apartado anterior presentamos cuál tendría que ser la actitud del acompañante siguiendo el estilo de Jesús con los discípulos de Emaús. Al igual que su invitación: “Quédate con nosotros, porque atardece”, se espera que el joven invite-incluya a las personas significativas de su entorno en un *tramo* de su proceso de búsqueda. Ser incluido en su vida como acompañante es una gracia. Alguien te abre la puerta de su vida para que entres descalzo en ella, te abre la puerta porque se siente bien, aceptado y valorado, o como dijimos antes “escuchados, reconocidos” (DFJ 7). Con esta invitación se entra a otro momento de relación más profunda, en la que se parte y comparte el pan de la vida, de los sueños, de las preocupaciones y dolores, de las esperanzas y búsquedas de sentido. Se entra a un acompañamiento óptimo ejercido desde una pastoral misionera cristiana católica, abierta e incluyente.

En este sentido, el Papa Francisco insta a ser creativos y flexibles en la acción pastoral con los jóvenes, de modo que se sientan acogidos, aceptados, valorados e incluidos; llama a apoyarlos y acompañarlos desde sus propios espacios, desde el *lugar-etapa* donde se encuentran, con atención personalizada. Para ello, la misma pastoral juvenil debe ser repensada, pues “necesita adquirir otra flexibilidad, y convocar a los jóvenes a eventos, a acontecimientos que cada tanto les ofrezcan un

lugar donde no sólo reciban una formación, sino que también les permitan compartir la vida, celebrar, cantar, escuchar testimonios reales y experimentar el encuentro comunitario con el Dios vivo” (ChV 204).

Se trata de realizar *con y junto* a los jóvenes una pastoral de acompañamiento creativa, generadora de espacios para que no se sientan invadidos sino más bien invitados a tener una experiencia de fe profunda, en sí una experiencia del Misterio que va dando sentido a su vida, incluso desde lo *no religioso*; una experiencia que parta desde lo más íntimo de sí mismo, que le permita soñar y proyectarse; un espacio que permita autodescubrirse, encontrarse, atenderse, aceptarse, proyectarse, en otras palabras: *hacerse*.

La pastoral de la Iglesia acompaña diferentes etapas de la vida de la persona, por ello se habla de pastorales específicas. Si el joven no se vincula a ella por su querer, o si no es convocado, puede ser que otro grupo le abra las puertas y no precisamente el más adecuado para su edad, para sus búsquedas en general, incluidas las religiosas. Al quedarse fuera de la pastoral y del acompañamiento en uno de los *tramos* más significativos de su senda, puede que éste se desconecte por un tiempo –o por siempre– de la vida eclesial, de su vida cristiana y de la religión misma.

Todas las personas necesitamos conectarnos con otras, pues somos seres *en y de* relación; buscamos espacios donde sentirnos aceptados, y donde sea posible compartir la cotidianeidad y sueños comunes. Estas búsquedas son más comunes en la etapa de la juventud. Se busca compartir ideas y que alguien las escuche, compartir proyectos y que alguien sugiera cuál

puede ser el mejor camino para hacerlo, reafirmar convicciones y que alguien sostenga esta reafirmación con su apoyo moral y espiritual; se busca eso y más. De allí que el texto del peregrino de Emaús sea un punto de referencia en este proceso. Así entendemos aquí la pastoral del acompañamiento al joven como un espacio que le permite conectarse consigo mismo, con los demás, con lo que le rodea y con lo trascendente.

3.1. Recogiendo estilos para ser compañeros de camino

Creemos que la pastoral específica y la misma Iglesia se enriquecerían abriendo estos espacios de acompañamiento para los jóvenes, de un modo en el que se les permita vivir experiencias gratificantes para partir y compartir el Pan. No se trata de un espacio sólo para la catequesis, sino también –quizá– un espacio previo o posterior a ella, que le permita optar por su vida cristiana de manera más auténtica si así lo quisieran; o en todo caso ser conscientes de que su cuerpo es templo de un Espíritu Mayor (cf. Co 3,16) quien suscita mociones para inclinarse siempre por el bien y defensa de la vida (cf. Lc 12,12). Aquí lo importante es que el joven sienta, descubra y viva su espiritualidad con autenticidad, comprendiéndola como algo inherente a su existencia.

La preocupación por acompañar a los jóvenes en un *tramo* del camino, además de una inquietud ha sido también una acción pastoral constante de toda institución religiosa, aunque con respuestas no siempre adecuadas. En algunas ocasiones incluso –en lugar de atraerles y motivarles– se les ha empujado a hastiarse y desvincularse del ámbito eclesial. Apartarse de lo estructural-religioso no siempre significa que los jóvenes sean reacios y apáticos a cuestiones sociales que ameritan atención,

sensibilidad y compromiso; de hecho, muchos de ellos suelen involucrarse en estas acciones demostrando que para hacer el bien o luchar por la justicia no se requiere necesariamente estar afiliado a una religión.

En ese sentido, para acercarnos a ellos con propuestas concretas que les ayuden a enriquecer su propio camino y no así sólo intentar *retenerlos* en la Iglesia, se debe tomar en cuenta las diversas experiencias, metodologías y motivaciones que ya existen, sin importar si estas provienen o no de nuestra Iglesia; lo importante es aprovecharlas para el acompañamiento a los jóvenes y para comunicar la alegría del Evangelio que nosotros profesamos (cf. ChV 205).

3.2. Itinerario para repensar al Absoluto desde una espiritualidad en tránsito

Una de las orientaciones con esta nueva perspectiva de acompañamiento al joven es la que ofrece Leonardo Boff, pues permite al joven tener una experiencia mística para encontrarse y sentirse parte de un plan, ayudarle a descubrir y alimentar su propia espiritualidad, dar sentido y dinamicidad a su vida. Por su importancia presentamos seguidamente estos cinco aspectos:

- a) La *meditación*, encaminada “fundamentalmente al cultivo de una actitud que se orienta a la creación y alimentación de un «centro» personal”⁴¹, ayuda a captar las emociones y energías, sintonizarlas y conectar un trabajo entre la mente y el corazón⁴².

⁴¹ L. BOFF, *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad; la emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000, 157.

⁴² Cf. *ibid.*, 157.

- b) Un *equipo de comunicación*, referido al “grupo de personas con las cuales cambiamos ideas, intercambiamos pensamientos, comunicamos experiencias y alimentamos los mismos sueños y el mismo proyecto fundamental de la vida”⁴³, ayuda a confirmar convicciones, corregir otras y tener una visión más completa de lo que se quiere en la vida; implica relación y acompañamiento profundo, para dar un norte a la vida⁴⁴.
- c) El *espacio para orar*, que propicie un diálogo con el Misterio: “abrirse a Él, llorar delante de Él por la oscuridad de la historia [...] alegrarse, cantar y –¿por qué no?– danzar delante de Él hasta las lágrimas por la superabundancia de sentido, de luz y de satisfacción de vivir, de saborear el amor, de sentirse totalmente lleno”⁴⁵. Esta experiencia permite sentir al Absoluto, a Aquél que nos rebasa y que está íntimamente presente en nuestra vida⁴⁶.
- d) La *celebración* es importante porque incluye a la comunidad y con ella se sueña, se lucha y se comparte. “En la celebración, todo llega a su culminación y convergencia: lo interior y lo exterior, el sueño y la realidad, lo distante y lo próximo, el mundo y Dios”⁴⁷.
- e) Finalmente, la *formación*: propiciar una serie de talleres, charlas, textos y ejercicios que facilite a los jóvenes vivir la soledad, el recogimiento y la interiorización, para que todo lo que se vaya viviendo sea profundo y auténtico⁴⁸.

⁴³ *Ibid.*, 157.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 157.

⁴⁵ *Ibid.*, 158

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 158

⁴⁷ *Ibid.*, 159

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 159

Además de estos puntos, Boff sugiere que se comparta con la comunidad grande, sobre todo con el pueblo que sufre, pues ellos tienen otros modos de vivir su espiritualidad y con seguridad será un intercambio valioso de experiencias que exigirán una acción comprometida⁴⁹. Como podemos notar, el desarrollo de estos aspectos inicia con el proceso de autoconocimiento y autoposesión, de hacerse dueños de los propios sentimientos y emociones para sintonizarlos. Esto no podemos hacerlo solos, sino que necesitamos alguien que nos acompañe y sostenga, que no juzgue y ayude a reconocer al Absoluto en lo más íntimo del ser.

En esta misma línea podemos mencionar también el proceso de acompañamiento a los jóvenes que hace la comunidad de Taizé: *acogida* (esta es tu casa), *silencio* (encuentro consigo mismo y con Dios), *escucha* (disponibilidad para escuchar), *comunidad* (compartir las diferencias) y *oración*; etapas que ayudan a su crecimiento integral⁵⁰.

También la sabiduría de todas las culturas coincide en varios aspectos para acompañar el proceso integral de los jóvenes. Mencionaremos sólo algunos, que a nuestro modo de ver serían: 1) *conocimiento interno*, que implica aceptación de lo que se es y se tiene; 2) *proyectar la vida a largo plazo*, pero con medidas concretas y realizables a corto plazo; 3) que dicho proyecto implique también *salir de sí mismo*, en favor del *eco-nosotros*⁵¹; 4) *espacios de silencio* en la vida cotidiana que

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 159

⁵⁰ Cf. DIOCESIS DE ALBACETE, "Taizé: acogida, búsqueda, oración", en <https://diocesisalbacete.org/noticias/5958/taize-acogida-busqueda-oracion.php> (fecha de consulta 12.10.2020).

⁵¹ Cf. L. M. ROMERO CHAMBA, "Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología", en *Yachay* 70 (2019) 77.

permitan el encuentro consigo mismo y con el Misterio; desde allí examinar lo proyectado (punto anterior).

Como se ha dicho antes, la *búsqueda* de los jóvenes se va expresando en diferentes modos de interiorización, de aceptación y proyección: el encuentro consigo mismo, la necesidad de ubicarse en el mundo y de hallar sentido a su existencia; es decir, de vivenciar en pleno su espiritualidad, como una condición innata a su ser.

Cabe indicar que las orientaciones recogidas antes son, entre otras, parte de muchas experiencias que ya se están ejecutando en el acompañamiento a los jóvenes, las mismas que pueden vivenciarse desde una espiritualidad no identificada con un grupo religioso, camino por donde muchos jóvenes de nuestro siglo transitan. Además, son aspectos aplicables en la acción pastoral con jóvenes.

3.3. Echando a andar se experimenta *lo nuevo*

Para los peregrinos de Emaús lo nuevo marcó su vida para siempre. En el regreso a retomar el pasado y en medio de la desesperanza, encontraron al mismo Jesús que les motivó a desandar el camino andado y la vuelta a la comunidad, para juntos dar continuidad a un proyecto nuevo: ir por todo el mundo y testimoniar la llegada del reino (cf. Mt 28,20), la llegada de *algo nuevo*. Quien se ha sentido acompañado, descubre el sentido de su vida y está formado para ayudar a que también el corazón de los otros arda con la experiencia del Resucitado (cf. Lc 24,33-35).

De allí que el rol del acompañante es fundamental. Debe “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz

del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad” (GS 4⁵²). Debe escrutar la realidad de los jóvenes, los nuevos arcópagos donde ellos viven, las situaciones emergentes en las que se desenvuelven, y en este sentido acompañar:

- a) *Las relaciones integrales y armónicas*: los nuevos modos y estilos para relacionarse consigo mismo, con los semejantes, con el *econosotros*, a partir de la experiencia con lo divino, a quien Jesús llamó Padre. Este nombre de ninguna manera puede ser impuesto.
- b) *El valor a la vida*: lo importante es que la espiritualidad no religiosa de muchos jóvenes esté marcada por Aquél que da sentido y motiva a trabajar comprometidamente a favor de la vida en todos sus niveles y dimensiones, procurando la vida en abundancia (cf. Jn 10,10).
- c) *Atención desde los nuevos espacios*: la espiritualidad, como estilo de vida según el Espíritu, debería ser vivida aprovechando las nuevas tecnologías de la información y comunicación propias de nuestra época; pero sobre todo teniendo en cuenta las situaciones de nuestro entorno para continuar la caminata de esta pastoral específica, pues *echando a andar se experimenta lo nuevo*, y de este compartir con los jóvenes que transitan hacia espiritualidades no religiosas, la humanidad podrá cosechar grandes bienes.

Como se ha dicho, la actitud de acercamiento al joven será al estilo del peregrino de Emaús, Aquél que se hizo el encontradizo, que acompaña y escucha con afecto, que explica

⁵² CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*” (07.12.1965), Madrid 1999.

sin arbitrariedad y deja espacio para la invitación de seguir compartiendo y entretejiendo lazos con los jóvenes, Aquél que da vida y sentido a la acción pastoral. Dichos lazos conllevan una actitud de apertura y acogida a las nuevas realidades inter y pluri: culturales, religiosas, disciplinares, y aprovechar sus aportes para el acompañamiento a los jóvenes.

Concluimos afirmando que la “Iglesia está llamada a sostener a todos los jóvenes en sus pruebas y a promover acciones pastorales adecuadas” (DFJ 67), ya que ellos “son uno de los «lugares teológicos» en los que el Señor nos da a conocer algunas de sus expectativas y desafíos para construir el mañana” (DFJ 64).

Conclusión

A muchas personas, sobre todo a las nuevas generaciones, cuando escuchan hablar del término espiritualidad, les genera un cierto grado de apatía, al considerarla ligada directamente a una religión o a un credo religioso; cosas de mayores o del pasado. Tal como hemos abordado el tema en este texto, la espiritualidad es algo innato, es un estilo de vida que se va desarrollando consciente o inconscientemente en el ser humano; forma parte de su estado psíquico, emocional, corporal, y se expresa en lo cotidiano.

La espiritualidad como estilo de vida, según el impulso interior que la persona lleva dentro, no está necesariamente ligada a estructuras, dogmas y doctrinas de religión alguna. Pues en “cada criatura habita el Espíritu vivificante de Dios que nos llama a una relación con él” (LS 88⁵³) desde la diversidad de mociones que suscita.

⁵³ FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (fecha de consulta 21.10.2020).

Es así que viviendo desde la intensidad del Espíritu que llevamos dentro, cada ser humano está desafiado a desarrollar un estilo de vida consecuente a sus creencias e incluso a sus increencias. El desafío pastoral es acoger la espiritualidad de muchos jóvenes que *transitan* dentro de las sociedades secularizadas, para que vivan conforme a sus convicciones y se comprometan a favor de la vida: humana y planetaria.

La existencia de jóvenes *diferentes*, viviendo y actuando con principios y valores testimoniales profundos, desde espiritualidades religiosas diversas, más aun desde espiritualidades no religiosas, de ninguna manera representan una amenaza social o eclesial; al contrario, tenemos puntos comunes que nos unen. Por ello, mientras estos jóvenes que viven la solidaridad, la donación, el compromiso de nuevas búsquedas y propuestas para salvaguardar la vida integral (humana y planetaria) cuestionen desde su hacerse los estilos tradicionales y caducos de los sistemas y patrones políticos, económicos, culturales y hasta religiosos establecidos desde hace siglos, la humanidad se iría acercando a un nuevo renacer y con protagonistas emergentes como son ellos.

El estilo de vida de estos jóvenes exige un acompañamiento abierto al estilo del peregrino de Emaús, quien haciéndose el enconradizo: *escucha* sin arbitrariedad, percibe sus *búsquedas* sin prejuicios y *acompaña* sin manipulaciones. Así, la acción pastoral está llamada a abrir espacios para que los jóvenes puedan sentirse acogidos, conectarse consigo mismos y con lo trascendente, y desde esa experiencia vuelvan a relacionarse con la comunidad planetaria de manera armónica y auténtica.

Bibliografía

Libros

BENGOA José, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile 2000.

BOFF Leonardo, *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad; la emergencia de un nuevo paradigma*, Trotta, Madrid 2000.

CASALDÁLIGA Pedro – VIGIL José María, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992.

CODINA Víctor, *“No extingáis el Espíritu” (1 Ts 5,19): una iniciación a la pneumatología*, Sal Terrae, Cantabria 2008.

COMTE-SPONVILLE André, *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

ESQUERDA BIFET Juan, “Hombre” – “Religión” – “Pastoral”, en ESQUERDA BIFET Juan, *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid 2001.

ESTERMANN Josef, *Interculturalidad: vivir la diversidad*, ISEAT, La Paz 2010.

MAMANI BERNABÉ Vicenta, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, ILAMIS-CMMAL, Cochabamba 2014.

MORA DURO Carlos Nazario, “Población sin religión”, en Roberto BLANCARTE (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, FCE, México 2018.

Artículos

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*” (07.12.1965), BAC, Madrid 1999, 226-350.

GONZÁLEZ NÚÑEZ César – BASUALTO PORRA Lorena, “Hacia una pastoral con jóvenes para institucionales”, en *Revista de Educación religiosa*, vol. 1 n° 2 (2019) 9-36.

GUZMÁN Silvia, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019) 11-30.

NAVARRO RAMOS Jesús Arturo – ORTIZ ACOSTA Juan Diego – FLORES SORIA Darío Armando – FUERTE José Alejandro (coords.), *Espiritualidad sin religión: interioridad, jóvenes y creencias religiosas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara 2019. Artículos colectivos: CORBÍ QUIÑONERO Mariano (p. 30-52); DÍAZ RUIZ Juan Martín (p. 251-271); HERNÁNDEZ GALLEGOS Juan Francisco (p. 86-97); ORTIZ ACOSTA Juan Diego (p.105-119); PADILLA MORENO Sergio (p. 212-230); ROMERO GONZÁLEZ Omar de Jesús (p. 67-84); VIGIL José María (p. 14-29).

ROMERO CHAMBA Luz María, “Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología”, en *Yachay* 70 (2019) 71-91.

TOMICHA CHARUPÁ Roberto, “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, en *Revista Teología* 129 (2019) 117-151.

VIZCAÍNO CRUZADO Eduardo, “Espiritualidad líquida. secularización y transformación de la religiosidad juvenil”, en *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, n.º 2 (2015) 437-470.

Internet

“Documento de la Reunión pre-sinodal para la preparación de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos” (24.03.2018), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/24/doc.html> (fecha de consulta 21.10.2020).

“*Instrumentum Laboris* para el Sínodo sobre los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional”, en <http://www.synod.va/content/synod2018/es/documentos/instrumentum-laboris-para-el-sinodo-sobre-los-jovenes-2018.pdf> (fecha de consulta 21.10.2020).

BIANCHI Raquel Inés, “Espiritualidad y práctica clínica”, en <https://es.scribd.com/document/398710030/e-Spiritual-i-Dad>, (fecha de consulta 04.10.2020).

DIOCESIS DE ALBACETE, “Taizé: acogida, búsqueda, oración”, en <https://diocesisalbacete.org/noticias/5958/taize-acogida-busqueda-oracion.php> (fecha de consulta 12.10.2020).

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si'*” (24.05.2015), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (fecha de consulta 21.10.2020).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Christus Vivit*” (25.03.2019), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html (fecha de consulta 21.10.2020).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” (24.11.2013), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (fecha de consulta 21.10.2020).

QUEZADA Hernán, “El sínodo «de la posibilidad»”, en <https://hernanquezadasj.wordpress.com/2018/10/01/el-sinodo-de-la-posibilidad/>, (fecha de consulta 04.12.2020).

INSTITUTO DE MISIONOLOGÍA, FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN PABLO”, “¿Qué es la Misionología?”, en <http://misionologiabolivia.blogspot.com/>, (fecha de consulta 03.10.2020).

LATINOBARÓMETRO. OPINIÓN PÚBLICA LATINOAMERICANA, “El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017”, en file:///C:/Users/Luz%20Maria/Downloads/F00006494-RELIGION_CHILE-AMERICA_LATINA_2017.pdf, (fecha de consulta 28-09-2020).

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Los ciudadanos y las ciudadanas, los niños y las niñas”, en <https://www.rae.es/consultas/los-ciudadanos-y-las-ciudadanas-los-ninos-y-las-ninas> (fecha de consulta 11.10.2020).

SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Los jóvenes, la fe y el discernimiento vocacional: documento final” (27.10.2018), en http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_sp.html (fecha de consulta 21.10.2020).

Los textos bíblicos donde aparece el término “cor”, comentados por San Agustín en sus *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*

Franklin Pérez Montevilla, OSA
Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba,
fraymonti@gmail.com

Resumen

El artículo presenta los 48 textos bíblicos donde aparece el término “corazón” en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, comentados por San Agustín a lo largo de más de 12 años de labor pastoral. Así también, se ofrecen algunas de las principales características del concepto “corazón” en la Sagrada Escritura y en la obra agustiniana en general, como cifras, particularidades y rasgos del concepto *cor* en los mencionados *Tratados* al cuarto Evangelio.

Palabras clave

San Agustín – corazón – Evangelio – san Juan – tratado – Biblia – comentario.

Abstract

This article presents the 48 biblical texts in which the term “heart” appears in the *Tractates on the Gospel of John*, commented by St. Augustine over a period of 12 years of pastoral work. Some of the principal characteristics of the concept “heart” in the Sacred Scriptures and in St. Augustine’s works in general are offered, as indicators and distinctive features of the concept *cor* in the *Tractates* on the fourth Gospel.

Key words

St. Augustine – heart – Gospel – St. John – tract – Bible – commentary.

Introducción

En el presente trabajo presentamos los 48 textos bíblicos donde aparece el término *corazón* comentados por San Agustín (354-430 d.C.), en sus 124 *Tratados sobre el Evangelio de san Juan* (*In Ioannis Evangelium Tractatus*¹) (TSESJ).

Agustín fue un predicador y comentarista incansable de la Sagrada Escritura, labor que desempeñó por más de 38 años en su pequeña diócesis de Hipona, ciudad-puerto a orillas del Mar Mediterráneo y en todas las ciudades importantes del África romana de su tiempo². Al respecto, cabe resaltar que Agustín se entendió a sí mismo como un “dispensador de la Palabra”³ (*dispensatur verbi*) de Dios. Tarea fundamental del obispo católico de su tiempo⁴. De él conservamos una gran cantidad de sermones que fueron pronunciados o bien fueron escritos para ser pronunciados como tales, entre los que se encuentran los TSESJ. Allí, el obispo africano desarrolla un amplio comentario de temas bíblicos, ya sean: pasajes, versículos, conceptos o palabras que aparecen en la Sagrada Escritura, adaptándolos a las necesidades de su auditorio y a las circunstancias de su

¹ Para la elaboración del presente trabajo, nos remitiremos siempre a la edición de los TSESJ publicada por la editorial Biblioteca de Autores Cristianos: BAC, que sigue la edición latina de Migne: Patrología Latina (PL 35, 1379) y Corpus Christianorum (36). La edición digital de la misma puede consultarse en: https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm.

² Conviene recordar que Agustín comenzó a predicar sus primeros sermones como sacerdote el 391 d.C., labor que se extendió hasta el 430, año de su muerte. Al respecto sugerimos se consulte la obra: F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas: vida y obra de un Padre de la Iglesia*, Barcelona 1965.

³ AGUSTÍN, *Sermones* (5º), Madrid 1984, 397-398.

⁴ Al respecto véanse, por ejemplo, el sermón 93 (cf. AGUSTÍN, *Sermones* [2º], Madrid 1983, 621-623) y el sermón 125,8 (cf. AGUSTÍN, *Sermones* [3º], Madrid 1983, 73-75).

tiempo⁵. En las siguientes páginas, queremos aproximarnos precisamente a uno de esos conceptos bíblicos frecuentemente comentados en dicha obra: el término y concepto *corazón*.

Para el desarrollo ulterior del presente trabajo, dividiremos el mismo en tres partes. En la primera abordaremos la problemática del concepto *corazón* en la obra agustiniana. Su comprensión nos permitirá caer en cuenta de lo estrechamente relacionados que están el concepto latino-agustiniano *cor*, con los conceptos bíblicos para este término: לב / לבב y $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha-\alpha\varsigma$. En la segunda parte, nos acercaremos a las particularidades de los 124 TSESJ, señalaremos algunas características de la obra y las particularidades del concepto *cor* en la misma. En la tercera parte, indicaremos y exploraremos brevemente los 48 textos bíblicos, comentados por san Agustín en los TSESJ, donde aparece el término *corazón*. Para ello nos serviremos de cuadros esquemáticos en los que aparecerán gráficamente las cifras, las particularidades y las problemáticas de los textos en cuestión.

Para un trabajo más cercano a la obra agustiniana y al original bíblico, nos remitiremos constantemente al texto latino, en el caso de Agustín (BAC), y –en lo que respecta al texto bíblico–, no sólo consultaremos la traducción castellana de referencia para el presente trabajo, la Biblia de Jerusalén Nueva Edición (BJNE [2009]⁶), sino también los textos bíblicos originales en hebreo y griego.

⁵ Al respecto pueden verse los índices temáticos al final del segundo volumen de los TSESJ de la BAC: AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, Madrid 2009, 983-1071.

⁶ Cf. *BIBLIA DE JERUSALÉN: nueva edición, totalmente revisada y aumentada*, Bilbao 2009.

La metodología que usaremos para el desarrollo del presente trabajo será el análisis y síntesis de las fuentes teológicas: Sagrada Escritura y Tradición⁷.

Para cerrar la presente introducción, queremos advertir al lector de lo siguiente: si bien es cierto que son tantos los aspectos de la vida y de la *magna*⁸ obra del obispo de Hipona, que Brown —en su conocida biografía del santo— señala que el “estudio de Agustín es interminable”⁹, también es cierto que es difícil acercarse a alguna problemática de la obra agustiniana sin la duda fundada de que el aspecto a ser estudiado no haya sido ya trabajado por algún amante o curioso de su obra. En esta perspectiva, queremos señalar que tras nuestra investigación, no hemos encontrado ningún trabajo similar a nuestra problemática en lengua castellana¹⁰, por lo que nos entusiasma las perspectivas que el presente trabajo proyecta a futuras investigaciones al respecto. Esto tiene que ver con el hecho de que las siguientes páginas son la primera parte de un trabajo más amplio, en lo que respecta a la problemática del concepto *cor*, en los TSESJ.

⁷ Al respecto véase: J. WICKS, *Introducción al método teológico*, Navarra 1998, 33-111.

⁸ Recordemos que sus obras completas en castellano abarcan 40 volúmenes en la versión bilingüe: latín-español, en la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), en papel Biblia, más uno de los escritos atribuidos. En el presente trabajo citaremos el texto castellano de los TSESJ siempre siguiendo la numeración castellana que ofrece esta edición. Así, por ejemplo: I,3 será tratado uno, párrafo tres.

⁹ P. BROWN, *Agustín de Hipona*, Madrid 2001, 12.

¹⁰ En una perspectiva más amplia a nuestro idioma, conviene señalar el proyecto monumental que lleva adelante la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia (*The Academy of Sciences and Literature in Mainz*) titulado: *Augustinus-Lexikon* (léxico o vocabulario de san Agustín), obra en la que se estudia de manera extendida y rigurosa todo el vocabulario presente en la obra agustiniana. Si bien conocemos dicha obra, no hemos podido tener acceso a la misma para la elaboración del presente trabajo. Asimismo, conocemos que ahora está disponible una versión *on-line* de la obra (<https://www.augustinus.de/home/nachrichten/691-al-ist-online>), a la que tampoco hemos podido acceder ni consultar; tarea pendiente para posteriores trabajos de esta naturaleza.

1. San Agustín, el *cor* y los conceptos bíblicos para *corazón*

San Agustín (*Aurelius Augustinus*) fue africano de nacimiento, pero romano de lengua y cultura. Él hablaba latín y tal vez púnico¹¹. La palabra latina equivalente a *corazón* es *cor* o *cordis*¹². Este término posee las mismas connotaciones antropológicas de los idiomas antiguos¹³, tanto en su sentido inmanente: órgano fisiológico de vital importancia para la vida del ser humano, como en su sentido trascendente: órgano intelectual y espiritual, o potencia activa que contiene todas las capacidades afectivas, anímicas, volitivas y espirituales del individuo¹⁴. El obispo africano usará este término, asumiendo lo dicho anteriormente y además influido profundamente por el lenguaje bíblico sobre el *corazón*, presente sobre todo en sus obras posteriores a su ordenación sacerdotal¹⁵.

El tema del significado del *cor* en san Agustín implicaría un desarrollo mucho más extenso al posible en las presentes páginas, por ello nos limitaremos a señalar algunas características generales del mismo, para esto nos serviremos de las conclusiones desarrolladas en anteriores trabajos¹⁶.

¹¹ Véase la primera parte de la obra: P. BROWN, *Agustín de Hipona...*, 19-75.

¹² “*Cor/cordis*” en *DICCIONARIO ILUSTRADO VOX: latino-español – español-latino*, Barcelona 1999, 14.

¹³ Un trabajo específico sobre el significado del *corazón* en las culturas antiguas es O. M. HOYSTAD, *Una historia del corazón*, Buenos Aires 2008.

¹⁴ Al respecto véase la voz *cor/cordis* en el *THESAURVS LINGVAE LATINAE*, vol. IV, CON-CYVLVS, LIPSIAE, Leipzig 1906-1909, 930-941, cuya versión electrónica en Pdf puede descargarse en <http://publikationen.baw.de/de/000924307%7BThLL%20vol.%2004%20col.%200789%E2%80%93931594%20%28controverto%E2%80%9393cyulus%29%7D%5BCC%20BY-NC-ND%5D.pdf>. (fecha de consulta 15.10.2019).

¹⁵ E. DE LA PEZA, *El significado de “cor” en san Agustín*, París 1961, 344.

¹⁶ Al respecto, sugerimos se consulte los trabajos previos: F. PÉREZ MONTEVILLA, *La relación del término corazón en el Antiguo Testamento con las Confesiones de san Agustín*, [Tesis de Licenciatura Civil], Cochabamba 2011; F. PÉREZ MONTEVILLA, *La*

1.1. Las dimensiones del *cor* humano para Agustín

En primer lugar, conviene señalar que Agustín conoce y usa el sentido fisiológico del *cor* en sus escritos. En su obra de la “*Naturaleza y origen del alma*” (*De natura et origine animae*), el entonces joven Agustín, reflexiona sobre el carácter anatómico del *corazón* denominando a este órgano como: la “*particula carnis nostrae, quae sub costis latet*”¹⁷, que la edición de la BAC traduce como: “*víscera oculta bajo las costillas*”¹⁸. Asimismo, en *La Trinidad* (*De Trinitate*), él denomina a este órgano: “*particulam corporis*”¹⁹, que la BAC traduce como: “*partecita del cuerpo*”²⁰.

Ahora bien, el concepto *cor* para Agustín posee todas las cualidades intelectivas que nosotros atribuimos y conocemos que tienen su lugar en el cerebro, como ser: sede del pensamiento, sede de la reflexión, sede de los afectos²¹. Además, el *cor* agustiniano asimila todas las características que podríamos llamar espirituales, porque suponen el espacio de trascendencia personal del ser humano y lugar preferencial del contacto directo de la persona con Dios²². Idea que puede sintetizarse muy bien en la frase inicial de sus *Confesiones*: “*porque nos has hecho para ti [a Dios] y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*”²³.

relectura bíblica del término corazón en los Sermones de san Agustín, [Tesis de Licenciatura Eclesiástica], Cochabamba 2012. Especialmente nos interesa para el presente trabajo el subtítulo: 3.1. El significado del corazón en san Agustín.

¹⁷ AGUSTÍN, *Obras filosóficas*, Madrid 2009, 813.

¹⁸ AGUSTÍN, *Obras filosóficas*, 814.

¹⁹ AGUSTÍN, *Escritos apologéticos* (2º): *la Trinidad*, Madrid 2006, 502.

²⁰ AGUSTÍN, *La Trinidad*..., 502.

²¹ Al respecto, véase por ejemplo el índice temático del volumen VI de sus Sermones: AGUSTÍN, *Sermones* (6º), Madrid 1985, 716-717.

²² *Ibid*, 716-717.

²³ AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Madrid 2013, 6.

Una síntesis clásica sobre el significado general del *cor* en las obras de san Agustín nos la ofrece De la Peza, quien señala que el concepto *cor* puede involucrar las siguientes connotaciones:

- El *cor* puede identificarse con el principio de los actos buenos y malos del ser humano, como la sede de la conciencia moral del individuo y la interioridad objetiva de la persona.
- El *cor* tendría el equivalente conceptual del alma y designaría al conjunto de las actividades espirituales superiores de la misma.
- El *cor* también puede identificarse con el núcleo o espacio metafísico de la memoria.
- El *cor*, entre sus múltiples significaciones, llega a ser el órgano corporal o cognitivo donde reside la razón y el intelecto del individuo.
- El *cor*, en cuanto a su dimensión espiritual y religiosa, llegaría a ser el espacio donde el ser humano puede relacionarse directamente con lo divino²⁴.

Para cerrar este apartado, podemos valernos de las palabras de Insunza, quien señala que el *cor* humano es para Agustín el “hombre mismo, su interioridad, su conciencia, su voluntad, su inteligencia, su libertad, aquello que más nos califica como humanos”²⁵.

²⁴ Cf. E. DE LA PEZA, *El significado de “cor”*, 339-368.

²⁵ S. M. INSUNZA SECO, *Orar con el corazón*, Madrid 2003, 3.

1.2. Los conceptos bíblicos para *corazón*: לֵב / לֵבָב y καρδια-ας

En el Antiguo Testamento (AT), los términos hebreos לֵב / לֵבָב (*leb / lebāb*) son el equivalente castellano para *corazón*, aunque pueden traducirse también –según Alonzo Schökel–, como: “mente, conciencia, interior, intimidad, ánimo; memoria; atención; inteligencia, entendimiento, juicio, razón, comprensión; imaginación; voluntad”²⁶. Según Wolff aparece 864 veces en el AT²⁷; otros autores señalan cifras parecidas, por ejemplo, Allegue: 852 veces²⁸, o Stolz: 853²⁹.

En el Nuevo Testamento (NT), el término griego καρδια-ας (*Kardia-as*) será el equivalente castellano para *corazón*; su significado es similar al del Antiguo Testamento y puede traducirse como: “el *interior del hombre*, la sede del entendimiento, del conocimiento y de la voluntad, pero adquiere también el sentido de la *conciencia moral*. [En el ámbito teológico es el lugar] donde se realiza el encuentro con Dios en sentido positivo y negativo”³⁰. Este término aparece 156 veces en el NT según Guerra³¹, aunque en el recuento de Sand, καρδια aparece 157 veces³².

²⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, 380.

²⁷ H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 63.

²⁸ J. VÁSQUEZ ALLEGUE, *Diccionario bíblico hebreo-español – español-hebreo*, Estella (Navarra) 2002, 115.

²⁹ F. STOLZ, “lēb [:] Corazón”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (dirs.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid 1978, 1177.

³⁰ H. BALZ – G. SCHNEIDER (dirs.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, tomo I, Salamanca 2005, 2196.

³¹ M. GUERRA GÓMEZ, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento*, Burgos 1978, 97.

³² A. SAND, “Kardia, aj, h` Kardia, corazón” en H. BALZ – G. SCHNEIDER (dirs.), *Diccionario exegético...*, 2195.

2. Los 124 *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* y el término *cor*

Para Agustín, el Evangelio de san Juan ocupa un lugar preferencial entre los cuatro Evangelios. Así lo sugiere, por ejemplo, en los *Tratados* (Ts.): 16,22; 62,3; 120,7; 124,4, 6. En sus propias palabras:

Entre los cuatro evangelios, o mejor, entre los cuatro libros del único Evangelio, el apóstol san Juan, no inmerecidamente comparado con el águila en atención a la comprensión espiritual, ha erguido su predicación más alto y mucho más elevadamente que los otros tres, y con su erguimiento ha querido también erguir nuestros corazones³³.

Será este aprecio particular por el “Evangelio del águila”, como Agustín mismo llama al Evangelio de Juan (cf. Ts. 36,1; 40,1; 48,6), el que le lleve a comentarlo en extenso. Incluso el obispo señala, al final de su obra, que él continuaría comentando a San Juan si el propio evangelista no hubiera terminado de exponer su Evangelio (cf. T. 124,8).

2.1. Los TSESJ como obra de Agustín

Los TSESJ están compuestos por 124 sermones pronunciados o redactados para ser pronunciados por Agustín, entre los años 408 y 420³⁴. Hay quien se atreve a dar fechas mucho más precisas sobre la composición de la obra³⁵, como Anoz, que en su introducción a la misma señala que fue escrita

³³ AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 3.

³⁴ A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 767.

³⁵ Véanse las cuatro soluciones propuestas por Teófilo Prieto sobre la fecha de composición de los *Tratados* en la introducción a la obra: cf. T. PRIETO, en AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), XVI-XXXIII.

entre “diciembre de 406 y julio de 420”³⁶, es decir que la predicación total de los TSESJ, le tomaron al santo un periodo aproximado a los 15 años para ser completados.

Los TSESJ fueron pronunciados en Hipona, la sede episcopal de Agustín³⁷, y la finalidad principal de los mismos era, según Prieto: la “edificación de su grey en la fe y en las buenas costumbres”³⁸. Por otra parte, el obispo se acerca al Evangelio de Juan en “el momento cumbre de su vida: es exegeta, teólogo, filósofo, moralista, ascético y místico, etc.; se le ve actuar con este cúmulo de posibilidades”³⁹, posibilidades que él sabrá explotar al máximo. A nosotros nos interesa precisamente este acercamiento personal del obispo al texto joánico y, de manera mucho más precisa, su comprensión e interpretación de los textos bíblicos donde aparece el término *corazón* en sus TSESJ.

2.2. Particularidades del *cor* en los TSESJ

El sustantivo latino *cor-cordis*⁴⁰ aparece 491 veces en los TSESJ. A continuación, ofrecemos un cuadro referencial estadístico en cuatro columnas, con el número de veces que dicho término aparece en cada uno de los tratados:

³⁶ J. ANOZ (ed.), en AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (I-35)*, Madrid 2009, XIII.

³⁷ Cf. T. PRIETO, en AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, XLIV.

³⁸ *Ibid.*, XV.

³⁹ *Ibid.*, LI.

⁴⁰ Tercera declinación: Nominativo: *cor/corda*, Genitivo: *cordis/cordium*, Dativo: *cordi/cordibus*, Acusativo: *cor/corda*, Vocativo: *cor/corda* y Ablativo: *corde/cordibus*.

CUADRO REFERENCIAL CON EL NÚMERO DE VECES QUE APARECE EL TÉRMINO <i>COR</i> EN LOS TSESJ ⁴¹ .							
Tratado	Vez/veces	Tratado	Vez/veces	Tratado	Vez/veces	Tratado	Vez/veces
1	10	32	7	63	0	94	4
2	10	33	6	64	0	95	3
3	10	34	3	65	2	96	4
4	0	35	6	66	0	97	1
5	5	36	5	67	4	98	3
6	5	37	5	68	3	99	2
7	19	38	6	69	3	100	2
8	3	39	14	70	2	101	3
9	6	40	21	71	0	102	2
10	5	41	1	72	0	103	0
11	4	42	5	73	0	104	2
12	3	43	4	74	6	105	0
13	10	44	8	75	0	106	2
14	20	45	3	76	0	107	1
15	4	46	3	77	7	108	0
16	2	47	3	78	5	109	1
17	8	48	1	79	0	110	0
18	47	49	10	80	6	111	2
19	6	50	5	81	1	112	1
20	10	51	1	82	0	113	3
21	3	52	6	83	0	114	0
22	8	53	10	84	0	115	1
23	2	54	0	85	0	116	0
24	1	55	5	86	0	117	4
25	9	56	1	87	1	118	0
26	13	57	6	88	0	119	1
27	2	58	4	89	0	120	0
28	11	59	0	90	4	121	4
29	1	60	0	91	0	122	0
30	1	61	2	92	2	123	1
31	2	62	2	93	3	124	2
TOTAL DE VECES QUE APARECE EL TÉRMINO <i>COR</i> EN LOS TSESJ							491

⁴¹ El presente cuadro ha sido elaborado a partir de la confrontación directa con el texto latino de los TSESJ que ofrece la BAC.

En el cuadro anterior podemos observar que el término *cor* aparece en todos los TSESJ excepto en 30, los señalados en naranja, a saber: Ts. 4, 54, 59, 60, 63, 64, 66, 71, 72, 73, 75, 76, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 103, 105, 108, 110, 114, 116, 118, 120, 122. Es decir que el término *cor* aparece en 94 de los 124 TSESJ.

Será en el T. 18 donde el término *cor* aparezca más veces: 47 veces. Por otro lado, en 16 tratados sólo aparece una vez en cada uno: Ts. 24, 29, 30, 41, 48, 51, 56, 81, 87, 97, 107, 109, 112, 115, 119, 123. También se puede notar que hay un descenso en el número de veces en donde aparece dicho término a partir de los últimos 44 tratados, que coincide con la reducción en la extensión de los mismos.

Ahora bien, el término *cor* en los TSESJ adquiere los mismos significados que en toda la obra agustiniana posterior a la ordenación sacerdotal⁴². Respecto a la dimensión tripartita del *corazón* humano, no aparece ninguna alusión directa al órgano fisiológico. En cuanto a su carácter intelectual aparecen claras alusiones; por ejemplo, el *corazón* es sede de la inteligencia: Ts. 1,7; 2,7; 12,1; 18,8; 53,7, sede de los pensamientos: Ts. 3,19; 13,6; 14,7; 23,8; 35,9; 37,41; 40,5; 47,5; 61,6, sede de la memoria: T. 5,5.20, sede de las emociones: Ts. 13,10, sede de la voluntad: Ts. 26,2. 4, sede de la conciencia: T. 32,4.

Sin embargo, el carácter espiritual del *corazón* humano y la relación de este órgano con Dios serán los temas que priman en los TSESJ. Así por ejemplo: el *corazón* humano es un órgano propiamente espiritual: T. 55,4, y se encuentra en lo más íntimo del ser humano: T. 10,1. Es sede del amor: Ts. 2,2; 3,5, donde Dios

⁴² Al respecto, se recomienda confrontar la voz "*corazón*" en el índice analítico del segundo volumen de los TSESJ de la edición de la BAC: AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 1028-1029.

deposita su semilla: T. 3,1. Así el *corazón* de la persona tiene la capacidad de creer: T. 50,2, para que se convierta en casa de Dios: T. 7,9, o Cristo: T. 49,19. El *corazón* posee sentidos propios: T. 18,10, pues tiene ojos: Ts. 2,16; 7,6; 14,12; 19,10; 34,5; 35,4; 43,16; 44,15; 70,2; 78,1, con los que puede ver a Dios: T. 21,15, a Cristo: T. 121,2, y al Espíritu Santo: T. 74,4. También tiene oídos: Ts. 1,15; 12,4; 18,10; 106,6, y puede tener paladar para gustar: T. 7,2 e incluso garganta: T. 26,1. El *corazón* también puede enfermarse: T. 17,1 y Dios lo puede sanar: T. 7,12, para que el ser humano lo levante hacia Dios (*sursum corda*): Ts. 20,4; 38,4; 56,5; 65,1; 77,5.

Bajo esta perspectiva espiritual se puede comprender mejor el uso, por parte de Agustín, de los textos bíblicos donde aparece el término *cor* en los TSESJ.

3. Los 48 textos bíblicos donde aparece el término *cor/cordis* en los TSESJ

En los TSESJ pueden encontrarse 48 textos bíblicos donde aparece el término *corazón* que son comentados por San Agustín. Para presentar los resultados de nuestra investigación, nos serviremos de un cuadro esquemático en el que se presentan los textos bíblicos en cuestión y los tratados en donde estos aparecen, acompañados de notas al pie de página que aclararán —así lo esperamos— gran parte de las dudas pertinentes que puedan surgir a partir de la lectura de los mismos.

Ahora bien, conviene dar algunas indicaciones sobre la elaboración del siguiente cuadro, que ha sido compuesto a partir de la consulta directa de los TSESJ, en la edición ya mencionada de la BAC, en sus dos tomos, tanto en su versión castellana y latina. Asimismo, hemos comparado nuestro trabajo con el índice de citas bíblicas que ofrece el segundo tomo al

final de los mismos⁴³. En la mayor parte de los casos hemos coincidido con dicho índice de textos bíblicos, aunque no en su totalidad, por lo que el lector podrá notar algunas variantes donde determinados textos no son tomados en cuenta. Así, por ejemplo, del comentario que Agustín hace del texto Hch 4,32, sólo hemos tomado en cuenta tres tratados, en los que la alusión al *corazón* es precisa: Ts. 14,9; 18,4; 39,5, y no así otros tratados en donde el comentario agustiniano del versículo sólo alude a parte de él, como en el T. 119,3, o la alusión sea una paráfrasis, como en los Ts. 61,2; 77,5. Esto se debe al hecho de que Agustín no siempre cita y comenta el versículo completo o incluso omite en su exposición el término *cor*. Nosotros hemos seleccionado sólo los textos de los tratados en donde la alusión y comentario al *corazón* es clara y evidente.

En segundo lugar, cabe mencionar que para la elaboración del siguiente cuadro hemos seguido siempre la traducción de la BJNE (2009) y, como se verá a continuación, también hemos consultado la anterior revisión de dicha edición castellana, publicada en 1998, la llamada Nueva Biblia de Jerusalén: NBJ (1998). La razón para usar ambas ediciones tiene que ver con el hecho de que la traducción de la NBJ (1998) es más cercana –en relación al término *corazón*–, al texto hebreo y griego, como se verá en las oportunas notas al pie de página.

En tercer lugar, informamos al lector que también hemos consultado la versión hebrea para todos los textos del AT y la versión griega llamada “de los LXX” o *Septuaginta*, cuando ha sido necesario. Asimismo, para los textos del NT nos hemos servido también del original griego, incluso para aquellos versículos en donde no había dificultades en cuanto a la traducción.

⁴³ *Ibid.*, 1028-1029.

LOS 48 TEXTOS BÍBLICOS DONDE APARECE EL TÉRMINO “COR”, COMENTADOS POR SAN AGUSTÍN EN LOS TSESJ.			
TEXTO BÍBLICO	TRATADO/S	TEXTO BÍBLICO	TRATADO/S
Sal 10,17 ⁴⁴ (Sal 9,38)	113,4	Jn 13, 2 ⁴⁵	55,3 / 55,4
Sal 12 (11), 3 ⁴⁶	7,18	Jn 14, 1 ⁴⁷	67,1 / 67,2
Sal 34 (33), 19 ⁴⁸	12, 6 / 15,25	Jn 14, 27 ⁴⁹	78,1
Sal 36 (35), 11 ⁵⁰	25,17	Jn 16, 6 ⁵¹	94,4
Sal 37 (36), 4 ⁵²	26,4	Jn 16, 22 ⁵³	101,3 / 101,5
Sal 57 (56), 8 ⁵⁴	113,4	Hch 2, 37 ⁵⁵	40,2 / 92,1

⁴⁴ Según la BAC, Agustín cita el Sal 9,38. El texto no existe ni en la versión hebrea, ni en la castellana de la BJNE (2009), pero si aparece en la versión de los LXX, que según el texto hebreo y la BJNE (2009) corresponde al Sal 10,17. En el texto hebreo aparece el término לב .

⁴⁵ En el texto griego aparece el término *καρδιαν*. Agustín comenta los versículos 2 al 5.

⁴⁶ En el texto hebreo aparece el término לב , dos veces.

⁴⁷ En el texto griego aparece el término *καρδια*.

⁴⁸ Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto hebreo aparece el término לב .

⁴⁹ Agustín comenta los versículos 27 y 28. En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ 1998, la traducción de este versículo señala: “Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde”. En el texto griego aparece el término *καρδια*.

⁵⁰ Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto hebreo aparece el término לב .

⁵¹ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: “Sino que por haberos dicho esto vuestros corazones se han llenado de tristeza”. En el texto griego aparece el término *καρδιαν*.

⁵² En el texto hebreo aparece el término לב .

⁵³ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: “También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar”. En el texto griego aparece el término *καρδια*.

⁵⁴ En el texto hebreo aparece el término לב , dos veces. Una estructura similar al versículo, pero no idéntica, aparece en el Sal 108 (107),2 (según la BJNE o Sal 107,2 según la numeración que sigue la BAC): “A punto está mi corazón, oh Dios/-voy a cantar y a tañer-/¡Despierta, gloria mía!”. En este texto el término hebreo לב aparece sólo una vez. Este último versículo no es comentado por Agustín en sus TSESJ.

⁵⁵ En el texto griego aparece el término *καρδιαν*.

Sal 73 (72), 1 ⁵⁶	25,17 / 28,7	Hch 4, 32 ⁵⁷	14,9 / 18,4 / 39,5
Sal 84 (83), 6 ⁵⁸	15,25	Hch 7, 51 ⁵⁹	6,3
Sal 94 (93), 15 ⁶⁰	28,7	Hch 15, 9 ⁶¹	68,3 / 69,1 / 80,3
Ct 5, 2 ⁶²	57,2 / 57,3	Rm 1, 21 ⁶³	2,4 / 14,3
Lm 5, 15	77,4	Rm 2, 5 ⁶⁴	33,7
Pr 10, 20 ⁶⁵	44,8	Rm 2, 29 ⁶⁶	117,5
Pr 20, 9 ⁶⁷	41,8	Rm 5, 5 ⁶⁸	9,8 / 17,6 / 26,1 / 27,6 / 32,8 / 32,9 / 39,5 / 74,1 / 74,4 / 92,2 / 93,1 / 94,2 / 95,1 / 96,4 / 96,5 / 100,1 / 102,5 / 121,4

⁵⁶ En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁵⁷ La edición de la BJNE (2009) traduce “un solo corazón y un solo espíritu”. La NBJ (1998) traduce “un solo corazón y una sola alma”. Esta segunda traducción es más cercana a san Agustín: “*cor unum et anima una*”. En el texto griego aparece el término $\psi\upsilon\chi\eta$, que puede traducirse como: “*el ser en sí, vida interior, lo más íntimo del ser; vida (física); lo que tiene vida, ser viviente, persona, ser humano*” (E. TAMEZ, *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, Stuttgart 1988, 198), término que se traduce al latín como “*anima*”, del cual procede el castellano “*alma*” (DICCIONARIO MANUAL VOX: *Griego-Español*, Barcelona 1999, 652). El término griego más aproximado para espíritu sería $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, que puede traducirse como “*Espíritu (de Dios), espíritu, ser interior, el yo; disposición, estado mental; espíritu, criatura o poder espiritual, [etc.]*” (E. TAMEZ, *Diccionario conciso griego-español*, 144). La traducción que conoció san Agustín es más cercana al texto griego.

⁵⁸ Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁵⁹ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: “«¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre ofrecéis resistencia al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres [!›]”. En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$.

⁶⁰ En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁶¹ En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$.

⁶² En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁶³ En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$.

⁶⁴ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: “Por la dureza y la impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios”. En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$.

⁶⁵ En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁶⁶ En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$.

⁶⁷ Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto hebreo aparece el término לֵב .

⁶⁸ En el texto griego aparece el término $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$.

Sb 1, 1⁶⁹	46,3	Rm 10, 9-10⁷⁰	26,2 / 36,4 / 69,3 / 80,3 / 109,5
Si 1, 28 (36)⁷¹	11,8	Rm 11, 8⁷²	53,6
Si 2, (14) 12⁷³	7,7	1 Co 2, 9⁷⁴	1,4 / 34,7 / 35,9 / 40,9 / 40,10 / 97,1
Is 46, 8⁷⁵	18,10	1 Co 4, 5⁷⁶	77,3 / 90,2
Dn 3, 8⁷⁷	58,4	2 Co 3, 15⁷⁸	9,3 / 24,5 / 48,3
Mt 5, 8⁷⁹	1,7 / 1,19 / 3,18 / 18,6 / 19,16 / 20,11 / 21,15 / 26,18 / 53,12 / 68,3 / 111,3	2 Co 4, 6⁸⁰	77,4 / 101,4

⁶⁹ En el texto griego de los LXX aparece el término *καρδιας*.

⁷⁰ En el texto griego aparece el término *καρδια*, en los dos versículos.

⁷¹ En el texto griego de la versión de los LXX (versículo 28), aparece el término *καρδια*.

⁷² Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto griego no aparece el término *καρδια*. Pablo alude a su vez a Is 29,10 que la BJNE (2009) y la NBJ (1998) traducen: "Pues Yahvé os va a insuflar un espíritu de sopor: ha pegado vuestros ojos (profetas) y cubierto vuestras cabezas (videntes)". En el texto aludido por san Pablo, Is 29,10, no aparecen los términos hebreos *עַיִן* / *רֹאשׁ*. Tampoco aparece el término griego *καρδια-ας* en la versión de los LXX.

⁷³ En el texto griego de la versión de los LXX, (versículo 12) aparece el término *καρδιας*.

⁷⁴ En el texto griego aparece el término *καρδιαν*. Pablo alude a su vez a Is 64,3, que la BJNE (2009) y la NBJ (1998) traducen: "Nunca se oyó ni se escuchó, nunca ojo humano pudo ver que hubiese un Dios fuera de ti, que ayuda a quien espera en él". En el texto aludido, Is 64,3, no aparecen los términos hebreos *עַיִן* / *רֹאשׁ*. Tampoco aparece el término griego *καρδια-ας* en la versión de los LXX.

⁷⁵ Ni en la traducción de la BJNE (2009), ni en la NBJ (1998) aparece el término *corazón*. En el texto hebreo aparece el término *עַל*.

⁷⁶ En el texto griego aparece el término *καρδιών*.

⁷⁷ En el texto griego de la versión de los LXX (versículo 87. El texto hebreo del capítulo 3 solo abarca hasta el versículo 30), aparece el término *καρδια*.

⁷⁸ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: "Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones". En el texto griego aparece el término *καρδιαν*.

⁷⁹ En el texto griego aparece el término *καρδια*.

⁸⁰ No es clara la alusión a 2 Co 4,6. Sin embargo, la edición de la BAC así lo indica. En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: "Pues el mismo Dios que dijo: *Del seno de las tinieblas brille la luz*, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo". En el texto griego aparece el término *καρδιας*.

Mt 11, 29⁸¹	25,18 / 34,8	Ga 4, 6⁸²	99,6
Mt 22, 37⁸³	17,6 / 17,8 / 17,9 / 65,2	Ef 1, 18⁸⁴	18,10
Lc 24, 25⁸⁵	9,4	Ef 3, 17⁸⁶	45,15 / 49,19 / 57,2
Lc 24, 32⁸⁷	9,5	1 Tm 1, 5⁸⁸	87,1
Jn 12, 40⁸⁹	53,5 / 53,11	2 P 1, 19⁹⁰	23,3 / 35,8
Total de textos bíblicos donde aparece el término corazón comentados por san Agustín en los TSESJ			48

⁸¹ En el texto griego aparece el término καρδια.

⁸² En el texto griego aparece el término καρδιας.

⁸³ Si bien el texto donde aparece el término *corazón* es Mt 22,37, para completar la idea completa de la perícopa evangélica: “El mandamiento principal” (BJNE), también se deben tomar en cuenta los versículos 38, 39 y 40. Este pasaje bíblico se repite en Mc 12, 29-31 y Lc 10, 26-27. Los textos citados aluden a Dt 6,5, que la BJNE (2009) y la NBJ (1998) traducen: “Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”. En el texto hebreo aparece el término לב .

⁸⁴ En el texto griego aparece el término καρδιας.

⁸⁵ En la versión de la BJNE (2009) no aparece el término *corazón*. Sin embargo, en la NBJ (1998), la traducción de este versículo señala: “Él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!». En el texto griego aparece el término καρδια.

⁸⁶ En el texto griego aparece el término καρδιας.

⁸⁷ En el texto griego aparece el término καρδια.

⁸⁸ En el texto griego aparece el término καρδιας.

⁸⁹ En el texto griego aparecen καρδιαν y καρδια, dos veces en el mismo versículo. El texto de Jn 12,40 alude a su vez a Is 6,10. Según la traducción de la BJNE (2009): “Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos y ciega sus ojos, no sea que acabe viendo y oyendo, que su mente recapacite y se convierta y se le cure”. En esta traducción, el término *corazón* solo aparece una vez. Sin embargo, la NBJ (1998) traduce el versículo de la siguiente manera: “[«]Engorda el corazón de ese pueblo, hazle duro de oídos, y pégale los ojos, no sea que vea con sus ojos, y oiga con sus oídos, y entienda con su corazón, y se convierta y se le cure». En esta versión el término *corazón* aparece dos veces, como en la versión griega y la versión que conoce Agustín. En el texto hebreo de Is 6,10, aparece el término לב y לב , dos veces en el mismo versículo.

⁹⁰ En el texto griego aparece el término καρδιας.

Del cuadro anterior y las correspondientes notas al pie de página, se puede inferir toda una serie de conclusiones. Por nuestra parte, apuntaremos solamente las que consideramos más significativas en lo que respecta al presente trabajo.

a) Algunas cifras

En primer lugar, podemos notar que Agustín, en sus TSESJ, comenta textos bíblicos tanto del AT (18 textos) como del NT (30 textos). En cuanto al AT existe una preferencia por los Salmos: 9 textos, siguiéndole el libro de los Proverbios y Siracida con 2 textos. Respecto al NT, no sorprende que sea precisamente el Evangelio de Juan uno de los libros más comentados por Agustín: 6 textos. Pero sí es destacable el que sea la epístola de san Pablo a los Romanos el otro texto sagrado más comentado: también 6 textos. Además, si sumamos en conjunto todas las cartas de san Pablo, notaremos que son comentados un total de 14 textos. Esta cifra es considerable, puesto que las epístolas de san Pablo son los textos bíblicos, en donde aparece el término *cor*, más comentados en los TSESJ. Ni siquiera los cuatro Evangelios en su conjunto, 11 textos, igualan el comentario agustiniano de la obra paulina.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, también es notorio que Agustín conoce y comenta textos bíblicos singulares, como los escritos deuterocanónicos, a saber: Sabiduría y Siracida (3 veces). Asimismo, es de considerar los escasos comentarios de textos históricos y proféticos, siendo Isaías y Daniel los dos únicos profetas comentados directamente por Agustín, a los que podríamos sumar los textos citados en el NT, a saber: en Jn 12,40 se cita a Is 6,10; en Rm 26,8 se cita a Is 29,10; en 1 Co se cita a Is 64,3, que sumarian en total

cuatro textos que aluden al profeta Isaías. En esta perspectiva, conviene también destacar otro texto bíblico importante para toda la teología bíblica, comentado por Agustín en los TSESJ y que aparece tanto en el AT como en el NT, a saber: Mt 22,37, que se refiere al inicio del “Escucha Israel” (*Shema Israel*) del Dt 6,5, texto que a su vez aparece en los otros dos sinópticos: Mc 12,30 y Lc 10,27.

En tercer lugar, podrá notarse que el texto bíblico más comentado por Agustín, en donde aparece el término *corazón* en los TSESJ, es: Rm 5,5, que aparece en 15 tratados distintos. Le sigue Mt 5,8, que es comentado en otros 10 tratados. Ocupan el tercer lugar Rm 10, 9-10 y 1 Co 2,9, que son comentados en 5 tratados distintos. Aquí se ve nuevamente la predilección personal de Agustín por comentar a san Pablo en los TSESJ.

b) Sobre la traducción de la BJNE (2009) y la NBJ (1998)

Para la elaboración del presente texto, hemos consultado la traducción de estudio y referencia base para la Facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba, la BJNE (2009). Esta versión traduce los términos del hebreo y del griego, לב / לבב y Καρδια-ας , no necesariamente por *corazón*. Así, en los textos: Sal 73 (72),1; Jn 14,27. 16,6. 16,22; Lc 24,25; Rm 2,5; 2 Co 3,15, לב / לבב y Καρδια-ας son traducidos por otros términos afines al concepto *corazón*. Ahora bien, la anterior edición de la Biblia de Jerusalén, NBJ (1998), era más cercana al texto hebreo y griego en algunos de estos pasajes, así:

CUADRO COMPARATIVO DE TRADUCCIÓN DE TEXTOS, EN RELACIÓN CON EL TÉRMINO <i>CORAZÓN</i> , ENTRE LA BJNE (2009) Y LA NBJ (1998).		
TEXTOS BÍBLICOS ⁹¹	BJNE (2009)	NBJ (1998) ⁹²
Lc 24,25	Él les dijo: «¡Qué poco perspicaces sois y qué mente más tarda tenéis para creer todo lo que dijeron los profetas![»].	Él les dijo: «¡Oh insensatos y tardos de <i>corazón</i> para creer todo lo que dijeron los profetas!» [»].
Jn 14,27	Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No os sintáis turbados, y no os acobardeis.	Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro <i>corazón</i> ni se acobarde.
Jn 16,6	Es que, por haberos dicho esto, estáis embargados de tristeza.	Sino que por haberos dicho esto vuestros <i>corazones</i> se han llenado de tristeza.
Jn 16,22	También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y os llenaréis de alegría, y nadie os la podrá quitar.	También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro <i>corazón</i> y vuestra alegría nadie os la podrá quitar.
Hch 7, 51	«¡Duros de cerviz, incircuncisos de mente y de oído! ¡Vosotros siempre ofrecéis resistencia al Espíritu Santo! ¡Sois igual que vuestros antepasados! [».]	«¡Duros de cerviz, incircuncisos de <i>corazón</i> y de oídos! ¡Vosotros siempre ofrecéis resistencia al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres [!»]
Rm 2,5	Por tu cerrazón de mente y tu carácter impenitente vas atesorando contra ti ira para el día de la ira, cuando se revele el justo juicio de Dios.	Por la dureza y la impenitencia de tu <i>corazón</i> vas atesorando contra ti ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios
2 Co 3,15	Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo ciega sus mentes.	Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus <i>corazones</i> .

⁹¹ Conviene recordar que en todos estos textos aparece el término griego *Καρδια-ας*.

⁹² Para realzar la presencia del término *corazón* en la NBJ (1998), resaltamos el mismo en cursiva, negrilla y subrayado.

Podemos notar, en el cuadro anterior, que todos los textos bíblicos señalados corresponden a pasajes del NT. Tras hacer una lectura comparativa entre la traducción que presenta la BJNE (2009) y la NBJ (1998), se evidenció que la traducción es prácticamente la misma en ambas versiones en lo que respecta a textos del AT⁹³. Sin embargo, incluso en ambas traducciones castellanas se traducen los términos $\text{כֶּלֶב} / \text{כֶּלֶבֶת}$, con otras acepciones, a saber: Sal 34 (33), 19; 36 (35), 11; 84 (83), 6; Pr 20,9; Is 46,8.

c) Textos “problemáticos”

Un tercer tema importante que deseamos considerar, y que se puede observar a partir del cuadro presentado, se refiere a un grupo singular de 3 textos que llamaremos problemáticos, porque presentan dificultades o sugieren cuestiones que requieren indagaciones más allá de las posibles en este trabajo. Los textos en cuestión son: Rm 11,8; 1 Co 2,9 y 2 Co 4,6.

Los textos arriba mencionados tienen las siguientes particularidades.

El primero, Rm 11,8, alude a Is 29,10. En la versión del texto bíblico comentado por san Agustín, aparece claramente el término *cor*, en el T 53,6. Sin embargo, este término no aparece ni en la BJNE (2009) ni en la NBJ (1998). De hecho, en el texto griego del NT de Rm 11,8 no aparece el término: $\kappaαρδια-ας$, como tampoco aparecen los términos: $\text{כֶּלֶב} / \text{כֶּלֶבֶת}$ en Is 29,10, ni aparece el término griego $\kappaαρδια-ας$ en la versión de los LXX. Lo anterior quiere decir que la versión del texto que conocía

⁹³ Por razones de espacio, no se añade aquí un cuadro comparativo de todos los textos del AT comentados por Agustín en los TSESJ y su respectiva traducción en la BJNE (2009) y la NBJ (1998), en lo que respecta al término *corazón*, pero se invita a consultar las dos versiones señaladas.

Agustín era muy diferente a las versiones consultadas, o existe una clara interpolación o paráfrasis del obispo al texto, por lo que el mismo (Is 29,10), aunque ha sido añadido a nuestro recuento, debe ser tomado en cuenta con precaución. Todo lo anterior puede verse reflejado mejor en el siguiente cuadro:

LA PROBLEMÁTICA DEL TÉRMINO <i>COR</i> EN Rm 11, 8 E Is 29,10 EN LOS TSESJ			
TEXTO LATINO DE LOS TSESJ	TRADUCCIÓN BAC	Is 29, 10 TRADUCCIÓN BJNE (2009) Y NBJ (1998)	Rm 11, 8 TRADUCCIÓN BJNE (2009) Y NBJ (1998)
Quam causam dicit Propheta? Quia dedit illis Deus spiritum compunctionis; oculos, ut non videant, et aures, ut non audiant, et excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum”.	¿Qué causa dice el profeta? «Que les dio Dios espíritu de compunción, ojos para que no vean, y oídos para que no oigan, y ha cegado sus ojos y endurecido su corazón».	Pues Yahvé os va a insuflar un espíritu de sopor: ha pegado vuestros ojos (profetas) y cubierto vuestras cabezas (videntes)	como dice la Escritura: <i>Dioles Dios un espíritu de embotamiento: ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy.</i>

El segundo texto que merece nuestra atención es 1 Co 2,9. Allí aparece una problemática similar a la del primero, pero la dificultad estriba en el propio texto bíblico, no tanto en la interpretación agustiniana, que sigue la paulina. Allí san Pablo alude a Is 64,3, que la BJNE (2009) y la NBJ (1998) traducen: “Más bien, como dice la Escritura: *lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó; lo que Dios preparó para los que lo aman*”. En el texto griego paulino que alude a Isaías, aparece el término: *καρδιαν*, pero en la versión hebrea de dicho texto no aparecen los términos hebreos correspondientes para *corazón* (לֵב / לֵבָב).

La BJNE (2009) y la NBJ (1998) traducen Is 64,3 de la siguiente manera: “Nunca se oyó ni se escuchó, nunca ojo humano pudo ver que hubiese un Dios fuera de ti, que ayuda a quien espera en él”. Como se puede inferir incluso de la traducción, no aparecen los términos: לֵב / לִבָּ. Se percibe que la versión de Isaías que Pablo conoce no es la hebrea y tampoco la versión de los LXX, donde tampoco aparece el término griego καρδια-ας. Cabe preguntarnos aquí si la versión del profeta Isaías que san Pablo cita es una versión desconocida en las mencionadas –ya sea hebrea o griega–, o si él, como Agustín en el anterior texto, pudo haber parafraseado o interpolado el texto del profeta.

Resolver la problemática arriba mencionada es una tarea que excede a las posibilidades del presente trabajo, pero conviene tenerla presente para posteriores investigaciones. Lo que queda claro es que Agustín sigue la versión paulina –griega–, del texto bíblico y no la versión aludida de Isaías –hebrea o griega de los LXX–, por lo que no se puede recurrir al mismo (Is 64,3) como un texto donde aparece el término *corazón* en los TSESJ, sino solamente al texto comentado por san Pablo en 1 Co 2,9.

El tercer texto que ponemos a consideración del lector en el presente inciso es: 2 Co 4,6. La problemática de este pasaje tiene que ver con que no es clara la alusión a dicho texto en los TSESJ. En la edición de referencia de los mismos (BAC) se indica, a través de sus notas al pie de página y en el índice de textos bíblicos al final del segundo tomo⁹⁴, que el obispo africano alude a este texto. Sin embargo, ni en el texto latino ni en el castellano la alusión es clara. En los TSESJ sólo aparece la frase “nuestro *corazón*” (T. 77,4) y “nuestros *corazones*”.

⁹⁴ Cf. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 1010.

(T. 101,4), al igual que en el texto latino: “*cordibus nostris*” en ambos casos, a saber:

LA PROBLEMÁTICA DE: 2 Co 4, 6 EN LOS TSESJ			
2 Co 4, 6 SEGÚN LA BJNE (2009) Y LA NBJ (1998)		2 CO 4, 6 EN LOS TSESJ BAC	
BJNE (2009): Pues el mismo Dios que dijo: <i>Del seno de las tinieblas brille la luz</i> , la ha hecho brillar en nuestras mentes, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios, que brilla en el rostro de Cristo.	NBJ (1998): Pues el mismo Dios que dijo: <i>Del seno de las tinieblas brille la luz</i> , la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo”	T. 77,4 ⁹⁵ [...] porque no vemos recíprocamente <i>los planes de nuestro <u>corazón</u></i> y respecto a nosotros nos imaginamos recíprocamente, a mejor o a peor, ciertas cosas que no están en nosotros.	T. 101,4 ⁹⁶ Más bien, <i>carísimos</i> , roguémosle que, luciendo en <i>nuestros <u>corazones</u></i> para ver lo que dice, él en persona deshaga el nudo de esta cuestión.

Del cuadro anterior podemos concluir que la alusión a 2 Co 4,6 no es clara, puesto que no existe un comentario completo del mismo. Tampoco es posible inferir que lo sea a partir del contexto de ambos tratados de Agustín. Por nuestra parte asumimos las indicaciones de la edición castellana que hemos usado en el presente trabajo (BAC).

⁹⁵ El texto latino señala: “Si tenerimus usque in finem qualem accepimus, qualem habet habebimus, ubi nihil nobis repugnet ex nobis, et nihil nos invicem lateat in cordibus nostris.” AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 522.

⁹⁶ El texto latino señala: “Imo, carissimi, rogemus eum, ut nodum quaestionis huius ipse dissolvat, lucendo in cordibus nostris ad videnda quae dicit”. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 5722.

Conclusiones

Tras el desarrollo de las presentes páginas, queremos concluir señalando lo siguiente:

Primero, en relación con el concepto *corazón* (*cor*) presente en los TSESJ, se ha visto que el mismo asume para Agustín todas las connotaciones semánticas de los idiomas antiguos, pero sobre todo aquellas que están desarrolladas en la Sagrada Escritura bajo los conceptos hebreo y griego: לֵב / לֵבָב y καρδια-ας. Asimismo, el obispo de Hipona potencia la centralidad del concepto *cor* en su antropología tripartita: cuerpo, alma y espíritu. Por ello, podemos señalar que el *cor* para Agustín abarca toda la realidad de la persona como el órgano vital, pero sobre todo como el espacio intelectual y espiritual, en donde se dan cita todas las capacidades que tiene el ser humano para relacionarse directamente con Dios.

Segundo, se ha visto que es clara la preferencia que san Agustín siente por el Evangelio de Juan, lo que le lleva a comentarlo en extenso. Resultado de esto son los TSESJ, escritos en un periodo aproximado de 15 años. Así, el concepto *cor* aparecerá un total de 491 veces en la obra, aludiendo sobre todo al carácter espiritual del mismo.

Tercero, es notable la marcada preferencia de Agustín por san Pablo en el NT y por los Salmos en el AT. Asimismo, se puede ver el escaso comentario del obispo de Hipona a textos donde aparece el término *corazón* que correspondan a los libros históricos y proféticos, fuera de Isaías y Daniel, en lo que respecta a los TSESJ.

Además, es significativo que de los 30 textos bíblicos en donde aparece el término *corazón* en el NT, 14 correspondan

a pasajes de las cartas de san Pablo. Por ello no sorprende que sea precisamente Rm 5,5 el pasaje bíblico más comentado comentado por Agustín en sus TSESJ.

Ahora bien, a partir de los resultados obtenidos en el presente trabajo aproximativo, pueden suscitarse toda una serie de interrogantes a ser desarrolladas más adelante. Así por ejemplo podríamos preguntarnos: ¿Cómo desarrolla Agustín su comentario a los diferentes textos bíblicos donde aparece el término *cor* presentes en los TSESJ?, es decir: cómo fundamenta sus ideas, bajo qué perspectivas, qué metodología, qué didáctica o pedagogía elabora y usa para su trabajo. Asimismo: ¿qué línea teológica sigue en su comentario?, ¿es un comentario exegético —en el sentido moderno de la palabra—, o pastoral, o espiritual, o litúrgico, etc.?

Además, en consonancia con lo anterior: ¿cuáles son las imágenes más recurrentes, en relación con el concepto bíblico del *cor* agustiniano, en los TSESJ? Por ejemplo, Agustín le atribuye sentidos espirituales al *corazón*: puede ver, oír, sentir, etc., por ello podemos preguntarnos: ¿en qué consiste específicamente la visión del *corazón*, a qué imagen teológica de la Escritura recurre el santo para justificar dicho símil?, etc. Una respuesta rápida sería que la visión del *corazón* se fundamenta en Mt 5,8, pero bajo qué connotaciones, a partir de qué presupuestos bíblicos o sencillamente: ¿qué significa ver con el *corazón* para Agustín?

Para cerrar, es claro que el obispo de Hipona desarrolla una espiritualidad bíblica del *corazón* en sus TSESJ o mejor dicho: una espiritualidad *cordial*. Pero, ¿en qué consiste dicha espiritualidad?, ¿cuál es su fundamento epistemológico? Finalmente: ¿puede la

espiritualidad cordial agustiniana responder a las inquietudes del *corazón* humano del siglo XXI? Éstas y otras interrogantes similares esperan ser respondidas en trabajos futuros.

Bibliografía

Sagrada Escritura

ALAND Nestle, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001.

BIBLIA DE JERUSALÉN: nueva edición: totalmente revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

KITTEL Rudolf, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2001.

NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN: revisada y aumentada, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.

RAHLFS Alfred, *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

Diccionarios

ALONSO SCHÖKEL Luis, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994.

BALZ Horst – SCHNEIDER Gerhard (dirs.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, tomo I*, Sígueme, Salamanca 2005.

DICCIONARIO ILUSTRADO VOX: latino-español – español-latino, Biblograf S.A., Barcelona 1999.

DICCIONARIO MANUAL VOX: griego-español, VOX, Barcelona 1999.

FITZGERALD Allan, *Diccionario de san Agustín: san Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001.

GUERRA GÓMEZ Manuel, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento: diccionario y análisis morfológico de todas las palabras griegas del N. Testamento, incluidas las del aparato crítico*, Aldecoa, Burgos 1978.

JENNI Ernst – WESTERMANN Claus (dirs.), *Diccionario teológico*

manual del Antiguo Testamento, tomo I, Cristiandad, Madrid 1978.

TAMEZ Elsa, *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, Sociedades Bíblicas Unidas, Stuttgart 1988.

VASQUEZ ALLEGUE Jaime, *Diccionario bíblico hebreo-español – español-hebreo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002.

Bibliografía General:

AGUSTÍN, *Escritos apoloéticos (2º): la Trinidad*, BAC, Madrid 2006.

AGUSTÍN, *Las Confesiones*, BAC, Madrid 2013.

AGUSTÍN, *Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2009.

AGUSTÍN, *Sermones (2º) 51-116: sobre los Evangelios sinópticos*, BAC, Madrid 1983.

AGUSTÍN, *Sermones (3º) 117-183: Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*, BAC, Madrid 1983.

AGUSTÍN, *Sermones (5º) 273-338: sermones sobre los mártires*, Editorial BAC, Madrid 1984.

AGUSTÍN, *Sermones (6º) 339-396: sermones sobre diversos temas; índice bíblico, litúrgico y temático de todo el sermonario agustiniano*, BAC, Madrid 1985.

AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, BAC, Madrid 2005.

AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, BAC, Madrid 2009.

BROWN Peter, *Agustín de Hipona*, Acento, Madrid 2001.

HOYSTAD Ole Martín, *Una historia del corazón*, Manantial SRL., Buenos Aires 2008.

THESAURVS LINGVAE LATINAE, vol. IV: *Con-Cyvlvs, Lipsiae*, In aedibus B.G. Teubneri, Leipzig 1906-1909.

VAN DER MEER Frédéric, *San Agustín, pastor de almas: vida y obra de un Padre de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1965.

WICKS Jared, *Introducción al método teológico*, Verbo Divino, Navarra 1998. 33-111.

WOLFF Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

Revistas:

DE LA PEZA Edgardo, “El significado de «cor» en san Agustín”, en *Revue des Études Augustiniennes* Tomo 4, Vol. VII (1961) 339-368.

INSUNZA SECO Santiago M., “Orar con el corazón”, en *Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana*, Federación Agustiniana Española FAE, Vol. 33, Madrid 2003.

Tesis:

PEREZ MONTEVILLA Franklin, *La relación del término corazón en el Antiguo Testamento con las Confesiones de san Agustín*, [Tesis de Licenciatura Civil], Universidad Católica Boliviana, Cochabamba 2011 – [Tesis de Licenciatura Eclesiástica], Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba 2012.

Internet:

AURELI AUGUSTINI. OPERA OMNIA. EDITIO LATINA. PL 35, “In Evangelium Ioannis Tractatus Centum viginti quatuor”, en https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. (fecha de consulta 16.08.2019).

COR/CORDIS, “Thesavrvs Lingvae Latinae, Volvmen IV. Con-Cyvlvs”, en <http://publikationen.badw.de/de/000924307%7BThLL%20vol.%2004%20col.%200789%E2%80%93%200931594%20%28controverto%E2%80%93%20cyulus%29%20%28BCC%20BY-NCND%20%28D.pdf>. (fecha de consulta 15.10.2019).

THE ACADEMY OF SCIENCES AND LITERATURE IN MAINZ, “Augustinus-lexikon”, en <https://www.augustinus.de/home/nachrichten/691-al-ist-online> (fecha de consulta 3.10.2019).

Profetas y falsos profetas: mirada al profetismo en el Antiguo Testamento

Osvaldo Robles Segovia, OP
Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba,
oroblesop@yahoo.com.ar

Resumen

En el presente artículo se hace un recorrido por el movimiento profético en el Antiguo Testamento. Una definición sobre la función profética y la impronta de un profeta deja claro que Dios respeta al ser humano, pero se vale de él. Hablar de profetas era una bendición, pero también trajo problemas entre los oyentes, y aun entre profetas, a la hora de obedecer o no al mensaje divino expuesto a través de una persona determinada, haciendo incluso denuncias y poniendo en duda la veracidad de lo transmitido. Se presentan algunos criterios que el pueblo de Dios había ido madurando para tener una cierta certeza a la hora de juzgar la veracidad del mensaje del profeta, transmisor del mensaje divino.

Palabras claves

Profetas – veracidad profética – criterios proféticos.

Abstract

This article outlines an itinerary of the prophetic movement in the Old Testament. A definition of the prophetic function or imprint clarifies that God respects the human person, while also using him or her as an instrument. To speak of prophets was a blessing, but it also brought difficulties among the hearers, and even between prophets, around

obedience or disobedience to the divine message presented via a particular person, generating criticism and doubts as to its veracity. The article presents some criteria that matured among the people of God in order to have a certain certainty about the truth of the divine message given by means of a prophet.

Key words

Prophets – prophetic truth – prophetic criteria.

Introducción

Desde antes que haya empezado la pandemia, a causa del Covid-19, y ahora, en medio de esta realidad, he experimentado una serie de anuncios divinos; la mayoría tiene un acento apocalíptico o destructivo. Ellos vienen de parte de grupos, sectas y personajes en concreto. Muchos de éstos arguyen que se trata de un mensaje de Dios a la humanidad. Surge nuevamente la pregunta sobre la veracidad de los anuncios de personas o de grupos y el papel de la función profética en la actualidad. Ser mediador entre lo humano y lo divino es un don que viene de Dios. La efectividad del que transmite la palabra de Dios tiene muchos condicionantes. ¡El profeta es un mediador divino! La credibilidad de sus palabras está ligada a la unión con Dios. Que los oyentes hagan caso o no depende mucho de la autenticidad en el mensaje. El contenido no es algo propio del profeta, sino divino. Oír y hacer caso a lo que Dios nos transmite a través de determinadas personas puede incomodar y crear problemas en el interior de nuestra fe. Sin embargo, la humanidad actual busca certeza, así como lo hacía también en la época del Antiguo Testamento. A continuación presentamos estos puntos, que pueden ayudar a tener una mirada aguda y

a estar atentos, cuando se habla del mensaje divino expresado mediante personas que son consideradas mediadoras entre lo divino y lo humano en el mundo de hoy.

1. Definición de profeta

En el Antiguo Testamento, delimitar la figura de un profeta en sentido religioso resulta bastante amplio¹. Sin embargo, para una definición tienen validez las siguientes palabras: un profeta es “...una persona llamada y enviada para traducir a los destinatarios la palabra que él ha recibido [...]. La acción consiste en captarla, interpretarla, formularla y comunicarla al oyente”². La labor profética fue expresada en el Antiguo Testamento con el concepto de “נָבִיא” (*Nābî*)³. Así, el profeta es el mediador entre Dios y el hombre: “Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande” (Dt 18,18)⁴. Este acto mediático tiene, en el ámbito bíblico, diferentes manifestaciones o modos de ser ejercido en el pueblo⁵.

¹ B. VAWTER, “Introduction to Prophetic Literature”, en R. E. BROWN - J. FITZMYER - R. E. MURPHY, (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1990, 186.

² A. GONZÁLEZ, “Verdaderos y falsos profetas”, en A. GONZÁLEZ - N. LOHFINK - G. VON RAD, (eds.), *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Salamanca 1976, 13.

³ Cf. A. G. AULD, “Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings”, en ZAW 96 (1984) 62-82; Id., “Through the Looking Glass: Between Writings and Moses”, en JSOT 27 (1983) 3-25; M. GÖRG, “Der Nabî - «Der Berufener» oder «Seher»”, en BN 17 (1982) 23-25; Id., “Weiteres zur Etymologie von Nabî”, en BN 22 (1983) 9-11.

⁴ אֲחֵיהֶם כְּמוֹךָ וְנִתְּנִי דְּבָרִי בְּפִיו וְדִבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶה:
נְבִיא אֲקִים לָהֶם מִקִּרְבּוֹ

⁵ Para ver las diferentes formas de mediación profética en el Antiguo Testamento y fuera de esta literatura, se puede confrontar a: J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella (Navarra) 1992, 67-97.

2. Impronta y veracidad de un profeta

Un acontecimiento profético lleva como tal el sello del profeta, es decir, contiene la impronta de la persona, cuya autoridad radica en su experiencia y en la medida en que sus palabras surten efectos en los destinatarios. Subrayando la experiencia y el efecto de sus palabras, el profeta reclama y provoca. Por un lado, él reclama aceptación a Dios de parte del oyente, por otro provoca en el destinatario la obediencia a Dios⁶. De acuerdo al efecto de las palabras del profeta, él puede ser aceptado o no, ya que el oyente puede preguntarse si esas palabras vienen realmente o no del mismo Dios. Por tal motivo, a veces un profeta corría la suerte de burlas, aislamientos, persecución, prisión e incluso hasta la muerte: “La resistencia compele, además, al profeta a presentar sus credenciales, si es que las tiene disponibles”⁷. Por esta resistencia, no es raro ver en un mismo ambiente alzas entre profetas, refiriéndose a una misma realidad.

Desde allí nace la pregunta o la disyuntiva sobre la veracidad o falsedad del que profetiza. El problema no radicaría en que haya dos o más cumpliendo la misma función, sino “en su calidad de mensajero; es decir, en la disyuntiva de si es o no es. En el caso, el ser o no ser remite a la pregunta por la comunicación con Dios...”⁸. Un detalle para hablar o referirse a profetas verdaderos o falsos es el discernimiento, es decir: constatar si es capaz de discernir lo que comparte con los demás, entre lo que es de Dios y lo propio de él. Aquí juegan también un rol importante, no sólo el profeta falso o verdadero en sí,

⁶ Cf. A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 14.

⁷ *Ibid.*, 15.

⁸ *Ibid.*, 16.

sino también los destinatarios, los oyentes que hacen caso sin sentido crítico, aun cuando se trata de uno falso⁹. Así pues, la resistencia o aceptación como fenómeno entre los profetas no es algo nuevo, sino que ya se manifestaba también en los tiempos anteriores y contemporáneos al Antiguo Testamento. Es decir, no es novedoso cuestionar a los que profetizan sobre sus medios de comunicación o de transmisión del mensaje divino¹⁰.

3. El profetismo bíblico y sus problemas de comprensión en la realidad

En la Sagrada Escritura, la experiencia con Dios, la forma de transmisión, lo experimentado, son centrales en toda la tradición profética. La transmisión del mensaje en un profeta a veces es puesta en tela de juicio por parte de los oyentes. Por tal motivo se pueden encontrar reacciones adversas y contrarias entre los que profetizan y los destinatarios del mensaje denominado divino. Se trata en primer lugar de los oyentes que no aceptan la palabra profética y, en segundo lugar, de los oyentes que cuestionan si el profeta y su mensaje vienen verdaderamente de Dios. Estas dos actitudes provocan reacciones, en algunos casos, muy negativas incluso entre los que eran considerados como profetas¹¹.

3.1. Enfrentamientos entre profetas

Los primeros casos se pueden leer en 1Rey 18,20-40 y 2Rey 10,19. Acá hay dos tipos de corrientes, los unos hablan

⁹ Cf. B. VAWTER, *Introduction...*, 189.

¹⁰ Cf. J. L. SICRE, *Profetismo...*, 149-218; W. VOGELS, "Comment discerner le prophète authentique?", en *NRT* 99 (1977) 681-701.

¹¹ Cf. J. BLENKINSOPP, "Profetismo y profetas", en W. FARMER William (dir.), *Comentario bíblico internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Navarra 2003, 867-868.

en nombre de YHWH, los otros en nombre de Baal. Asimismo, el libro del Deuteronomio (18,9-22), hablando sobre la credibilidad del profeta, revela los diferentes tipos. También un enfrentamiento entre Miqueas de Yimlá y los profetas del rey (1Rey 22) evidencia el mismo fenómeno: en este caso, la existencia de una oposición entre Miqueas y los profetas del rey, ya que estaban los que apoyaban al rey y los que apoyaban a Miqueas. Igualmente Amós y Amasías en Betel develan otro caso de este fenómeno social (Am 7,10-15). En esta ocasión, la disyuntiva no es entre profeta y profeta, sino entre Amós y el sacerdote de Betel: “Amós es para él [Amasías] uno de tantos predicadores profesionales, que se sustentan haciendo el profeta, entusiastas de espíritu dudoso que hay que controlar. No cabe duda que había buenas razones para tomar tales medidas, pues esa suerte de agitadores de signo religioso pululaban y sembraban malestar y confusión”¹².

Situación similar a la del profeta Amós, vivió también Jeremías con Ananías. Jeremías se enfrentó al sacerdote Pasjur, el que mandará azotarlo y a encarcelarlo (Jer 20). Frente al signo profético de Jeremías, Ananías lo desafía. Al final, Jeremías se retira por la incapacidad de sustentar lo que afirma, sin embargo, él deja clara la falsedad de la profecía de Ananías (Jer 28,13-17). Finalmente, Jeremías se enfrenta a Semeyas. El profeta Jeremías sugería a los desterrados a establecerse de modo definitivo en dicho lugar, porque no había mucha esperanza en salir de allí (Jer 29,4ss). Decía esto debido a que habían algunos que profetizaban lo contrario: “La reacción de Jeremías es otra carta a los deterrados, para desvelar a Semeyas como no enviado por Dios y como inspirador de falsa seguridad”¹³.

¹² A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 28.

¹³ *Ibid.*, 35.

3.2. Denuncia de la falsa profecía

Son muchos y variados los ejemplos bíblicos de las denuncias que hacen los profetas sobre las falsas profecías. Para citar algunos: Is 9,14; 28,7-13; Miq 2,6-11; 3, 5-8; Os 4,6; Jer 2,8; 4,9ss; 5,31; 6,13ss; 14,13ss; 18,18; 23,9-40; Ez 13; 22,28-31; Zac 13,3-6, entre otros. Los detalles que se denuncian como falsa profecía son innumerables; sin embargo, a los falsos profetas no se los delata por ser mentirosos ni embusteros, sino por la falta de comunicación directa con la fuente de donde salen los mensajes emitidos, pues se los acusa de dar falsas esperanzas al pueblo, de contradicciones de conductas con la misión profética. Además ellos son acusados de proclamar falsas seguridades, de ocultar las realidades o diagnósticos y de no defender al pueblo¹⁴.

4. Criterios proféticos en el Antiguo Testamento

Frente a los dos detalles controvertidos anteriores (*enfrentamientos y denuncia*), en el Antiguo Testamento, se van perfilando algunos criterios importantes a la hora de reconocer a un falso y a un verdadero profeta. Acá los más sobresalientes:

- a) Un criterio es el cumplimiento de la Palabra¹⁵. Es decir, lo que el profeta dice se debe cumplir. En su cumplimiento radicaría la certeza del mensaje que transmite. Sin embargo, este criterio necesita de otros más, porque se podría caer en el entendimiento de la profecía como futurismo o adivinación. Este principio fue de mucho peso en el pueblo de Dios para

¹⁴ Ángel González hace una presentación y un análisis de cada uno de los textos bíblicos, donde se halla el carácter de la denuncia profética a la falsa profecía (cf. *ibid.*, 36-45).

¹⁵ Cf. S. AMLER, "La parole visionnaire des prophètes", en VT 31 (1981) 359-363.

hablar de verdad o falsedad de una profecía. Esta concepción tenía su base de comprensión en el Deuteronomio (Dt 18,21ss) y en el libro del profeta Jeremías (Jr 28,8ss), allí donde se lee que los acontecimientos son una especie de verificación de la eficacia de la palabra de Dios a través de los profetas¹⁶.

- b) Otro criterio sería la convergencia. Sobre este punto, A. González afirma: “El cumplimiento de la palabra del profeta no es verificable en puro nivel empírico; reclama ser leído a la luz de la fe; supone afirmación de la realidad metahistórica”¹⁷. La explicación de González implica al más allá de los hechos que el profeta anuncia e incluye a la cualidad de la persona, al contenido del anuncio, así como a la fuente del mensaje. Por tanto, “Su convergencia delatará, por un lado, al que habla por su cuenta, y, por otro, revelará al verdadero portador de un mensaje”¹⁸.
- c) Un tercer criterio tiene que ver con la tipología de un profeta, en la que, en primer lugar, juega un papel importante el Espíritu: “Los profetas individuales dicen recibir su palabra en la comunicación con Dios por la presencia de su espíritu”¹⁹. En segundo lugar, los sueños aparecen como parte de esta tipología profética, aunque haya alguna ambigüedad en ellos, porque algunas veces, como en Jeremías, se considera a los que profetizan a través de sueños como falsos profetas (Jr 23,25ss). Finalmente, está el profesionalismo profético (2Sam 12,1ss; 24,10ss),

¹⁶ Cf. A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 47-51.

¹⁷ *Ibid.*, 51.

¹⁸ *Ibid.*, 51.

¹⁹ *Ibid.*, 53.

el cual estaba institucionalizado y los reyes tenían profetas como referentes en sus cortes (1Rey 13,11ss). Aunque para algunos, este profetismo sería una contradicción a la definición de profeta.

- d) El cuarto criterio es lo ético y moral de un profeta. Es decir, la conducta, los frutos y la personalidad del mismo²⁰. Pues, hay conductas que no son dignas ni con la experiencia religiosa ni con la condición de mensajero, por ejemplo la violación de la Alianza hecha por el pueblo con Dios. Eso muestra que éste no está en sintonía con Dios. Aunque en el pueblo hay una conciencia de que esta forma de obrar no asegura la autenticidad de un profeta, la personalidad es un signo muy convincente entre la población. La experiencia religiosa del profeta lo induce a asumir las consecuencias de lo que comunicará. Él es el responsable de lo que profetiza²¹.
- e) Criterio importante, dentro de las características de un profeta, es también lo teológico²². Se trata de la actitud frente a la revelación, al signo y al contenido del mensaje del que profetiza. Esto tiene que ver con la experiencia de salvación tanto del pueblo como del profeta. Por eso, es válido afirmar que un profeta no sólo conoce a Dios por la tradición sagrada de salvación, sino también por su propia vivencia de encuentro con Él²³. Esta unidad hace que el

²⁰ Cf. J. VERMEYLEN, "Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien", en *RTL* 9 (1978) 5-32.

²¹ Cf. A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 50-61.

²² Cf. W. VOGELS, "Comment discerner le prophète authentique?", en *NRT* 99 (1977) 681-701. Acá se hallan expuestos algunos otros criterios. También en: A. NÉHER, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975, 43-53.

²³ Cf. A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 63.

que profetiza tenga autoridad de anunciar o denunciar la realidad cuando la población no actúa de acuerdo con las enseñanzas o con las doctrinas divinas. Desde esa denuncia o desde ese anuncio se puede encontrar en los textos bíblicos profetas de paz y de juicio. Cada uno cumple su misión en un determinado tiempo y ocasión²⁴.

- f) Finalmente está el criterio carismático a la hora de hablar de profetas en la tradición bíblica. La profecía es un don que viene necesariamente de Dios. En el profeta es necesario reconocer, y que él mismo lo reconozca, que él no es lo más importante, sino el mensaje que transmite, ya que es sólo un mensajero de Dios. En esta línea se entiende la siguiente cita: “Dado que no puede demostrar su voto sobre el falso profeta, la pregunta es si el que lo da muestra en su persona y en su palabra una fuerza del espíritu de Dios que le acredite a él como mensajero”²⁵. Acá hay un doble accionar, por un lado se halla la acción divina que anima al profeta y por otro la actitud del destinatario que escucha o no el mensaje. Él, como mensajero, no puede sino mostrar y proclamar la Palabra o mensaje recibido a través de la inspiración divina.

Conclusión

En la Sagrada Escritura, hablar ya sea de profetas o de profetismo es un tema bastante amplio, pues se trata de una función entre lo humano y lo divino. El que profetiza no deja de ser lo que es y él no es lo más importante, ya que se trata de un mediador entre Dios y el hombre. A lo largo de la historia

²⁴ Cf. A. CAUSSE, “Les prophètes et la crise sociologique de la religion d’Israël”, en *RHPR* 12 (1932) 97-140.

²⁵ A. GONZÁLEZ, *Verdaderos...*, 69.

veterotestamentaria, ha surgido el fenómeno que tiene que ver con la falta de credibilidad en el portador del mensaje divino. A partir de allí se han dado enfrentamientos y denuncias de grupos, aduciendo que unos u otros son falsos o verdaderos profetas. La misma experiencia en el pueblo de Dios ha hecho que vayan considerándose algunos criterios para reconocer a estos mediadores. Los criterios o parámetros no quitan, no agotan, la riqueza de la función profética en la Biblia. Presentar estos criterios, en este artículo, tendrá que ayudar a tener los ojos abiertos, frente a la aparición en la actualidad de personajes que bajo las propias experiencias con el Creador se presentan como profetas verdaderos de hoy. Es importante relacionar este tema no sólo con grupos, o sectas, sino también con personas individuales que pueden aprovecharse a la hora de transmitir el mensaje de Dios.

Bibliografía

- AMLER Samuel, “La parole visionnaire des prophètes”, en *VT* 31 (1981) 359-363.
- AULD A. Graeme, “Prophets and prophecy in Jeremiah and Kings”, en *ZAW* 96 (1984) 62-82.
- ID, “Through the looking glass: between writings and Moses”, en *JSOT* 27 (1983) 3-25.
- CAUSSE Antonin, “Les prophètes et la crise sociologique de la religion d’Israël”, en *RHPR* 12 (1932) 97-140.
- FARMER William (dir.), *Comentario bíblico internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.
- GONZÁLEZ Ángel, “Verdaderos y falsos profetas”, en GONZÁLEZ Ángel – LOHFINK Norbert – G. VON RAD Gerhard (eds.), *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976, 13-76.
- GÖRG Manfred, “Der Nabî’-«Der Berufener» oder «Seher»”, en *BN* 17 (1982) 23-25;
- ID, “Weiteres zur Etymologie von Nabî’”, en *BN* 22 (1983) 9-11.
- NÉHER André, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975.
- SICRE José Luis, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 67-97.
- VAWTER Bruce, “Introduction to Prophetic Literature”, en R. E. BROWN - J. FITZMYER – R. E. MURPHY, (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, New Jersey 1990, 186-200.
- VERMEYLEN Jacques, “Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l’Israël ancien”, en *RTL* 9 (1978) 5-32.
- VOGELS Walter, “Comment discerner le prophète authentique?”, en *NRT* 99 (1977) 681-701.

Teología del Pueblo en América Latina y Misión: articulación desde la opción por los pobres

Iván Jesús Castro Aruzamen

Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba,

iaruzamen@hotmail.com

Resumen

El artículo presenta a la teología del pueblo y su opción por los pobres; y cómo a partir de dicha postura la misma puede ser una categoría hermenéutica importante para una teología de la misión en América Latina que responda a los desafíos del contexto actual marcado por una cada vez mayor conciencia de la realidad plural del continente. El aporte de la teología del pueblo acerca de la religiosidad popular, los pobres, la evangelización o la religión constituyen aspectos desde los cuales se puede configurar una teología de la misión renovada a partir de América Latina.

Palabras clave

Pueblo – teología del pueblo – liberación – pobres – religiosidad popular – religión – misión – Iglesia.

Abstract

This article presents the theology of the people and its option for the poor, and how this can be an important hermeneutical category for a theology of mission in Latin America that responds to the challenges of the current context marked by a growing awareness of the pluralistic reality of the continent. The contribution of the theology of the people to popular religiosity, the poor, evangelization or religion are aspects from which a renewed theology of mission can be shaped from Latin America.

Key words

People – theology of the people – liberation – the poor – popular religiosity – religion – mission – Church.

Introducción

Aunque la misión en las Iglesias de América Latina estuvo marcada durante 500 años por una visión colonial del cristianismo –de manera más específica es posible decir que ese acento prevaleció desde la Contrarreforma del siglo XVI hasta bien entrada la crisis del modernismo del siglo XX–, en ese largo camino, muchos misioneros reconocieron el valor de las culturas y sus sabidurías. En tales sabidurías no sólo se tuvo en cuenta las Semillas del Verbo, sino que además se las concibió como un lugar de auténticas experiencias mistagógicas en las que reside la revelación divina con una fecundidad y creatividad en las que se descubrió nuevas realidades de Jesús de Nazareth confesado por la Iglesia como el Mesías y el Hijo de Dios.

La Teología del pueblo, nacida en la Argentina a mediados del siglo XX, sin duda tiene una estrecha vinculación a la Teología de la liberación. Incluso se puede afirmar que es una de las teologías de la liberación con estatuto propio: la denominada *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*, una de las cuatro corrientes identificadas por el pensador jesuita J. C. Scannone¹. “Es indudable que la teología de la liberación en todo el pensamiento reflexivo de América Latina ha marcado su impronta, y cuanto más, en la reflexión teológica argentina”².

¹ Cf. J. C. SCANNONE, “La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas”, en *Medellín* 34 (1983) 276-280. Es en esta cuarta corriente donde se clasifica a la Teología del pueblo dentro de la Teología de la liberación latinoamericana.

² H. J. SALAS, “Teología del pueblo, Francisco y la Iglesia en salida”, en *TQ* 32 (2017) 163.

La centralidad de su reflexión pasa por su opción radical por los excluidos y los marginados de un sistema global injusto. Sin embargo esta reflexión latinoamericana necesita “debatir sus diferentes interlocutores, sus mediaciones teóricas y sus opciones socioculturales, políticas y pastorales, que se manifiestan en la vida de las comunidades cristianas al enfrentarse al sufrimiento, la violencia y el mal histórico de nuestro tiempo”³.

Creemos que es enriquecedor para una idea de la misión en América Latina hoy, tomar en cuenta el aporte de la teología del pueblo. ¿Se enriquece la misión continental de la Iglesia con una teología del pueblo y su opción por los pobres? ¿Se puede hablar propiamente de la teología del pueblo como categoría hermenéutica de cara a los desafíos que tiene la misión en nuestro continente? En este trabajo nos abocamos en primer lugar al concepto de pueblo en sentido teológico y su diferencia con una concepción sociológica; en segundo lugar, la religión del pueblo y su lugar en la misión; luego pasamos a la relación entre evangelización y liberación en la Iglesia latinoamericana; y, finalmente, la opción por los pobres en la teología del pueblo y la misión, hoy.

1. El pueblo en la teología y la misión

La historia de la categoría pueblo tiene un largo camino en la historia humana. En sentido social, hechos fundamentales como nacer, crecer y morir, son por naturaleza comunitarios. El hecho de comer, la higiene, vivir en pareja, constituyen acciones personales; pero, comprar, hacer negocios, interactuar con los demás, están dentro del marco de lo público; por tanto,

³ C. MENDOZA-ÁLVAREZ – P-H. HUANG, “Editorial”, en *Concilium* 376 (2018) 8.

es evidente que el ser humano es un ser social⁴. Ahora bien, queda claro que en el trasfondo de la categoría pueblo subyace la naturaleza social del ser humano. No obstante la sociología hace ya algunos siglos atrás, en su intento de explicar las acciones y hechos de la vida colectiva, elaboró el concepto de sociedad en lugar de pueblo, sobre todo para establecer la diferencia entre el Estado y la sociedad civil y sus organizaciones⁵; en ese sentido, para los seres humanos vivir en sociedad es fundamental para sus actividades de la vida diaria. Sin embargo los seres humanos se deslizan entre el ámbito social y el privado de manera espontánea, sin que prevalezca el uno sobre el otro⁶. Pero más allá de estas consideraciones “hoy en día «pueblo» es un término neutro, como tantos otros vocablos del léxico político”⁷. Para algunos puede significar un “nosotros, el pueblo” aunque “no queda duda de que el «nosotros» no representa a la totalidad del pueblo de manera equitativa y completa; no puede hacerlo, por más inclusivo que quiera ser”⁸. O sencillamente pueblo es un constructo imaginario, una utopía a ser alcanzada: “No hay *un pueblo*, siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior –el interior social o mental– de una población por coherente que se la quisiera imaginar”⁹.

La categoría pueblo ha tenido a su vez un desarrollo notable en la teología; la diferencia, frente a la concepción social que

⁴ Cf. E. CHINOY, *La sociedad: una introducción a la sociología*, México 1987, 34.

⁵ Cf. *ibid.*, 35.

⁶ Cf. B. RUSSELL, *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona 1999, 16-17.

⁷ A. BADIOU, “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra «pueblo»”, en A. BADIOU – J. BUTLER – G. DIDI-HUBERMAN et al., *¿Qué es un pueblo?*, Buenos Aires 2014, 10.

⁸ J. BUTLER, “«Nosotros, el pueblo»: apuntes sobre la libertad de reunión”, en A. BADIOU – J. BUTLER – G. DIDI-HUBERMAN et al., *¿Qué es un pueblo?*, 50.

⁹ G. DIDI-HUBERMAN, “Volver sensible/hacerse sensible”, en A. BADIOU – J. BUTLER – G. DIDI-HUBERMAN et al., *¿Qué es un pueblo?*, 70.

acabamos de mencionar, reside en que el pueblo en sentido teológico aparece en el Antiguo Testamento como el “Pueblo de Dios”. En la lengua hebrea se designaba al pueblo con los términos ‘*am* y *goy* indicando una connotación sociológica cuyo vínculo era sanguíneo, sin embargo esta concepción sufriría una escisión; así en “el uso verterotestamentario llegan a distanciarse de manera que el término ‘*am* conoce una teologización progresiva hasta indicar «el pueblo de Yahveh» (‘*am Yahveh*), distinto de los *goyim*, que son los otros pueblos”¹⁰. Por su parte el Nuevo Testamento se referirá con la palabra griega *laòs* a “el pueblo de Dios” en virtud de la elección divina y la Alianza pactada de Yahveh con Israel. “Así pues, Dios es el principio unificador de este pueblo”¹¹. Pero también se aplicará dicha expresión a la Iglesia. Tras un largo silencio acerca de la concepción teológica de pueblo de Dios en la historia de la Iglesia desde el siglo cinco, será recién en el siglo veinte que adquirirá una connotación decidida en la eclesiología. “La noción de pueblo de Dios es primordial en la eclesiología del Vaticano II y es la noción que guía la Constitución dogmática *Lumen gentium*”¹². No obstante, el influjo y desarrollo de dicha noción como autoconciencia renovada de los cristianos, ulteriormente sufrió un uso inadecuado, unas veces se puso el énfasis en el aspecto político, otros solo en el carácter pneumatológico y poco cristológico del mismo.

En América Latina la teología no ha cerrado los ojos a la dimensión social de la noción de pueblo con el énfasis en el aspecto del bien común. “Esta actividad social se dirige a fines

¹⁰ M. SEMERARO, “Pueblo de Dios”, en PACOMIO Luciano (ed.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella (Navarra) 1996, 821.

¹¹ *Ibid.*, 821.

¹² *Ibid.*, 821.

(más o menos comunes) y los fines a su vez se ordenan a un fin supremo o último[;] [...] se suele definir a la sociedad por relación a los bienes comunes o al bien común, como su fin propio”¹³. Si la teología tiene por objeto la realidad histórica y la praxis histórica de la fe¹⁴, no puede ser ajena a la vida social de los seres humanos, pues “la Iglesia utiliza también las ciencias humanas y modernas para conocer las sociedades tal como de hecho se dan y, acomodándose a la modalidad de dichas ciencias, llama también pueblo las diversas sociedades aunque tengan otros fines que no sean el verdadero bien común”¹⁵. Por tanto, la diferencia entre el pueblo catalogado por la Iglesia y el descrito por la sociología, reside en la consecución de los fines comunes verdaderos; de ahí que “el pueblo en sentido teológico y según terminología propia de la Iglesia es la comunidad de los que buscan el bien común verdadero y, para que pueda recibir ese nombre, no importa que sea una comunidad inmersa en otra comunidad u agrupamiento materialmente más amplia que tenga otros fines”¹⁶.

Así en la reflexión de la teología del pueblo, la categoría pueblo es entendida como un concepto donde no cabe la distinción de clases sociales, por tanto, está más allá de una visión sociológica marxista; pues se considera pueblo

a todos –cualquiera sea su posición económica– los que aspiran a obtener un bien común verdadero para la comunidad. Si en esa comunidad hay individuos –muchos o pocos, ricos o pobres– que buscan o, más aún, que no traban o se oponen al bien común verdadero (y ello puede ocurrir por muchísimas

¹³ R. TELLO, *Pueblo y cultura popular*, Buenos Aires 2014, 10.

¹⁴ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca 1972, 40-41.

¹⁵ *Ibid.*, 19.

¹⁶ *Ibid.*, 20-21.

causas, individuales –las drogas, p.e.– o culturales –la cultura ilustrada, la mentalidad “oligárquica”, p.e. –) no han de ser consideradas anti pueblo sino más bien miembros (potenciales) enfermos o separados del pueblo, a quienes hay que amar y tratar de reducir a la fraternidad (y por eso a la igualdad y libertad) del pueblo¹⁷.

Por esa razón, cuando la teología del pueblo se refiere al pueblo, lo entiende como un sujeto colectivo que comparte una historia común dentro de la pluralidad de culturas y pueblos presentes en el continente. Este sujeto colectivo tiene como horizonte último la fraternidad.

La misión durante siglos estuvo enmarcada dentro de una visión colonial y no tuvo en cuenta esta perspectiva de pueblo, presente en las culturas latinoamericanas y su diversidad, su pluralidad de visiones. En opinión de E. Dussel hubo una primera etapa, en el periodo de la conquista, de una teología profética frente a la conquista y la evangelización¹⁸. Sin embargo la historia de la misión en América Latina está jalonada por más sombras que luces, aunque esto no impide valorar el trabajo misionero de incontables personas de fe venidos del viejo continente¹⁹. Una misión que contempla al pueblo como generador de sabidurías y, al mismo tiempo, portador de una

¹⁷ *Ibid.*, 24. Rescata esa misma idea J. C. SCANNONE, “La teología argentina del pueblo”, en *Gregorianum* 96 (2015) 9-24. “La categoría «pueblo» es ambigua, no por pobreza, sino por riqueza. Pues, por un lado, puede designar el pueblo-nación y, por otro lado, las *clases* populares. Según la reflexión coepaliana se la entiende ante todo en la primera acepción, comprendiéndolo desde la unidad plural de una *cultura* común, enraizada en una común *historia*, y proyectada hacia un bien *común* compartido” (*ibid.*, 12).

¹⁸ Cf. E. DUSSEL, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, Lima 1980, 403-409.

¹⁹ Cf. R. TOMICHÁ, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba 2002; *Id.*, *La Iglesia en Santa Cruz*, Cochabamba 2005.

búsqueda incansable de fraternidad y del bien común, desde la cotidianidad de la vida, será compañera y sustento de una verdadera evangelización en la construcción del Reino de Dios.

2. Religión del pueblo y misión

La experiencia religiosa de los seres humanos es tan variada y diversa, que no resulta empresa fácil encontrar una caracterización simplificada. En occidente se dio mucha importancia a las doctrinas antes que a los rituales. Sin embargo, las cosas y objetos pueden adquirir significado religioso, por un lado como símbolos sagrados y, por otro, siendo objetos tabú. La dicotomía entre lo *sagrado* y lo *profano*²⁰ está indiscutiblemente presente en todo sistema religioso. De este modo se puede establecer que la experiencia religiosa de los seres humanos tiene una dimensión social e individual. Por ello las celebraciones religiosas y los objetos sagrados representan siempre una *anamnesis* del pasado. De ahí que las “prácticas religiosas son a menudo celebraciones importantes –y simbólicas– de acontecimientos del pasado. [...] Las creencias, los ritos y los objetos adquieren su cualidad sagradas no de cualquier individuo, sino gracias a la reacción colectiva de todo el grupo”²¹. En esta perspectiva se refería E. Durkheim a la religión, clasificándola como un sistema con algún tipo de unidad en el que “el conjunto de creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión”²².

Pues bien, la religión del pueblo o religión popular, categoría muy apreciada en la teología del pueblo, está dentro

²⁰ Cf. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires 1968, 41.

²¹ E. CHINOY, *La sociedad...*, 294.

²² E. DURKHEIM, *Las formas elementales...*, 44.

de las características de todo sistema religioso. “La «religión popular», en tanto que manifestación de mentalidad colectiva sujeta a las influencias de un proceso de modernización capitalista y sus manifestaciones en la urbanización, industrialización, escolarización y cambios en las estructuras productivas y culturales”²³, se hace visible en las devociones masivas, los santuarios populares y, peregrinaciones, bailes y cantos religiosos, etc. “Cuando hablamos de religión del pueblo en América Latina ineludiblemente hay que remitir a la variedad de convicciones, creencias y prácticas religiosas de los pueblos de estas tierras, modeladas a través de su historia”²⁴. Éstas constituyen una práctica extendida en todos los países de la región. Lentamente con el paso de los años han ido calando en todas las capas de la sociedad; si bien podía pensarse que eran prácticas reservadas a las clases populares, los sectores acomodados también van asumiendo algunos rituales. Pero son los sectores pobres los que la resguardan como un bien común desde el que afrontan la realidad y sus contradicciones;

al menos de hecho en nuestra América y probablemente también de derecho, son estos últimos quienes preservan mejor la cultura común y sus valores y símbolos religiosos, que de suyo tienden a ser compartidos por todos [...] Por ello, la religión del pueblo –si está auténticamente evangelizada– lejos de ser considerada opio, no solo tiene un potencial evangelizador, sino también de liberación humana, como de hecho lo ha mostrado y sigue mostrando la lectura popular de la Biblia²⁵.

²³ C. PARKER, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, México 1993, 45.

²⁴ M. HURTADO, “La religión del pueblo en América Latina”, en *Razón y fe* 1438 (2019) 198.

²⁵ J. C. SCANNONE, “La teología argentina del pueblo”, en *Gregorianum* 96 (2015) 13.

A pesar de que se dio un gran avance en la manera de encarar la misión en América Latina, aún subsiste la idea de la cristianización de la teología del pueblo u otras teologías en la mentalidad de algunos autores o, como menciona el texto citado, “si está auténticamente evangelizada”, no representaría un peligro. En ese camino de apertura y respeto hacia las manifestaciones populares de los pueblos, es fundamental considerar tales expresiones como lugares del misterio de la Palabra encarnada. En este sentido algunos sectores de la Iglesia Latinoamericana avanzan hacia otra misión con un rostro intercultural, dándole su lugar hermenéutico a la religiosidad popular.

Los valores de la religiosidad popular aparecen principalmente en la devoción mariana, vivida en torno a los santuarios. El fuerte sentido de Dios, de su cercanía y de su misterio, hacen de América Latina un Continente que puede responder a los desafíos actuales sobre “la dimensión espiritual de la vida”, como “areópago que hay que evangelizar” (RM 38)²⁶.

Por las características más sobresalientes que posee la religión del pueblo o también denominada religión popular, ésta está estrechamente relacionada con la cultura; y de hecho entonces existe una imbricación entre fe y cultura, porque “la religión es el sustento de la cultura”²⁷. En otras palabras, la religión “es ese elemento de la cultura que trata de lo último o de cuestiones-límite, como son el sentido del nacimiento y la muerte o el problema del mal. Se puede decir que en este caso se trata del elemento más profundo de la cultura”²⁸. Y como

²⁶ L. CERVIÑO, *Otra misión es posible: dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Cochabamba 2010, 35.

²⁷ V. AZCÚY, “La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera”, en *Revista Teología* 114 (2014) 170.

²⁸ M. AMALADOSS, *El evangelio al encuentro de las culturas*, Bilbao 1998, 81.

manifiesta M. Hurtado: “el acceso real a la cultura popular latinoamericana no puede hacerse al margen del conocimiento interno de la religión del pueblo”²⁹. Sin duda la religión, tanto en su naturaleza como en sus manifestaciones, es un fenómeno absolutamente complejo y no es posible su comprensión desde una sola disciplina; en este cometido el aporte de los estudios sociológicos de la religión es amplio y de gran valía, pues solo para mencionar a los clásicos: A. Comte, K. Marx, É. Durkheim y M. Weber³⁰.

Pero también cabe aclarar que existen diferencias entre la religiosidad popular y una religión institucionalizada y/o elitista. Es así que la religión popular presente en los pueblos de la periferia no es la misma que en los centros desarrollados a pesar de la galopante secularización, porque la dimensión religiosa continúa siendo importante en el acontecer humano. América Latina, pese a esta creciente secularización, “continúa siendo fundamentalmente religiosa y debe enfrentar el gran desafío de pasar de la pluriculturalidad a la interculturalidad en el ámbito de lo socio-cultural”³¹. Como explica M. Amaladoss:

Religión popular o la religión del pueblo. Se distingue de la religión de las elites, tanto intelectual como espiritual, que logran expresar y reflejar sobre lo qué están haciendo y perfeccionan la espiritualidad o teología elaboradas. Aunque la religión “cristiana” oficial sea la misma en todas partes, el cristianismo popular en África o India no es el mismo que en Italia³².

²⁹ M. HURTADO, “La religión del pueblo en América Latina”, en *Razón y fe* 1438 (2019) 209.

³⁰ Cf. P. CORDERO DEL CASTILLO, “La religión y su lugar en la sociología” en *Barataria* 4 (2004) 243-247.

³¹ M. HURTADO, “La religión del pueblo en América Latina”, en *Razón y fe* 1438 (2019) 197.

³² M. AMALADOSS, “Dialogando com a Religião Popular”, en M. AMALADOSS, *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*, São Paulo 1996, 128: “Religião

Sin embargo es importante destacar que la noción de religión popular en América Latina tiene algunos matices. En esta perspectiva se habla de una *línea de modernización* y otra *línea de cambio*; en esta última a su vez se distinguen: la corriente de *cambio social justo-clasista* y la *corriente cultural*³³. Pero si hay algo que caracteriza a la religión popular, independientemente de líneas, nociones y autores, es que “se relaciona con ciertos aspectos que la pueden diferenciar: forma religiosa de las grandes masas con escaso cultivo religioso, corresponde a una cultura de la pobreza, es trans-social y transcultural”³⁴.

Este panorama no sólo es una oportunidad para la Iglesia, sino es el momento de caminar con el pueblo pobre y necesitado. Pues la “opción por los pobres representa el gran reto de la misión de la Iglesia [...] La opción por los pobres no exige menos que la conversión de la Iglesia”³⁵. La construcción del reino de Dios es la finalidad de la misión; y la Iglesia, como sirvienta del proyecto de Dios para con la humanidad, no sólo debe hacer en la misión una opción por los pobres, sino también ser una Iglesia pobre *con* y *para* los pobres en la tierra (cf. EG³⁶ 198). Por ello la misión de evangelizar no solo consiste en transmitir la Buena Nueva de Jesús, sino también en estar al

popular ó a religião do povo. Distingue-se da religião das elites, tanto intelectual quanto espiritual, que conseguem expressar e refletar sobre o que estão fazendo e aperfeiçoam espiritualidade o teologias elaboradas. Embora a religião «crista» oficial seja a mesma em toda parte, o cristianismo popular na Africa ou India não é o mesmo que na Italia”.

³³ Cf. G. NEIRA, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)” en *Theológica Xaveriana* 171 (2011) 213-214.

³⁴ *Ibid.*, 215.

³⁵ M. BUEKER, “La vida sigue: emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla”, en *Theológica Xaveriana* 169 (2010) 72.

³⁶ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Verbo Divino, Cochabamba 2013.

servicio y la defensa de la vida; sólo en esta medida la Iglesia latinoamericana podrá ser misionera desde y con el pueblo y su religiosidad. Comulgando con D. Irrázabal, al replantear la misión, la misionología debe darle mucho más importancia al *sensus fidelium*, ese sentido común que el pueblo tiene y que nos empuja a pensar su potencial creyente³⁷. El papa Francisco subraya la importancia de este lugar teológico:

Ciertamente, el *sensus fidelium* no se puede confundir con la realidad sociológica de una opinión mayoritaria, está claro. Es otra cosa. Por lo tanto, es importante –y es vuestra tarea– elaborar los criterios que permitan discernir las expresiones auténticas del *sensus fidelium*. Por su parte, el Magisterio tiene el deber de estar atento a lo que el Espíritu dice a las Iglesias a través de las manifestaciones auténticas del *sensus fidelium*³⁸.

El Pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace *infalible* “*in credendo*”. Esto significa que cuando cree no se equivoca, aunque no encuentre palabras para explicar su fe. El Espíritu lo guía en la verdad y lo conduce a la salvación. Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles de un *instinto de la fe* –el *sensus fidei*– que los ayuda a discernir lo que viene de Dios (EG 119).

Esta perspectiva no puede ser ajena a la misión, por ejemplo, la espiritualidad o las distintas manifestaciones de la religiosidad de la gente sencilla y solidaria. “En términos positivos, cabe retomar la potencialidad del cristianismo del pueblo”³⁹.

³⁷ Cf. D. IRRÁZABAL, “Cristianismo del pueblo y su misión”, en *Ciber Teología* 25 (2008) 2.

³⁸ FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco a los Miembros de la Comisión Teológica Internacional” (06.12.2013), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html (fecha de consulta 12.10.2020).

³⁹ D. IRRÁZABAL, “Cristianismo del pueblo y su misión”, 6.

3. Evangelización y liberación

Aunque el proceso de evangelización en el continente por un lado estuvo marcado por un esquema colonial, por otro, la acción misionera de algunas órdenes religiosas centró su actividad en el reconocimiento de la cosmovisión de los pueblos indígenas. Un ejemplo destacado es la primera evangelización en las reducciones de la chiquitania boliviana (1691-1767)⁴⁰. Pero sería el magisterio de la Iglesia el que recién a partir del Concilio Vaticano II realizaría un giro importante en la concepción de la misión. No hay duda de que fueron decisivos los pasos y apertura del Concilio Vaticano II en el campo de la misión universal de la Iglesia. De esta manera “el Vaticano II, por toda su orientación hacia los signos de los tiempos, abrió el camino para que se pudiera avanzar hacia la Iglesia de los pobres. Sin el Vaticano II no hubiera sido posible el actual caminar de la Iglesia”⁴¹. Debido a tal orientación nueva es que por los vientos de cambio que insufló el magisterio eclesial universal, éste “en América Latina intentó definirse en sus documentos y su práctica misionera, como Iglesia dirigida a los pobres, a los frágiles y a los otros”⁴².

El impulso del magisterio eclesial latinoamericano ha sido significativo para la misión de la Iglesia en el continente. En

⁴⁰ Cf. R. TOMICHÁ, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba 2002. Sobre todo respecto a los métodos misionales, véase las páginas 451-514.

⁴¹ V. CODINA, “Los pobres, la Iglesia y la teología”, en J. M. VIGIL (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, ASETT/EATWOT, libro digital 2007, 54 (https://www.academia.edu/22075429/Vigil_org_Bajar_de_la_Cruz_a_los_Pobres_Cristolog%C3%ADa_de_la_Liberaci%C3%B3n [fecha de consulta 12.09.2020]).

⁴² P. SUESS, *Teología de la misión: convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, Quito 2007, 123.

esta búsqueda de la respuesta a la realidad y estado de la fe, las Conferencias del Episcopado han sido señales del Espíritu. En estos acontecimientos de la segunda mitad del siglo XX se logró definir dos características fundamentales de la acción misionera de la Iglesia: por un lado, su identidad en la conversión a los pobres y, por otro lado, el reconocimiento del potencial evangelizador de los pobres en la Iglesia.

No es casual que fuera en Medellín (1968) y luego en Puebla (1979) donde la Iglesia latinoamericana, consciente de la pobreza injusta del continente, “recibiera” el Vaticano II releuyéndolo desde la perspectiva de los pobres, escuchase su clamor, denunciase las estructuras injustas, que calificó de estructuras de pecado y propusiese la opción preferencial por los pobres, al mismo tiempo señalaba su potencial evangelizador⁴³.

De ahí que la prioridad de la evangelización y de la misión de la Iglesia sea la liberación de los pobres. Según M. Bueker, “Puebla representa la consolidación y la continuación de un concepto de misión como liberación integral. En la misión de la Iglesia, la preocupación por la salvación, del ser humano y el mundo no se puede separar. Esto es válido para la misión en América Latina como en otros continentes”⁴⁴. No obstante, hoy no será posible una evangelización liberadora si no está enfocada desde dicha integralidad; es decir, la evangelización y liberación integral de los pobres se deben entender en la misión como finalidad que persigue y tiene siempre en cuenta el cuerpo y el espíritu de los pobres y sus circunstancias (necesidades fundamentales) en la cotidianidad de la vida.

⁴³ V. CODINA, “Los pobres, la Iglesia y la teología”, 54. En el mismo sentido, cf. M. BUEKER, “La vida sigue...”, 56.

⁴⁴ M. BUEKER, “La vida sigue...”, 72.

Ahora bien, es importante notar que las Conferencias de una manera u otra son el reflejo y la voz del pueblo creyente y su actitud en constante misión. Es notoria sin duda la enorme creatividad presente en los documentos finales del magisterio eclesial latinoamericano; un aporte fundamental y decisivo de los mismos, como manifiestan algunas posturas y análisis, fue la presencia de la religiosidad popular en el magisterio universal de la Iglesia como un motivo nuevo de reflexión⁴⁵. “Es cierto que Medellín respira y encarna de manera original la misionariedad inscrita en todo evento conciliar, así como la exigencia de extender la noción de misión a todos los ámbitos de la vida eclesial ante una situación generalizada de opresión e injusticia”⁴⁶. Y no hay duda que la V Conferencia General reunida en Aparecida (2007) dejó establecido que, a pesar de las contradicciones en las que viven los pueblos y su realidad, la Iglesia llama a los cristianos católicos a mirar la realidad “como discípulos misioneros de Jesucristo” (DA 20). Pero introduce una gran novedad: la alegría del discípulo, como ya lo dijera San Juan Bosco hace más de un siglo atrás. En este sentido los obispos recuerdan que la “alegría del discípulo es antídoto frente al mundo atemorizado por el futuro y agobiado por la violencia y el odio. La alegría del discípulo no es sentimiento de bienestar egoísta sino una certeza que brota de la fe” (DA 29). Por tanto los cristianos estamos llamados a ser “portadores de buenas noticias para la humanidad y no profetas de desventuras.

La Iglesia debe cumplir su misión siguiendo los pasos de Jesús y adoptando sus actitudes” (DA 30-31). Pues está claro que

⁴⁵ Cf. J. C. SCANNONE, “La teología del pueblo y desde el pueblo: aportes de Lucio Gera”, en *Medellín* 162 (2015) 248.

⁴⁶ S. RASCHIETTI, “La cuestión misionera en Medellín” en *Theológica Xaveriana* 189 (2020) 2.

el cristiano bautizado “es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos «discípulos» y «misioneros», sino que somos siempre «discípulos misioneros»” (EG 120). Pero más aún, el auténtico cristiano en su tarea misionera debe estar convencido del amor de Jesús para con la humanidad, porque solo en esa radicalidad del seguimiento

[e]l verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera. Si uno no lo descubre a Él presente en el corazón mismo de la entrega misionera, pronto pierde el entusiasmo y deja de estar seguro de lo que transmite, le falta fuerza y pasión. Y una persona que no está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, no convence a nadie (EG 266).

El pontificado de Francisco, el papa argentino, se ha constituido en una voz de cambio en las estructuras de la Iglesia a partir de los aportes de la teología del pueblo y la mística evangelizadora de la Iglesia latinoamericana. En la visión de Francisco aparece esta nueva opción teológica pastoral. R. Luciani en “La opción teológico pastoral del papa Francisco” explica que:

Se trata de un nuevo modo de ser y estar de la Iglesia a partir de la opción preferencial por la parte del pueblo encarnada en los pobres –condenados a vivir en las periferias socioeconómicas y existenciales–, y el impacto que ellos tienen para generar procesos de conversión en todos aquellos que hacemos vida en la Institución eclesiástica y en las sociedad en general⁴⁷.

⁴⁷ R. LUCIANI, “La opción teológico pastoral del papa Francisco”, en *Perspectiva teológica* 1 (2016) 88. Se puede consultar también: L. BOFF, *Francisco de Roma y Francisco de Asís*, Madrid 2013; W. KASPER, *El Papa Francisco: revolución de la ternura y el amor; raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Santander 2015; E.

Este es el camino de la evangelización en América Latina. De ahí que la misión cristiana de la Iglesia en América Latina no puede estar al margen o lejos del otro. Vivir y realizar la misión no puede construirse desde y con una Iglesia volcada hacia sí misma, “sino desde el otro, desde el más distante; es decir, según la terminología de la parábola [del Buen Samaritano], desde el despojado (Luc. 10,30)”⁴⁸. Entonces más allá de toda especulación teológica, los pobres nos revelan el auténtico sentido del evangelio de Jesús de Nazareth a quien confesamos el Hijo de Dios, y aunque los signos del mal sean más evidentes que los actos de bondad, la renovación y cambio de la Iglesia estarán supeditados al modo como asumamos a los pobres y a qué hacemos para eliminar las causas de la pobreza. “La evangelización sólo será una verdadera acción evangelizadora si tiene como punto de partida al «otro». El «otro», no como una realidad posible de ser «asimilada» ni «rechazada», ni mucho menos como mera prolongación de sí mismo, del yo, sino como «totalmente otro»”⁴⁹.

El proceso de evangelización y la misión de la Iglesia en Latinoamérica, si quiere ser tal a imagen de Jesús el Hijo de Dios, no puede apartar la vista y las manos de la realidad de los pobres del continente en quienes se revela la buena noticia del Evangelio

CUDA, *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, Buenos Aires 2016; H. REYES, *Papa Francisco: Latinoamérica; conversaciones con Hernán Reyes Alcaide*, Lima 2017; J. C. SCANNONE, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, en *Razón y fe* 1395 (2014) 31-50; R. LUCIANI, “La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco”, en *Concilium* 376 (2018) 387-400.

⁴⁸ L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, Santander 1997, 46.

⁴⁹ A. BRIGHENTI, “La misión evangelizadora en el contexto actual: realidad y desafío desde América Latina” (03.07.2007), en *RELAMI*, 1, http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_23.pdf&ved=2ahUKEwjP56yO9ITpAhWBH7kGHfU1AyYQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw0bkbmeap4Gub_rCnD7sfZy (fecha de consulta 2.04.2020).

y el Reino de Dios, pues además ellos son los que nos llaman a la conversión y la construcción de un mundo más humano.

4. Misión, pobres y teología del pueblo

La teología por medio del lenguaje del evangelio está condicionada a hablarle al mundo de la revolución del amor y la justicia que viene de Dios. Y sin lugar a dudas

la teología de hoy es llamada a pronunciar una palabra de esperanza y aliento a todos los que se sienten desalojados en la propia tierra, que no están autorizados a considerar como su propia morada y refugio. Hoy, como ayer, el primer desafío siguen siendo los pobres, sobre todo en un momento en el que parece que dejaron de constituir una prioridad para muchas de nuestras iglesias, por lo menos en su discurso oficial⁵⁰.

Así, la misión ya no tiene como tarea principal la empresa de conquistar almas para el Señor, o buscar la conversión de aquellos que no son Iglesia; la pobreza en el continente continúa azotando a miles de personas, hombres, mujeres, niños, ancianos; por lo que es necesario recuperar la toma de conciencia de las causas y efectos de la miseria y opresión económica, que tienen despojados de su dignidad de seres humanos a millones de empobrecidos, que claman a la sociedad y a la Iglesia para salir de ese estado hacia una vida mejor. Por eso la finalidad de la misión es ir hacia a esos pueblos para evangelizarlos con el Espíritu de Jesús y construir con ellos el reino de Dios.

Para que la teología de la misión transmita una palabra de esperanza, ésta no puede abstraerse del contexto y ese contexto debe marcar profundamente la misión evangelizadora de la

⁵⁰ M. C. BINGEMER, "Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy", en *Theológica Xaveriana*, n°174 (2012) 408.

Iglesia. Los pobres no son invisibles aunque el sistema de un orden internacional excluyente se esfuerce por invisibilizarlos, por lo que una “auténtica teología, debe ser hecha en la escucha atenta del clamor de los pobres, porque Dios los escucha y porque, en su sentido de fe, tienen mucho que enseñarnos [...] Además, debe intentar colaborar, en cuanto teología, en la solución de las causas estructurales de la pobreza”⁵¹. En esta dirección ya no cabe en la reflexión teológica la *ontologización* de la pobreza y los pobres. La pobreza está ligada necesariamente a las condiciones materiales de las personas pobres, y quienes son causantes de la misma, sobre todo aquellos que detentan el poder y la codicia por el capital, no deben pasar desapercibidos para la crítica y denuncia profética. “La teología ya no puede permitirse el lujo de deslizarse hacia una construcción abstracta de las *personas pobres*, porque hacerlo conduce fácilmente a una aquiescencia tacita del abuso del poder, es decir, del mal”⁵². De este modo la misión está en todas partes, pero tiene preferencia por los pueblos pobres para alentarlos en su caminar por la historia.

Los pobres viven en los márgenes de la sociedad, de ahí que la misión no debe ser vista como un ejercicio de poder desde el centro hacia la periferia; es decir, la misión de la Iglesia no puede surgir de recetas misioneras al margen de los contextos donde viven los pobres. Esto porque la gran masa de pobres se desplaza en las fronteras de la lengua, las culturas y la geografía, y es ahí justamente donde Dios está presente guiando a su pueblo en sus luchas diarias. “La verdadera misión puede entenderse y experimentarse cuando caminamos con

⁵¹ S. SILVA, “La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos”, en *Teología y Vida* n° 3 (2014) 565; E. CUDÁ, *Para leer a Francisco...*, 26.

⁵² N. PIDENA-MADRID, “Hacer teología hoy desde la perspectiva del *pueblo*”, en *Concilium* 376 (2018) 335.

las personas que están en los márgenes, porque es ahí donde está presente Dios, Dios está con ellos. [...] «Margen» es, por lo tanto, el «sitio» de la misión de Dios. La misión necesita ser analizada, probada y validada en este sitio del margen”⁵³. La Iglesia desde Pentecostés es misionera y como pueblo de Dios anuncia la Palabra creadora, capaz de transformar los márgenes en nuevas realidades donde el reino anunciado es ya presencia de vida y solidaridad humana.

Por esa misma razón, la Iglesia está llamada a ser protagonista en la historia y bajo la luz del evangelio ser la sal y la levadura para los pueblos pobres y sus pobres. Dicho de manera más clara y específica: “el pueblo de Dios y su misión en el mundo no pueden ser vistas de manera separada”⁵⁴. De este modo entendemos que la teología del pueblo, si bien tuvo su nacimiento en la argentina de los años sesenta, es ya una teología universal porque los pueblos están en el mundo y caminan por la historia con sus luchas y sufrimientos a cuestas.

El Concilio Vaticano II constituye uno de los acontecimientos más importantes de la Iglesia en el siglo XX. La reflexión que generó sobre la misión es sin duda un hecho que ha influido en la ulterior reflexión teológica misional. La apertura del Concilio frente a otras religiones presentes en el mundo fue pertinente al reconocer en esas tradiciones religiosas no cristianas “cosas verdaderas y buenas” (OT 16), y la presencia en las mismas de “destellos de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2), “elementos de verdad y gracia como por una casi secreta

⁵³ W. LONGCHAR, “Poder e impotencia: involucrar a los pueblos marginados en la misión”, en *Concilium* 376 (2018) 403-404; cf. R. LUCIANI, “La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco”, en *Concilium* 376 (2018) 392.

⁵⁴ C. KUSMA, “Misión e identidad del pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino”, en *Concilium* 376 (2018) 347.

presencia de Dios” (AG 9). De este modo todos “estamos llamados a ser hermanos, y por esto todos debemos colaborar en la construcción del mundo en la paz” (GS 92), dadas las razones expuestas por los padres conciliares, pues todo ser humano es pueblo de Dios. Desde esta perspectiva la teología del pueblo, siguiendo estos postulados del magisterio universal, no hace distinción de lengua, cultura o religión:

Todos los pueblos son Pueblo de Dios. [...] Cuando pensamos en la sabiduría o teología del pueblo, podemos sacarlas de las fuentes de todos los pueblos del mundo, de todas las culturas y religiones. Los cristianos tenemos la exclusiva con respecto a estas. [...] Al hablar de Pueblo de Dios nos movemos desde una perspectiva cristiana a una perspectiva humana⁵⁵.

Independientemente del acento que tenga la teología del pueblo de acuerdo al contexto, o las connotaciones más sociológicas que pueda tener en ciertos espacios, o una interpretación de tinte populista, existe un hilo vertebrador y éste es la hermenéutica del pobre. Sin embargo, los cambios sociopolíticos y económicos en el continente le exigen a la teología del pueblo estar atenta a aspectos, por ejemplo, de género, raza o cultura para poder comprender mejor la pobreza y al pobre, porque también es ahí “donde existen carencias y riquezas, muerte y vida, pecado y gracia; donde el aspecto socioeconómico es fundamental pero no es el único”⁵⁶. Este es un desafío permanente para la reflexión teológica latinoamericana, porque el pobre constituye “un horizonte hermenéutico”⁵⁷ que

⁵⁵ M. AMALADOSS, “Teología de los pueblos en comunidades plurirreligiosas”, en *Concilium* 376 (2018) 386.

⁵⁶ R. PARIAMACHI, “La opción por los pobres: ¿un paradigma para la teología?”, en *Actas teológicas: Universidad Católica de Temuco*, 1 (2012) 58.

⁵⁷ O. C. ALBADO, “La teología del pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia

invita al quehacer teológico a una constante renovación en su desarrollo. Y si algo caracteriza e identifica al pueblo pobre es el trabajo digno para la supervivencia aún en condiciones adversas, sin dejar a un lado su religiosidad y vivencia espiritual. “La teología del Pueblo privilegia el concepto de pueblo trabajador por sobre el de clase trabajadora y rescata la importancia de la religiosidad y la mística popular partiendo del principio de que el pueblo pobre es el auténtico intérprete del evangelio, con su tradición espiritual y su sensibilidad por la justicia”⁵⁸.

La misión de la Iglesia latinoamericana se encarna en la vida de los pueblos sin olvidar a los pobres como el lugar de la revelación del Dios de la vida. La teología del pueblo no sólo es la reflexión de la experiencia cotidiana de ese pueblo, que camina en busca de mejores días, sustentado en la esperanza y la alegría del Evangelio, sino que también, como el lugar *de la misión del pueblo pobre*, lugar hermenéutico privilegiado de la revelación de Dios, nos dará luces para caminar hacia una fraternidad universal cósmica. Esta fraternidad debe empezar con el respeto y reconocimiento del otro, en la unidad de la pluralidad, en relación armónica, equilibrada con la naturaleza.

Finalmente, conviene retratar, aunque de manera muy escueta la evolución y caracterización de la pobreza en América Latina en los tiempos actuales. Sin duda que ya a finales de la década de los noventa nuestra región era caracterizada a nivel mundial como modelo de la *urbanización de la pobreza* porque seis de cada diez pobres habitaban en zonas urbanas; sin embargo, esta realidad no menguaba la posibilidad de que en

en el Papa Francisco”, en *Revista de Cultura Teológica* 91 (2018) 33.

⁵⁸ E. CUDÁ, “Teología y política en el discurso del papa Francisco”, en *Nueva Sociedad* 248 (2013) 20.

regiones rurales no hubiera una incidencia aguda de la pobreza. Pues la urbanización de la pobreza está caracterizada hoy por el indicador de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). El perfil de la pobreza en los medios urbanos se relaciona con tres aspectos que generan una gran brecha de desigualdad y exclusión: desarticulación familiar y violencia de género; el desempleo; y la falta de acceso a la educación. Por esa razón: “Junto a la pobreza económica, las carencias de acceso a los bienes y servicios de la ciudad que afectan a los pobres cobran especial gravitación, pasando a convertir la nueva forma predominante de NBI”⁵⁹. Esta trayectoria de la pobreza en el subcontinente no puede ser un tema aislado para una relectura de la opción por los pobres en la misión de la Iglesia de cara a los desafíos de una realidad cada vez más precaria para los pobres y que no ha de ser ajena al proceso de evangelización.

Conclusiones

La misión en América Latina está llamada a cambiar sus métodos y óptica de evangelización. Los nuevos tiempos y los desafíos, fruto de transformaciones evidentes, exhortan a la actividad misionera a entablar un diálogo fecundo con los pueblos y sus culturas. La Iglesia misionera en América Latina, hoy más que nunca, necesita hacer una opción radical por los pobres, pero una opción que sea decididamente un hacerse pobre con y para los pobres, que rebase los límites del simple discurso y se instaure en el testimonio concreto del despojo evangélico; una renuncia a todo tipo de privilegio que no permita sospechar, a los pueblos pobres y sus pobres, que todavía la Iglesia en América Latina continúa siendo ajena a la realidad en la que ellos viven y luchan.

⁵⁹ C. ARRIAGADA, *Pobreza en América Latina: nuevos escenarios y desafíos de políticas para el hábitat urbano*, Santiago 2000, 50.

La teología del pueblo constituye una categoría hermenéutica en clave misionera y un lugar privilegiado para abrir nuevas perspectivas de misión de la Iglesia como pueblo de Dios en América Latina. De este modo se enriquece de manera cualitativa la misión en una época de profundas y rápidas transformaciones en todos los niveles de la sociedad y la cultura en general. Es más, cuando las culturas de los pueblos se ven amenazadas por los efectos de una globalización económica y tecnológica sin precedentes en la historia humana, la teología del pueblo pone énfasis en la religiosidad popular, la espiritualidad, los ritos y celebraciones culturales como una manera de resistencia y defensa de su identidad en y por los pueblos y los pobres.

La *teología del pueblo* no pierde de vista la estrecha relación entre la religión del pueblo y la cultura, por lo que la actividad misionera de la Iglesia en el continente debe tener siempre presente la importancia de las cosmovisiones de las distintas culturas y privilegiar el diálogo como fundamento de la misión. Asimismo, para poder acceder de manera más precisa a la comprensión de la cultura popular latinoamericana, es necesario destacar que no se puede dejar al margen el hecho de que la religión es un fenómeno privilegiado. Además son en su mayoría los pobres quienes guardan la religión como un bien común. En este sentido la conciencia del nosotros presente en los pueblos de la tierra y sus culturas es el camino de la Iglesia en su misión evangelizadora. Asimismo la liberación no es sólo un hecho material a ser conquistado por los pobres, sino también la posibilidad de descubrir a Dios en lo profundamente humano de la vida. Por tanto, una teología de la misión que centra sus esfuerzos en sacar a flote la humanidad que late en la cultura popular de los pueblos, en su sabiduría de milenios,

es no sólo una senda propicia para coadyuvar en la misión la Iglesia latinoamericana presente en los pueblos y sus culturas, sino también un momento adecuado para hacer del cambio un diálogo y opción en los tiempos que corren vertiginosamente.

Bibliografía

a) Bibliografía del Magisterio

Documentos Conciliares

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra Aetate*” (28.10.1964), BAC, Madrid 1967, 611-618.

ID., “Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*” (28.10.1965), BAC, Madrid 1967, 386-402.

ID., “Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*” (07.12.1965), BAC, Madrid 1967, 476-530.

ID., “Constitución pastoral sobre la Iglesia *Gaudium Spes*” (07.12.1965), BAC, Madrid 1967, 177-297.

Exhortación Apostólica

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Verbo Divino, Cochabamba 2013.

Discurso

FRANCISCO, “Discurso del Santo Padre Francisco a los Miembros de la Comisión Teológica Internacional” (06.12.2013), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_commissione-teologica.html (fecha de consulta 12.10.2020).

Documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (Aparecida 2007), “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6)”, CELAM, *Aparecida: documento conclusivo*, Verbo Divino, Cochabamba 2007.

b) Bibliografía general

ALBADO Omar César, “La teología del pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco”, en *Revista de Cultura Teológica* 91 (2018) 31-57.

AMALADOSS Michael, “Dialogando com a Religião Popular”, en AMALADOSS Michael, *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*, São Paulo 1996, 125-143.

Id., *El evangelio al encuentro de las culturas*, Mensajero, Bilbao 1998.

Id., “Teología de los pueblos en comunidades plurirreligiosas”, en *Concilium* 376 (2018) 375-386.

ARRIAGADA Camilo, *Pobreza en América Latina: nuevos escenarios y desafíos de políticas para el hábitat urbano*, Naciones Unidas, Santiago 2000.

AZCUY Virginia, “La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera”, en *Revista Teología*, n° 114 (2014) 157-187.

BADIOU Alain, “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra «pueblo»”, en BADIOU Alain – BUTLER Judith – DIDI-HUBERMAN Georges et al., *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia, Buenos Aires 2014, 9-20.

BINGEMER María Clara, “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, en *Theológica Xaveriana*, 174 (2012) 399-432.

BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1997.

Id., *Francisco de Roma y Francisco de Asís*, Trotta, Madrid 2013.

BRIGHENTI Agenor, “La misión evangelizadora en el contexto actual: realidad y desafío desde América Latina” (03.07.2007), en *RELAMI*, 1. http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_23.pdf&ved=2ahUKEwjP56yO9ITpAhWBH7kGHfU1AyYQFjAAegQIAhAB&usg=AOvVaw0bkbmeap4Gub_rCnD7sfZy (fecha de consulta 02.04.2020).

BUEKER Markus, “La vida sigue: emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla”, en *Theológica Xaveriana* 169 (2010) 47-80.

BUTLER Judith “«Nosotros, el pueblo». Apuntes sobre la libertad de reunión”, en BADIOU Alain – BUTLER Judith – DIDI-HUBERMAN Georges et al., *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia, Buenos Aires 2014, 47-68.

CHINOY Eli, *La sociedad: una introducción a la sociología*, FCE, México 1987.

CORDERO DEL CASTILLO Prisciliano, “La religión y su lugar en la sociología”, en *Barataria* 4 (2004) 239-257.

CERVIÑO Lucas, *Otra misión es posible: dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Instituto de Misionología – Editorial Itinerarios, Cochabamba 2010.

CODINA Victor, “Los pobres, la Iglesia y la teología”, en J. M. VIGIL (org.), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, ASETT/EATWOT, libro digital 2007, 53-60 (https://www.academia.edu/22075429/Vigil_org_Bajar_de_la_Cruz_a_los_Pobres_Cristolog%C3%ADa_de_la_Liberaci%C3%B3n [fecha de consulta 12.09.2020]).

CUDA Emilce, “Teología y política en el discurso del papa Francisco”, en *Nueva Sociedad* 248 (2013) 11-26.

ID., *Para leer a Francisco: teología, ética y política*, Manantial, Buenos Aires 2016.

DIDI-HUBERMAN Georges, “Volver sensible/hacerse sensible”, en BADIOU Alain – BUTLER Judith – DIDI-HUBERMAN Georges et al., *¿Qué es un pueblo?*, Eterna Cadencia, Buenos Aires 2014, 69-100.

DURKHEIM Emilio, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires 1968.

DUSSEL ENRIQUE, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, CEHILA-DEI, Lima 1980.

GUTIÉRREZ Gustavo, *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.

HURTADO Manuel, “La religión del pueblo en América Latina”, en *Razón y fe* 1438 (2019) 197-209.

IRRAZABAL Diego, “Cristianismo del pueblo y su misión”, en *Ciber Teología* 25 (2008) 1-11.

KASPER Walter, *El Papa Francisco: revolución de la ternura y el amor: raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Sal Terrae, Santander 2015.

KUSMA Cesar, “Misión e identidad del pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino”, en *Concilium* 376 (2018) 343-351.

LONGCHAR Wati, “Poder e impotencia: involucrar a los pueblos marginados en la misión”, en *Concilium* 376 (2018) 401-414.

LUCIANI Rafael, “La opción teológico pastoral del papa Francisco”, en *Perspectiva teológica* 1 (2016) 81-115.

ID., “La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del Papa Francisco”, en *Concilium* 376 (2018) 387-400.

MENDOZA-ÁLVAREZ Carlos – HUANG Po-Ho, “Editorial”, en *Concilium* 376 (2018) 7-9.

NEIRA German, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)”, en *Theológica Xaveriana* 171 (2011) 203-240.

PARIAMACHI Raúl, “La opción por los pobres: ¿un paradigma para la teología?”, en *Actas teológicas, Universidad Católica de Temuco* 1 (2012) 45-64.

PARKER Cristian, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, FCE, México 1993.

PIDENA-MADRID Nancy, “Hacer teología hoy desde la perspectiva del pueblo”, en *Concilium* 376 (2018) 331-341.

RASCHIETTI Stefano, “La cuestión misionera en Medellín”, en *Theológica Xaveriana*, 189 (2020) 1-26.

REYES Hernán, *Papa Francisco: Latinoamérica: conversaciones con Hernán Reyes Alcaide*, Planeta, Lima 2017.

RUSSELL Bertrand, *Sociedad humana: ética y política*, Altaya, Barcelona 1999.

SALAS Hugo Javier, “Teología del pueblo, Francisco y la Iglesia en salida”, en *TQ* 32 (2017) 151-168.

SCANNONE Juan Carlos, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, en *Razón y fe*, 1395 (2014) 31-50.

Id., “La teología argentina del pueblo”, en *Gregorianum* 96 (2015) 9-24.

Id., “La Teología del pueblo y desde el pueblo y desde el pueblo: aportes de Lucio Gera”, en *Medellín* 162 (2015) 245-261.

Id., “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en *Medellín* 34 (1983) 259-288.

SEMERARO, Marecllo, “Pueblo de Dios”, en PACOMIO Luciano (ed.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996, 820-822.

SILVA Sergio, “La Exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos”, en *Teología y Vida* 3 (2014) 549-569.

SUESS Paulo, *Teología de la misión: convocar y enviar: siervos y testigos del Reino*, Aby-Yala, Quito 2007.

TELLO Rafael, *Pueblo y cultura popular*, Patria Grande, Buenos Aires 2014, 10.

TOMICHÁ Roberto, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Verbo Divino, Cochabamba 2002.

Id., *La Iglesia en Santa Cruz*, Verbo Divino, Cochabamba 2005.



yachay