



ISSN 1016-8257

yachay

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

Año 38, n° 73

Enero-Junio, 2021

Presentación	yachay
Hitos históricos y académicos del ISET-FTSP	yachay
La piedad popular: un lugar teológico	<i>Víctor Codina, SJ</i>
Un estilo misionológico emergente: memoria, nomadismo, estupor	<i>Roberto Tomichá Charupá, OFM Conv.</i>
Experiencias en la enseñanza del idioma quechua	<i>María del Carmen Sarabia Blanco</i>
La Licenciatura en Teología Espiritual en la Facultad de Teología "San Pablo" de Cochabamba	<i>Walter Guido Viviani, OFM</i>
Reflexiones de un liturgista sobre la renovación litúrgica en Bolivia	<i>Luis Palomera, SJ</i>
<i>Evangelii gaudium</i> : pastoral en el mundo actual	<i>Jesús Moreno Led</i>
Normatividad ética y subjetividad humana en el escenario postmoderno	<i>Víctor Romero Morales</i>
Notas en torno a una aproximación a las creencias epistemológicas	<i>Luis Alberto Vaca Cuellar</i>
¿Existe una filosofía cristiana?	<i>Alfonso Vía Reque</i>

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. Manuel Hurtado SJ	Presidente de la Facultad de Teología “San Pablo”; Director de yachay
Dra. Sonia Vargas	Secretaria de la Facultad de Teología “San Pablo”
Dr. Jozef Smyksy, CSsR	Director del Primer Ciclo
Dra. Bernardeth Caero	Directora del Segundo y Tercer Ciclos
Dr. Walter Viviani, OFM	Director de Teología Espiritual
Dr. Kasper Kapron, OFM	Director de Teología Pastoral
Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.	Director de Misionología
Dra. Eileen FitzGerald, ACI	Coordinadora de la Red de Teólogos y Teólogas; Editora de yachay

Distribución

Lic. José Domingo Iván Abasto	<i>jabasto@ucb.edu.bo</i>
Mgr. Luz María Romero	<i>lromero@ucb.edu.bo</i>

Revisión de textos

El Consejo Editorial

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; efitzgerald@ucb.edu.bo

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

Sumario

5-13	<i>Presentación</i>	yachay
15-16	<i>Hitos históricos y académicos del ISET-FTSP</i>	yachay
17-40	<i>La piedad popular: un lugar teológico</i>	<i>Victor Codina, SJ</i>
41-76	<i>Un estilo misionológico emergente: memoria, nomadismo, estupor</i>	<i>Roberto Tomichá Charupá, OFM Conv.</i>
77-90	<i>Qheshwa yachakunamanta willaykunata willarispa Experiencias en la enseñanza del idioma quechua</i>	<i>María del Carmen Sarabia Blanco</i>
91-120	<i>La Licenciatura en Teología Espiritual en la Facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba: documentos, memorias y reflexiones</i>	<i>Walter Guido Viviani, OFM</i>
121-143	<i>Reflexiones de un liturgista sobre la renovación litúrgica en Bolivia</i>	<i>Luis Palomera, SJ</i>
145-177	<i>Evangelii gaudium: pastoral en el mundo actual</i>	<i>Jesús Moreno Led</i>
179-201	<i>Normatividad ética y subjetividad humana en el escenario postmoderno</i>	<i>Victor Romero Morales</i>
203-231	<i>Notas en torno a una aproximación a las creencias epistemológicas</i>	<i>Luis Alberto Vaca Cuellar</i>
233-256	<i>¿Existe una filosofía cristiana?</i>	<i>Alfonso Via Reque</i>

Presentación

*Este número de **yachay** es dedicado a la conmemoración del Jubileo del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET), instituido en Cochabamba por la Conferencia Episcopal Boliviana en 1969, puesto en marcha en 1971, incorporado a la Universidad Católica Boliviana (UCB) en 1976, y transformado en la Facultad de Teología “San Pablo” (FTSP) en 2012. Es oportunidad de recordar con gratitud los cincuenta años de formación de generaciones de jóvenes en filosofía y teología para profundizar en su servicio como agentes pastorales, en la mayoría de los casos siendo un paso medular en el camino hacia la ordenación ministerial; así como la preparación para la investigación científica de los/las estudiantes de posgrado en las especialidades de Misionología, Teología Pastoral y Teología Espiritual. Esta labor es un servicio significativo para la Iglesia en Bolivia, amplificado por su acogida de estudiantes de otras confesiones y países, así como por el carácter internacional de un buen número de sus docentes.*

*Para esta edición de la revista, varios docentes del ISET-FTSP, algunos jubilados y otros/otra en ejercicio, fueron invitados a escribir sus reflexiones en la ocasión del Jubileo. Los artículos son variados en sus temáticas y formas: hay novedades en la identificación de un nuevo “lugar teológico” y de un estilo misionero emergente; se narran experiencias de la docencia y de la inauguración de una nueva especialidad; hay consideraciones sobre una renovación litúrgica y sobre la pastoral a la luz de *Evangelii gaudium*; se presentan reflexiones filosóficas en torno a la ética, la epistemología y la pregunta por una filosofía cristiana.*

Victor Codina inicia su reflexión “La piedad popular, un lugar teológico” aclarando el marco teórico y poniendo en escena

la novedad del tema aun para la teología latinoamericana. Recorre el proceso de esta teología desde Medellín, desde la opción por los pobres de la “Segunda Ilustración” con su énfasis en la fe y la justicia, llegando a la perspectiva de la “Tercera Ilustración” mediante los aportes de las respectivas teologías del pueblo, india, feminista, ecológica y de la sexualidad, donde prima la categoría de la alteridad. Ante el desconocimiento de “las formulaciones dogmáticas oficiales y los documentos del magisterio eclesial” de parte de “los cristianos del mundo popular” (p. 23), Codina enumera los contenidos de la piedad popular latinoamericana, con particular referencia a su encarnación boliviana. Se destaca su sensibilidad ante lo Sagrado que se revela en la Creación, su perspectiva relacional de la realidad junto con un paradigma de colaboración, su visión unitaria del ser humano en los dinamismos de corporalidad y espiritualidad que desborda en las expresiones del simbolismo religioso y vivencia de las fiestas litúrgicas, su oración intercesora mariana, su aceptación de la muerte, su espíritu de lucha así como del cuidado de la vida, y su esperanza que no muere. Se reconoce que estas características son fruto del proceso de la primera evangelización del continente, y se identifican elementos que necesitan ser purificados, así como muchas necesidades para la formación de la gente en la fe, sin despreciar los valores que tiene esta piedad. Hace falta una escucha y conocimiento de su realidad en lugar de condenaciones o desprecios al pueblo del mundo popular. El autor rescata acontecimientos de piedad popular en los Evangelios, muchas veces protagonizados por mujeres. Examina los fundamentos teológicos del fenómeno de la piedad popular y lo que encierra de revelación, de lugar teológico: “Solo se puede captar verdaderamente al Espíritu si se escucha a los de abajo” (p. 35). Codina concluye ofreciendo algunas pistas para el quehacer de una Facultad de Teología a partir de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*. Ubica la piedad popular como un elemento imprescindible entre otros

del laboratorio multicultural de diálogo con el Evangelio, en actitud de discernimiento para que la Iglesia pueda ser más fiel a su misión.

Roberto Tomichá aborda “Un estilo misionológico emergente: memoria, nomadismo, estupor” desde la experiencia de 27 años del Instituto de Misionología de la Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, que fue establecido para apoyar la recién nacida licenciatura homónima. El acento y acercamiento siempre ha sido “desde el profundo vivir de los pueblos” (p. 44), desde una escucha dinámica de las realidades siempre en evolución. La memoria viva de Jesucristo es punto de referencia perenne para hacer memoria de la vida del pueblo, rescatando a las víctimas al promover procesos de sanación de las heridas del pasado. En cuanto a la misionología, el autor asevera que la memoria del pasado tiene que pasar de una visión marcada por el colonialismo a una acogida de las orientaciones del Concilio Vaticano II, señalando el aporte seminal del misionólogo Juan Gorski al respecto. La misionología invita a un estilo nomádico de apasionadas búsquedas al ritmo del Espíritu, tejiendo relaciones de amor y haciendo una teología introspectiva, como Antonieta Potente lo captó de modo singular. Esto desemboca en incursiones transdisciplinares como método de la misionología, en la perspectiva de una teología kenótica. El Espíritu suscita nuevas miradas desde lo femenino y las culturas ancestrales, que son indispensables tanto para la reflexión teológica como para una espiritualidad de interconexión y de asombro ante el Misterio Divino, autor de la vida.

María del Carmen Sarabia recoge sus “Experiencias en la enseñanza del idioma quechua” en el ISET-FTSP a lo largo de muchos años desde su amor a la cultura valluna andina. Anima a sus alumnos y alumnas quechua hablantes a aprender a leer y escribir el idioma desde el orgullo de su cultura, e incentiva a que ayuden a sus compañeros/as que no tienen estos antecedentes.

Inspirada en su tía, la Venerable Virginia Blanco Tardío, propone metas catequéticas y sacramentales en quechua para los/las estudiantes del segundo nivel del idioma, para que en su futuro ministerio puedan atender bien a los fieles quechua hablantes. La autora esboza la relación con Dios en la cultura quechua. Puntualiza algunos aspectos estructurales del quechua que son muy diferentes del castellano, ayudando a comprender las dificultades que los/las estudiantes pueden tener al migrar entre los dos idiomas. Constata la realidad actual del quechua en el campo y en la ciudad, notando las evoluciones que se van dando. Concluye resaltando la importancia del conocimiento del idioma y cultura quechuas para la evangelización entre los pueblos.

Walter Viviani presenta “La Licenciatura en Teología Espiritual en la Facultad de Teología «San Pablo» de Cochabamba: documentos, memorias y reflexiones” en clave de los orígenes y actualidad de esta especialidad, y algunos desafíos de cara al futuro. El autor cuenta los inicios de la licenciatura en base a documentos de archivo así como de anécdotas vivenciales. Se detalla la evolución del pensum y su constante actualización de acuerdo a los signos de los tiempos. Surgió la necesidad de ofrecer no solamente la licenciatura eclesiástica, sino también de dar la opción de un diploma en Teología Espiritual para quienes no habían tenido la oportunidad de cursar el bachillerato eclesiástico en Teología, por ejemplo, a religiosas que son formadoras en sus congregaciones. Aun así, solo una minoría llegan a completar sus respectivos programas. En sus dieciséis años de historia, la especialidad ha ofrecido un valioso servicio a la Iglesia boliviana y latinoamericana. En perspectiva del futuro, el autor defiende la importancia del estudio de la Teología Espiritual esbozando su estatuto epistemológico. Considera que el panorama para el futuro de los programas no es alentador en cuanto al número de estudiantes y de docentes; sin embargo, el autor apuesta en el Espíritu Santo que es fuente de perenne novedad.

Luis Palomera ofrece sus “Reflexiones de un liturgista sobre la renovación litúrgica en Bolivia” a partir de su rica experiencia personal en los estudios litúrgicos, la docencia, la asesoría y diversas actividades pastorales a lo largo de más que medio siglo. Pone en escena la coyuntura de las parroquias en los tiempos actuales, a la luz de una reciente Instrucción de la Congregación para el Clero que anima a un proceso de conversión para una renovación estructural con orientación misionera. Traza la gran novedad que fue la Constitución Sacrosanctum Concilium en el tiempo del Concilio Vaticano II y su relevancia permanente, como se constató en el V Congreso Eucarístico Nacional que tuvo lugar en Tarija en 2015. Esboza la historia de los estipendios en la Iglesia, sus abusos y los cuestionamientos que generan, citando reflexiones antiguas y nuevas que animan a considerar modos alternativos de cumplir con los objetivos de este sistema. Palomera urge su reforma al fondo para que la vida de las parroquias refleje los valores del Evangelio. Hace falta dar a conocer a los fieles los contenidos de los diversos documentos citados, para que las deseadas renovaciones litúrgicas se lleven a cabo de forma participativa, y no se estanquen.

Jesús Moreno comenta la primera Exhortación Apostólica del Papa Francisco en su artículo “Evangelii gaudium: pastoral en el mundo actual”. Ubica la llamada del Papa a una profunda renovación espiritual y pastoral eclesial en un contexto donde muchas personas aún se aferran a la Iglesia de Cristiandad. Señala la importancia de despertar de esta fantasía para situarnos como Iglesia en el mundo actual con una apertura real a los signos de los tiempos, y así disponernos para escuchar y atender la propuesta del Obispo de Roma de un nuevo paradigma de pastoral, “en salida” y ya no de “conservación”. Se reconoce el gran reto que constituye el paso de la pastoral de Cristiandad hacia una pastoral misionera, y Moreno anima a sus lectores a arriesgarse a abrazar este “proyecto espiritual y teológico

de pastoral para nuestro tiempo” (p. 153). Repasa los desafíos principales que la Iglesia enfrenta desde fuera y desde dentro en un contexto sociocultural plural, así como las tentaciones a los/las agentes pastorales identificadas por el Papa Francisco. Por otra parte, rescata algunos signos esperanzadores para la pastoral en la sociedad y en la Iglesia. El autor saca algunas conclusiones de lo expuesto en la forma de propuestas para un estilo pastoral según los criterios del Evangelio, como por ejemplo las actitudes de escucha y de acogida a todas las personas sin excepciones, con apertura para aprender de los demás. El testimonio de la Buena Noticia desde una mirada contemplativa a la realidad y a las personas, así como la oferta de “espacios motivadores y sanadores para los agentes pastorales” (EG 77), es fruto de una verdadera “conversión pastoral y misionera” (EG 25) e irradiación de alegría y esperanza.

Victor Romero discurre sobre “Normatividad ética y subjetividad humana en el escenario postmoderno” partiendo de una consideración genérica de los términos “subjetividad humana”, “conciencia” y “yo”. Se caracteriza al sujeto posmoderno por arrinconarse en su propia subjetividad, eludiendo cualquier forma de control social y desconfiando del progreso tecnoeconómico; por vivir el individualismo narcisista según el lema carpe diem; por el pensamiento débil; por ser apolítico; y por la búsqueda de una divinidad proyectada según su propia medida. La juventud posmoderna rescata positivamente el principio de vivir en el presente y valorar el cuerpo y el medio ambiente; tiende a ser solidaria y a buscar espiritualidades no-religiosas. En el contexto posmoderno la ética ya no tiene fundamento porque falta la referencia comunal; y en las sociedades industrializadas la moral tiende a reducirse a la búsqueda de intereses propios. Romero expone el análisis de ciertos conflictos en la subjetividad humana por parte de Edgar Morin para dar razón del desfase ética en lo posmoderno: por buenas que sean

las intenciones que tengamos, hay muchos factores desconocidos que pueden desviar su efectividad en la acción; la diversidad de imperativos morales puede generar contradicciones entre sí; podemos ilusionarnos respecto a principios éticos, porque nuestro inconsciente puede cegarnos y hacer que nos equivoquemos. Nos falta autoconocimiento y un pensamiento crítico. El posthumanismo considera que es inútil proponer educar a las personas en la ética, y declara el fracaso de la cultura humanista. Sin embargo, el autor defiende la enseñanza de la normatividad ética de una forma renovada que sea respetuosa de la libertad de cada persona, para que la subjetividad humana crezca en su “yo” y a su vez deje el egoísmo para abrirse a la alteridad. Se reconoce que el ser humano se estructura por valores y/o creencias. Se vuelve a apostar en su nobleza y en ofrecerle una formación que le alcanza en su interior, en contraste con una mera información. De esta manera menguan las dificultades identificadas por Morin.

Luis Alberto Vaca presenta “Notas en torno a una aproximación a las creencias epistemológicas”. Se constata el desplazamiento de los estudios sobre la enseñanza, centrados en el/la docente, a las investigaciones enfocadas en los procesos de aprendizaje, centrados en los/las estudiantes y estrechamente relacionados con las estrategias de enseñanza. El estudio de las creencias epistemológicas que tienen los y las docentes ayuda a acentuar “el desarrollo de los procesos de enseñanza y aprendizaje” (p. 207). Vaca revisa los aportes de algunos autores y autoras al respecto. Las referidas creencias tratan de teorías subjetivas en torno a los procesos de adquisición de conocimientos. Estas teorías intuitivas o implícitas tienen funciones descriptivas, explicativas y predicativas. Las creencias condicionan el pensar y el actuar. No se fundamentan en pruebas lógicas; sin embargo, aparentan ser cual convicciones o certezas. Funcionan como una especie de filtro interpretativo.

La personalidad se apoya en un sistema de creencias, que tienen su cuota de presuposiciones inconscientes. Aunque no científicas, estas teorías implícitas pueden ser muy útiles en la vida práctica. Bien encauzadas, las creencias epistemológicas pueden aportar al “diseño de prácticas educativas de mayor calidad” (p. 228).

*Alfonso Vía Reque lanza la pregunta “¿Existe una filosofía cristiana?” a partir de la constatación de una pluralidad de opiniones entre colegas de la Universidad Católica Boliviana sobre qué podría constituir una tal filosofía. El autor considera que la filosofía cristiana debe ser un cimiento en la formación cristiana que se imparta por medio de la Pastoral Universitaria, que a su vez se transversaliza en todas las actividades de la Universidad. Vía Reque reconoce que existen posturas antagónicas respecto a la filosofía y la fe cristiana; él opta por una postura que más bien las armoniza, apoyada en el Magisterio de la Iglesia. Expone sintéticamente las recomendaciones de los Concilios de Trento y Vaticano II, así como de los papas León XIII hasta Benedicto XVI y los Códigos de Derecho Canónico, sobre el protagonismo del tomismo en los estudios filosóficos y teológicos. El Papa Francisco, si bien no hace ninguna recomendación particular del tomismo para los estudios, cita a Santo Tomás con frecuencia en *Evangelii gaudium*. Vía Reque destaca la consagración de la filosofía tomista como “filosofía cristiana”, por recibir la apreciación de ser la única filosofía que armoniza plenamente con la doctrina de la Iglesia y que fundamenta su explicación teológica. La llamada filosofía cristiana ha recibido diversas denominaciones específicas de parte de diferentes autores, mientras el propio doctor angélico es sujeto de contrastadas apreciaciones, desde la admiración al desprecio. Vía Reque alude a los antecedentes intelectuales de Santo Tomás, sobre todo en algunos Padres de la Iglesia y la escuela franciscana. Concluye aseverando la*

importancia de entablar diálogos entre el pensamiento tomista y la cultura contemporánea.

Está planificada la publicación de un libro de Memoria Histórica del ISET-FTSP en 2022. La memoria agradecida a su vez permite proyecciones hacia el futuro para que la FTSP pueda seguir ofreciendo un servicio de calidad a la Iglesia y la sociedad mediante sus actividades de docencia, investigación y extensión. En la variedad de los nueve artículos aquí presentados se traza un camino en términos de promover el diálogo y una actitud de acogida de las alteridades con apertura a aprender nuevas miradas, a escuchar a los pueblos y los signos de los tiempos, a buscar al Dios de la vida y emprender senderos más auténticos para construir un mundo mejor, con propuestas concretas para una renovación profunda en los estilos de pastoral misionera, la comprensión de los lugares teológicos y el quehacer de la FTSP.

Eileen FitzGerald ACI

Hitos históricos y académicos del ISET-FTSP

Fecha	Acontecimiento
10 septiembre 1969	La Conferencia Episcopal de Bolivia (CEB) instituye el Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET).
1 febrero 1971	Inicio de clases en el ISET.
30 abril 1976	La CEB autoriza la incorporación del ISET a la Universidad Católica Boliviana (UCB), con el rango de Facultad de Filosofía y Ciencias Religiosas. Se reconoce civilmente la carrera de Ciencias Religiosas
enero 1984	Se da inicio a la publicación <i>Yachay</i> , revista de cultura, filosofía y teología del ISET.
11 marzo 1985	Se traslada el ISET a su actual sede en la Calle Oruro (esquina Avenida Ramón Rivero), Cochabamba.
26 octubre 1985	Se firma un convenio entre la CEB y la Conferencia Boliviana de Religiosas y Religiosos (CBR) para la gestión conjunta del ISET.
12 septiembre 1986	El ISET se afilia a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá por decreto de la Congregación para la Educación Católica (CEC). Esta misma Universidad otorga el título eclesiástico de Bachillerato en Teología.
6 diciembre 1988	La UCB otorga el reconocimiento civil de la carrera de Teología a nivel de Licenciatura en Teología.
1 junio 1988	Se crea el Instituto Boliviano de Teología a la Distancia (IBTD), como centro asociado al Instituto Internacional de Teología a Distancia, de Madrid (IITD), autorizado por el Consejo Directivo del ISET y gestionado por la CBR.

6 noviembre 1992	Se crea el Instituto de Bioética.
16 febrero 1994	El ISET se agrega a la Pontificia Universidad Javeriana por decreto de la CEC. La CEC autoriza la organización del Segundo Ciclo de Licenciatura Eclesiástica en Teología con especialidad en Misionología.
8 noviembre 1994	Se crea el Instituto de Misionología, para apoyar a la carrera.
30 marzo 2000	El ISET se declara Instituto <i>sui iuris</i> por decreto de la CEC, pasando a depender directamente de esta Congregación. La CEC autoriza la organización del Segundo Ciclo de Licenciatura Eclesiástica en Teología con especialidad en Teología Pastoral.
2000	Se cierre la carrera de Ciencias Religiosas.
10 octubre 2003	La CEC autoriza la organización del Segundo Ciclo de Licenciatura Eclesiástica en Teología con especialidad en Teología Espiritual.
26 enero 2012	El ISET se erige como facultad eclesiástica por la Congregación para la Educación Católica.
23 abril 2012	Se inaugura la Facultad de Teología “San Pablo” (FTSP).
2013	Se organiza el Centro de Investigación de la FTSP, que posteriormente se torna la Red de Teólogos y Teólogas.
2016	Se da inicio al programa doctoral en las tres especialidades: Misionología, Teología Pastoral y Teología Espiritual.

yachay

La piedad popular: un lugar teológico

Víctor Codina, SJ

Facultad de Teología “San Pablo” (jubilado)

Universidad Católica Boliviana

victorcodinasj@gmail.com

Resumen

El texto profundiza el significado de la piedad popular y se pregunta sobre su importancia de cara a la reflexión y sistematización teológica.

Palabras clave

Piedad popular – pueblo – lugar teológico – Espíritu

Abstract

This text delves into the significance of popular piety and enquires about its importance for theological reflection and systematization.

Key words

Popular piety – people – theological source – Spirit

Proemio

“Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien saber leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar en una nueva evangelización” (EG 126)¹.

Este tema, que pudiera parecer un tanto marginal, es muy oportuno para una Facultad de Teología latinoamericana y concretamente boliviana. La Constitución Apostólica de

¹ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Lima 2013.

Francisco *Veritatis gaudium*² de 2017 afirma que desea superar el divorcio entre teología y pastoral, entre vida y fe, renovar sus estudios de forma valiente, hacia una verdadera revolución cultural para una “Iglesia en salida”. Y esto en un momento de cambio radical de época y de paradigma, para poder realizar una nueva síntesis, con mente abierta y de rodillas, hacia un pensamiento siempre en desarrollo, para interpretar la realidad a la luz que brota de Jesucristo y de los dones del Espíritu (cf. VG 3).

1. Aproximaciones

Lugar teológico es una fuente de conocimiento de la revelación divina, primariamente la Palabra de Dios y la gran Tradición de la Iglesia (credo, magisterio, liturgia), pero que también incluye testimonios de la praxis, la santidad cristiana y acontecimientos históricos, como las expresiones de fe del pueblo de Dios y los signos de los tiempos. Su núcleo central es el Evangelio de Jesús de Nazaret y su misterio pascual, y todo ello siempre bajo la luz y fuerza del Espíritu que el Señor derramó sobre la Iglesia y al mundo.

Piedad popular es la fe eclesial recibida que se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo. La dimensión popular se refiere no solo al Pueblo de Dios (*laós*), sino también muy especialmente a los sectores periféricos, marginados, sencillos, descartados y pobres de la Iglesia (*óchlos*), y muchas veces asimila también elementos culturales de las religiones ancestrales

² Cf. FRANCISCO, “Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*” (27.12.2017), en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (fecha de consulta 20.01.2021).

originarias, anteriores al cristianismo. La piedad popular es llamada también espiritualidad popular y mística popular (DA 262)³. Su agente principal es el Espíritu Santo (EAs, 21)⁴.

Esta piedad popular, que durante mucho tiempo ha sido mirada con desconfianza por las élites culturales, sociales y eclesiales, que la suelen llamar con cierto aire despectivo “religiosidad popular” para distinguirla de la religiosidad oficial, ha sido revalorizada en las últimas décadas, pues, como afirmó Pablo VI⁵:

Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace al ser humano capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en quienes no poseen esta religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción (EN 48).

2. Novedad del tema

La perspectiva de la piedad popular como lugar teológico resulta novedosa, incluso para la teología latinoamericana

³ Cf. 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*, Cochabamba 2007.

⁴ Cf. JUAN PABLO II, “Exhortación apostólica *Ecclesia in Asia*” (06.11.1999), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html (fecha de consulta 20.01.2021).

⁵ Cf. PABLO VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*” (08.12.1975), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (fecha de consulta 20.01.2021).

clásica que desde Medellín y Puebla hasta Aparecida se ha comprometido con la opción por los pobres.

Esta opción por los pobres representa una novedad respecto a la teología “moderna” e “ilustrada” e incluso respecto al Vaticano II, que seguramente debido al influjo predominante de los obispos y teólogos centroeuropeos, estuvo más preocupado por el diálogo con el mundo desarrollado, el ateísmo y la secularización que por el diálogo con el mundo de los pobres, a los que no alude fuera de dos ocasiones (cf. LG 8; GS 1). Se ha dicho que el Vaticano II se mantiene en el ámbito de la Primera Ilustración, ya que se dirige a los sectores cultos y del llamado Primer Mundo desarrollado. Solo se cita la piedad popular en algunos pocos documentos, como en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*⁶ donde habla de la necesidad de adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos (cf. SC 9; 12-13; 34,37-40, 65;77;81) y en el Decreto *Ad gentes*⁷ sobre la actividad misionera de la Iglesia y la necesidad de conocer las tradiciones y culturas locales (cf. AG 15-17;19, 22).

La teología latinoamericana desde Medellín (1968) hizo una recepción creativa del Vaticano II e intentó escuchar el clamor de los pobres como signo de los tiempos y voz del Espíritu. Se abrió así a la llamada “Segunda Ilustración” que une fe y justicia, como los profetas bíblicos que luchan por la *mispah sadaqah* y la predicación y praxis de Jesús de Nazaret. De ahí surge la teología latinoamericana de la liberación.

⁶ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución *Sacrosanctum Concilium*” (04.12.1963), Madrid 1970, 137-176.

⁷ Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Decreto *Ad gentes*”, (07.12.1965), Madrid 1970, 483-530.

Esta opción genera una serie de consecuencias metodológicas y de acentos liberadores en los contenidos teológicos: dimensión social y estructural del pecado, idolatría de la codicia y el dinero, relevancia del Dios de la vida, actualidad del Éxodo, cristología del Jesús de Nazaret pobre que anuncia el Evangelio a los pobres y programa el Reino de Dios, su enfrentamiento con la Teocracia religiosa judía y con la *Pax Romana* que le llevan a la cruz; la resurrección como triunfo de la vida sobre la muerte y apertura a la utopía del Reino.

Se desea una Iglesia pobre y de los pobres, una eclesiogénesis desde las comunidades de base, la lucha por el cambio de estructuras sociales, políticas y eclesiales, una liberación no solo interior y escatológica, sino histórica, bajar de la cruz a los crucificados de la historia, revertir el curso de la historia, construir un mundo sobrio y compartido, *extra pauperes nulla salus*. La opción por los pobres es profundamente cristológica, como afirmó Benedicto XVI en el discurso inaugural de Aparecida: “En este sentido, la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8,9)” (DA, “Discurso inaugural” 3).

En esta perspectiva teológica liberadora, en la llamada “Segunda Ilustración” que une fe y justicia, los pobres son sobre todo objeto de compasión, solidaridad y justicia, de praxis social. Hay que comprometerse en su liberación, y aunque se cuenta con el papel de las organizaciones populares, la opción por los pobres considera al pobre más como objeto de la economía, la justicia y la política que como sujeto cultural y religioso. Por

esto el tema de la piedad popular, fuera de algunas excepciones (Segundo Galilea, Diego Irarrázaval, Pedro Trigo...), no ha ocupado un lugar central en la primera generación de la teología latinoamericana liberadora.

Tampoco la pneumatología ha sido desarrollada hasta más tarde. No puede negarse que esta ausencia de pneumatología ha podido afectar negativamente a la teología liberadora clásica, con riesgo de moralismo, voluntarismo e incluso de milenarismo.

Pero junto a la teología de la liberación clásica y más conocida, ha coexistido la teología del pueblo, sobre todo argentina, que parte del pobre como sujeto cultural y religioso en el Pueblo de Dios. No se niega que sea víctima de la injusticia, ni que su vida sea una historia de pasión, una *Leidensgeschichte* (J. B. Metz), sino que se subraya que son ellos quienes conservan mejor la cultura y religión del pueblo, se resalta la importancia de la piedad, devoción, espiritualidad e incluso mística popular. Esta teología, que tiene como iniciador a Lucio Gera y a Juan Carlos Scannone como su recopilador sistemático y difusor, ha influido en la teología de Jorge Mario Bergoglio-Francisco⁸.

A esta teología liberadora argentina se añade el surgimiento de la teología india (Eleazar López, Enrique Jordá, Juan Manuel Hurtado, Tania Ávila, Sofía Chipana, etc.), la teología femenina (María Clara Bingemer, Ivone Gebara, Geraldina Céspedes...), la teología de las diversas configuraciones sexuales y finalmente la teología ecológica (Leonardo Boff, etc.). Hemos pasado de la “Segunda Ilustración”, de la fe y justicia, a la “Tercera

⁸ Cf. J. C. SCANNONE, *La Teología del Pueblo*, Santander 2017; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la Teología del Pueblo*, Madrid 2016.

Ilustración” a lo diferente, a los otros y otras, a otras culturas y religiones, a otras sexualidades, a la tierra y la creación.

En este nuevo contexto el tema de la piedad popular entra de pleno, como aparece en los escritos de Francisco: *Evangelii gaudium*, *Laudato sí*, *Querida Amazonia*, *Soñemos juntos*, etc.

También aquí se recupera la pneumatología (Joseph Comblin, Leonardo Boff, María José Caram...): hay que dejarse llevar por el Espíritu, padre de los pobres, que actúa desde abajo, desde el *de profundis* de la historia. Es el Espíritu que ya antes del Evangelio ha concedido a culturas y religiones originarias y ancestrales, una gran sabiduría. Es la *Ruah* que tiene una singular sintonía con las mujeres y los pequeños.

3. Contenidos de la piedad popular

Enumeremos algunos de los elementos básicos de la piedad popular, sobre todo en América Latina y muy concretamente en Bolivia.

3.1. Credo popular versus credo oficial

Evidentemente los cristianos del mundo popular cuando asisten a la liturgia recitan el credo oficial de la Iglesia, pero las formulaciones dogmáticas oficiales y los documentos del magisterio eclesiástico les son extraños y un tanto desconocidos: en el mercado, en La Cancha⁹, nadie sabe nada de *Lumen gentium* ni de Medellín ni de *Laudato sí* y mucho menos de Zubiri, Rahner, Schillebeeckx, Gustavo Gutiérrez, Boff, Ellacuría, Lucio Gera o Scannone.

⁹ Mercado popular de la ciudad de Cochabamba, en Bolivia.

Veamos una breve lista de algunos contenidos y acentos de esta fe y devoción popular, en cuanto de algún modo diferentes del credo oficial y de las expresiones creyentes del Norte. Para no permanecer en formulaciones abstractas, ejemplificaremos en lo posible las afirmaciones con datos de la realidad latinoamericana y boliviana.

3.2. Sentido de lo sagrado y de la trascendencia

El pueblo sencillo creyente, que se santigua al salir de casa y al pasar delante de una iglesia, tiene un sentido vivo de la trascendencia de Dios, con una fe que se abre al Misterio, a lo maravilloso y que se expresa de forma simbólica. De ahí su afición a imágenes y ritos, a lugares y tiempos sagrados. A pesar del impacto de la modernidad secular y de las nuevas tecnologías, su actitud ante Dios no es de ignorancia, desprecio, agnosticismo o ateísmo. La afirmación “primero Dios” contrasta con el silencio secular y vergonzante de muchos países del Norte. Los migrantes del sur al norte lo perciben rápidamente.

3.3. La creación, la tierra, la Pachamama andina

Constituyen el ambiente propio de la devoción popular, de su relación con el cosmos, de su interdependencia, respeto, cuidado, armonía. La moderna ecología y *Laudato si'* encuentran en la devoción popular un eco profundo. El ideal del “vivir bien” (*sumaj kawsay*), que significa vivir en armonía con la tierra, la comunidad y con Dios, es muy diferente del vivir siempre mejor, a costa de la discriminación y el abuso de la tierra, típicos del mundo neoliberal del norte.

3.4. Dignidad de la persona y de la comunidad

Son por encima del individualismo, del dinero o del poder, lo cual comporta respeto, acogida, sentido comunitario del compartir, hospitalidad para con niños huérfanos, *ayllu*, *ayni*, *minga*, *mutirão*, etc.

3.5. Vivencia de la corporalidad

Incluye la atención al cuerpo, cuidado de los cuerpos, sentido positivo de la sexualidad, muy lejos del dualismo neoplatónico de otros sectores culturales y eclesiales. Hay un sentido profundo de la integralidad materia-espíritu, un holismo vivencial, que se manifiesta en sus expresiones de fe, muy alejadas del racionalismo idealista típico de otros contextos. La fiesta no es, como para algunos países nórdicos, “una desagradable interrupción del trabajo”, sino lo que da sentido, renovación y alegría a la vida.

3.6. Devoción a los sacramentales

Esta se da sobre los que la teología clásica apenas habla. Es una forma de vivir el simbolismo religioso y su relación cósmica: tocar y besar imágenes, recibir agua bendita, prender velas a los santos, gusto por el incienso, etc. Es una fe que no es solo *fides ex auditu*, sino que busca ver y tocar lo santo, lo sagrado.

3.7. Las fiestas litúrgicas

A lo largo del año, ayudan a vivir la fe del pueblo: por Navidad, las posadas, el pesebre, el llevar los “Niños” al templo antes y después de las fiestas navideñas para recibir la bendición

del Señor para casa, la adoración del Niño, los villancicos, los bailes (*chuntunkis*). En el ciclo de cuaresma y Semana Santa destaca la importancia que tienen para el pueblo la ceniza del comienzo de la cuaresma después del carnaval, las palmas del Domingo de ramos, el lavatorio de los pies del jueves santo y la visita a los monumentos por la noche, el recorrido de la *Via Crucis* el viernes santo, las procesiones del Santo Sepulcro y en algunos lugares, al amanecer del sábado santo, la procesión del encuentro entre Jesús resucitado y María. Añadamos la procesión de Corpus con adornos florales; en Santa Cruz se lleva al templo el 31 de diciembre la imagen de San Silvestre, que simboliza la acción de gracias del fin del año y la bendición para comienzo de año.

El pueblo comprende y participa activamente de estos acontecimientos litúrgicos y de los sacramentos como ritos de paso, mientras muchas veces se aburre y no comprende casi nada de las celebraciones litúrgicas dominicales. Ya Santo Tomás afirmaba con gran penetración que los sencillos (los *rudes*) viven su fe a través de las fiestas litúrgicas de la Iglesia¹⁰.

3.8. Oración como clamor

La oración es como intercesión en los momentos de dolor del pueblo. Pero también oración para pedir perdón, pues el pueblo se siente pecador.

3.9. Devoción a María y peregrinaciones a sus santuarios

Esta devoción mariana, que tiene extensión mundial (Lourdes, Fátima, Montserrat, Loreto, Altötting, Czestokowa...)

¹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 11: "*De quibus ecclesia festa facit*".

y latinoamericana (Guadalupe, Luján, Aparecida...), se concreta en Bolivia en la devoción y peregrinaciones a Copacabana, Socavón, Urkupiña, Guadalupe, Cotoca, Loreto, Chaguaya, etc. Quizás haya un déficit cristológico, fruto de una pastoral del miedo a la condenación y el pueblo con sentimiento de pecador acude a María, “la buenita”, a la que en la Salve Regina se invoca como madre de misericordia (*mater misericordiae*), a la que la Iglesia primitiva en su primera oración mariana acudía bajo su manto y protección (*sub tuum refugium...*).

3.10. La escatología y la muerte

Es vivida por el pueblo como una realidad cotidiana. Hay ritos de difuntos, devoción a los muertos, celebraciones domésticas y en el cementerio por Todos los Santos, etc. La devoción popular ha vivido la pandemia y el riesgo de muerte con mucha mayor naturalidad que los países del norte, para los que la muerte es un tabú y que raramente se habían sentido tan vulnerables como ahora. Resulta incomprensible para estos países el que, en Bolivia, en una plaza central de la gran ciudad de La Paz, se anunciase durante años en un gran letrero luminoso los servicios de una Funeraria...

3.11. Lucha por la vida y por la justicia

Esta actitud creyente se manifiesta también en el pueblo como lucha por la libertad, contra las multinacionales depredadoras de la Amazonía y otros lugares, la lucha por las mujeres por su dignidad y contra el machismo, la lucha de los indígenas por la defensa de su territorio y su hábitat, en el conato agónico del pueblo (P. Trigo) por sobrevivir, en los movimientos populares

en busca de trabajo, techo y tierra, en la valentía de líderes que han sido asesinados por defender sus tierras.

3.12. La ternura y el cuidado

El pueblo, mayormente las mujeres, atienden al cuidado de los cuerpos enfermos, de los ancianos, de los niños huérfanos, también de animales heridos. La devoción popular está nutrida de solidaridad y sensibilidad hacia el sufrimiento.

3.13. Sentido de esperanza

Y todo ello con un sentido vivo de esperanza contra toda esperanza, no existen suicidios colectivos en el pueblo; la gente se casa, tiene hijos y compra flores.

3.14. Sombras y ambigüedades

Estas dimensiones positivas de la devoción popular no olvidan que muchas veces se mezclan con elementos ambiguos o de un sincretismo mal asimilado, con derivaciones mágicas, fetichistas, incluso idolátricas. En Oruro, junto a la devoción a la Virgen del Socavón, coexiste el culto al sapo y a la culebra los primeros viernes; en las minas hay un culto especial al Tío de las minas. También en la devoción al Señor de Santa Vera Cruz, se integran elementos muy diversos que siempre hay que discernir.

Tampoco podemos silenciar que la devoción popular necesita una mayor formación bíblica, catequética, sacramental. La devoción mariana ha de integrarse en una cristología coherente y la devoción a la cruz no puede olvidar la dimensión pascual de la resurrección. Los sacramentales se han de abrir

a los sacramentos, el agua bendita al bautismo, el lavatorio de los pies a la eucaristía, la confianza en el poder de Dios ha de integrarse en una visión coherente de la necesidad del uso de las mediaciones, etc. Su pneumatología es deficiente.

Pero en muchas de estas limitaciones, el pueblo no es tanto responsable último sino víctima de una deficiente primera evangelización colonial y de una posterior formación deficiente, que no parte de su realidad, sino que quiere inculcarlo con visiones culturales y religiosas y teológicas propias de otros lugares, con una *Weltanhang*, muy diferente del *senti-pensar* del pueblo.

Ciertamente el pueblo sencillo es pecador y necesita conversión como cualquier otra persona, pero muchas dimensiones de la devoción popular detectadas como defectuosas por parte de las elites sociales y eclesiales se explican porque el pueblo sencillo vive otras experiencias.

Ser más sensible a la pasión del Señor que a la pascua se puede comprender porque el pueblo sufriente ve en Jesús sufriente un compañero cercano a su dolor.

La devoción mariana versus una cristología explícita se comprende porque el pueblo se siente muchas veces como marginado y condenado en la Iglesia.

La afición a los sacramentales se explica porque el pueblo no comprende el lenguaje teológico de la liturgia, ni tiene el ritmo semanal de la eucaristía, sino un sentido más de fiesta y de momentos especiales y liminares de la vida.

La falta de pneumatología de la devoción popular refleja la falta de pneumatología de tradición de la Iglesia católica latina. Nadie la ha dicho al pueblo que el agente principal de la devoción popular es el Espíritu (cf. EG 122).

Cuando el pueblo escucha en la eucaristía que no puede comulgar si no está casado por la Iglesia, sino que vive la tradición del *sirvinakuy*, se siente confundido y triste. Nadie le dice que, según Santo Tomás, como recordó al Cardenal Schönborn en la segunda sesión del Sínodo de la Familia, en octubre de 2015, hay que discernir caso por caso, y sin cambiar las leyes de la Iglesia hay que aplicarlas en cada caso con misericordia y comprensión, superando la moral casuística del blanco o negro¹¹.

Francisco afirma que hemos de dejarnos evangelizar por los pobres y sencillos (cf. 198). Y antes había dicho:

Solo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario, aunque no sepan hilvanar las proposiciones del credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado (EG 125).

Puede resumir todo lo dicho una expresión muy típica de Bolivia: “Diosito nos acompaña siempre”.

¹¹ Cf. IVEREIGH AUSTEN – FRANCISCO, *Soñemos juntos: conversaciones con Austen Ivereigh*, Barcelona 2020, 91-92.

Llamar a Dios Diosito es muy diferente de concebirlo como Causa de las causas o Primer motor. No es como los dioses del Olimpo alejados del pueblo, ni tampoco es el *Ens a se* de los escolásticos; tampoco es el Dios tremendo y fascinante, el totalmente Otro de los fenomenólogos de la religión o el misterioso *Geheimnis* de los teólogos alemanes. Diosito es un Dios cercano, familiar, es el Dios con nosotros, el Niño Manuelito nacido en Belén, el que llamaba a su Padre, Abba, papito (cf. Rm 8,15; Gal 4,4).

Y este Diosito nos acompaña siempre, como acompañó al pueblo a salir de Egipto y llevó a la tierra prometida. Nunca nos dejará, sino que nos acompaña por el Espíritu¹².

4. Fundamentación teológica

Lucas nos narra la exultación mesiánica de Jesús que se llenó del gozo del Espíritu y bendice al Padre porque ha ocultado el misterio del Reino a los sabios y prudentes y los ha revelado a los pequeños (cf. Lc 10,21; Mt 11,25-25)¹³.

No se trata aquí directamente de la opción evangélica por los pobres, sino de los pobres y su devoción popular en cuanto lugar teológico a través de los cuales Dios nos evangeliza.

No es posible en este breve espacio hacer un exhaustivo recuento de textos bíblicos donde aparece esta dimensión evangelizadora de la devoción popular, muchas veces ligada a fenómenos cósmicos y de la naturaleza; otras veces a las tradiciones culturales de la época que desde la fe se abren a

¹² Cf. V. CODINA, *Diosito nos acompaña siempre*, Cochabamba 2013.

¹³ Cf. P. TRIGO, *Cristología latinoamericana*, Puebla 2010; P. TRIGO *Jesús hermano nuestro*, Santander 2018, 163-205.

una dimensión diferente (circuncisión, fiestas agrarias de las primicias y fiestas nómadas del sacrificio de corderos, etc.).

En el umbral entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, Juan Bautista, bautizando junto al Jordán al pueblo, lejos del templo de Jerusalén, está ejerciendo un rito de piedad popular al que se acoge Jesús para ser bautizado y, asumiéndolo, lo profundiza. Muchas veces esta piedad popular está protagonizada por mujeres: la hemorroisa que es sanada al tocar el manto de Jesús (cf. Mc 5,25-34), la siro-fenicia que abre a Jesús a un horizonte no judío y logra que Jesús cure a su hija (cf. Mc 7,24-30), la mujer que llama dichoso al seno que llevó a Jesús y los pechos que lo amamantaron (cf. Lc 11,27), las mujeres que ungen los pies de Jesús con perfume y lágrimas (cf. Mc 14,3-9; Lc 7,36-50), las mujeres que van al sepulcro con aromas (cf. Mt, 28,1-10; Mc 16,1-8; Lc 24,1-10; Jn 20,1) y reciben el mensaje de la Pascua.

Otras veces son hombres, como los dos ciegos que le gritan a Jesús, Hijo de David que tenga piedad de ellos (Lc 9,27-31), los niños que con palmas gritan Hosanna al Hijo de David en la triunfante entrada de Jesús Jerusalén (Mt, 21,15-16; Lc 19,37-40). El anciano Simeón y la profetisa Ana son los únicos que ven al Salvador, luz de los gentiles y gloria del pueblo de Israel, en aquel niño que una pareja de campesinos presenta al templo (Lc 2,22-38).

Jesús también critica el fariseísmo de los que utilizan la religión de forma superficial y exterior (cf. Mc 12,38-40) para sus intereses y abusan del pueblo (cf. Mc 7,14-23; Mt 23,1-36). La expulsión de los mercaderes del templo es la mayor crítica al abuso de la religión en provecho propio, y será el motivo último

determinante de la muerte de Jesús (cf. Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Mc 11,15-19; Jn 2,14-16).

La dimensión de la devoción popular como lugar teológico nos desconcierta. Nos enfrentamos a un misterio para la razón lógica humana, pero que nos acerca a la lógica divina de la gratuidad, al corazón de Dios, a la misericordia, la *kénosis* y la encarnación¹⁴.

Esta dimensión de la piedad popular como lugar teológico está ligada al *sensus fidei* de todo bautizado, a la *infallibilitas in credendo* (cf. LG 12), a la connaturalidad de los bautizados con las realidades divinas (cf. EG 119).

Pero aquí hay algo más que privilegia a la piedad del pueblo como lugar teológico peculiar.

Es la fe de los sencillos, de los que desde Agustín a Tomás son llamados *rudes, minores, simplices*. Es una devoción no exenta de contenidos, pero que los descubre y expresa de forma simbólica. Su acto de fe acentúa más la *fides qua* que la *fides quae*, el *credere Deum* que los contenidos de *credere in Deum* (cf. EG 124)¹⁵. Y esta fe sencilla, en muchos lugares, a pesar del Vaticano II y de Medellín, constituye la fe de la mayor parte de la Iglesia. Estamos pues ante un problema simultáneamente teológico y pastoral.

Hay que acudir a la pneumatología para acercarnos a este misterio. La pneumatología latina se ha desarrollado sobre todo a partir de los dones interiores del Espíritu de Is 11,1-3, pero

¹⁴ J. COSTADOAT, "Los pobres como lugar teológico", en *Estudios Eclesiásticos* 93 (2018) 231-242.

¹⁵ EG 124 cita a TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, art. 2.

olvidando los versículos posteriores Is 11,4-9, donde se habla del derecho y la justicia y de la reconciliación con la creación.

Si vamos al Gn 1, veremos que la *ruah* aletea sobre el caos primitivo (*tohu wabohu*), es decir en situación de no ser, de muerte. El Espíritu fecunda vientres estériles de mujeres bíblicas que han de ser madres de dirigentes del pueblo, y desciende sobre María para que sea madre de Jesús. Es el Espíritu que guiará toda la vida de Jesús, especialmente desde su bautismo y el que le resucitará en la Pascua. Este Espíritu será el que Jesús hará descender en la Pascua-Pentecostés sobre un grupo de discípulos pobres y sencillos, y les dará fuerza para llevar el testimonio de Jesús por todo el mundo, hasta el martirio. En formulación clásica, el Espíritu es causa eficiente de todo evento crístico, pero Cristo es la causa final del Espíritu¹⁶.

De este Espíritu de Jesús podemos decir que actúa siempre desde abajo, desde los desterrados y esclavos, desde mujeres y niños, para confundir a sabios y fuertes de este mundo. Es el Espíritu que actúa en los *de profundis* de la historia y nunca entra en huelga.

En la Iglesia latinoamericana, el proceso de Medellín a Puebla es fruto del Espíritu que alentó a escuchar la voz de los pobres e hizo surgir una Iglesia de los pobres, las comunidades de base y unos obispos ejemplares, verdaderos Santos Padres de la Iglesia de los pobres. Francisco forma parte de esta cadena.

Entonces, a través de estos pobres y sencillos, desde abajo, se capta la realidad humana, social, cósmica y religiosa con una claridad y sabiduría que no se capta desde otros lugares. No es

¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1979, 369-371.

la ideología de Davos, Wall Street, FMI, sino el eco del Foro Social Mundial de Porto Alegre, de una humanidad que, como se ha visto en la pandemia, tiene que rehacerse en lo social, económico, humano, político y cósmico.

Hoy se necesita una conversión al bien común y a los cuidados que sostienen la vida. Hay que sentir la vulnerabilidad y percepción de los límites, buscar cooperación solidaria y diversidad para un proyecto global, no caer en el armamentismo, proteger los bienes públicos y comunes, reconocer que otro mundo es posible¹⁷.

Esto es lo que se capta desde abajo, pero en cambio, desde arriba, se disfraza: “hay que volver a la normalidad de antes”.

Solo se puede captar verdaderamente al Espíritu si se escucha a los de abajo, a las víctimas, a los pobres, a las mujeres, a los niños, a ancianos, obreros, campesinos, mineros, indígenas, los insignificantes y descartados, a los diferentes.

Una teología que quiera ser realmente evangélica ha de releer la Palabra y la vida de Jesús y de la Iglesia desde abajo, desde los pobres y sencillos, desde este lugar teológico, desde los últimos (*eschatoi*) que serán los jueces escatológicos del juicio y de la historia (cf. Mt 25,31-45)¹⁸. Hemos de comenzar por escucharlos ahora en su riqueza y diversidad poliédrica.

La teología ha de estar ligada a la vida, partir de las vivencias espirituales y de las preguntas de los alumnos populares, una teología narrativa, simbólica, integral, donde los pobres sean sujeto pastoral, una teología nazarena, desde abajo, desde el

¹⁷ Cf. O. MATEOS, *El shock pandémico*, Barcelona 2021.

¹⁸ Cf. J. GIMÉNEZ, *Lo Último desde los últimos*, Santander 2018.

caos, con la fuerza vivificante del Espíritu que actúa desde abajo. A partir de aquí se podrá reflexionar y enriquecer con la Palabra y toda la Tradición.

5. Conclusiones de cara a la teología

Sería un error el deducir de todo lo anteriormente expuesto que la pastoral y la Facultad de Teología deben limitarse a fomentar y custodiar la piedad popular.

Si volvemos a *Veritatis gaudium*, veremos que la tarea que allí se expone es diferente y mucho más amplia: se insta a la investigación científica en una época multicultural y multiétnica para comunicar el Evangelio de Jesús a un mundo con un gran pluralismo ético y religioso (VG 5).

La teología tiene que ser como “laboratorio cultural providencial” (VG 3), en un clima de discernimiento y reforma, para ayudar a la Iglesia a la interpretación de la verdad que viene de Jesucristo.

Para ello el criterio prioritario y permanente es la contemplación espiritual, intelectual y existencial del *kerigma*, la buena noticia de Jesucristo, para poder vivir juntos como Iglesia y ser levadura de fraternidad universal.

Ahora bien, la presentación y profundización de la verdad cristiana debe estar impregnada por el clamor del grito de los pobres (cf. VG 4a), por un diálogo abierto con todas las culturas auténticas y vitales, en un intercambio de dones recíprocos (cf. 4b), con una inter y transdisciplinariedad a la luz de la Revelación, en la cual Jesús sea el centro, la raíz y la unidad (cf. VG 4c).

Hay que crear redes ante un solo mundo, un proyecto común, un poliedro que refleja las particularidades que conserva su originalidad. La Iglesia no tiene un solo modo cultural, se abre a todas las culturas, es un rostro pluriforme. La tradición es un río vivo, donde los orígenes están presentes y a través de la Escritura y la Tradición han de acompañar los procesos sociales y culturales, las transiciones difíciles, sin sincretismo ni absorción, sino en resolución en un plano superior que conserve las virtualidades en pugna (cf. VG 4d).

Consiguientemente, a la luz de *Veritatis Gaudium* no se trata solo de proteger, ilustrar y purificar la piedad popular, sino de algo más profundo: partir de ella, reconocer la sabiduría del pueblo pobre creyente y abrirla al mundo poliédrico y pluricultural de hoy, enriqueciéndolo con los dones del Espíritu que ha recibido, muchas veces alternativos a la sociedad burguesa y a cierta imagen de Iglesia actual.

En una Iglesia en salida, en un cambio de época, la voz de los pobres y su piedad han de ser un punto de partida que no se puede desconocer ni eliminar, para desde él y en comunión con otras voces, poder ir edificando un paradigma pluricultural que exprese mejor la verdad de Jesucristo para nuestro tiempo.

En Bolivia supondrá partir y tener en cuenta la piedad popular tanto de los alumnos como del pueblo, para enriquecer a la Iglesia con sus dones y ayudar a la evangelización de una sociedad en cambio de época y a una Iglesia en salida.

¿No partió Jesús de parábolas y comparaciones sacadas del pueblo para manifestar a las grandes verdades de la revelación?

Epílogo

Desde hace años en Cochabamba vive una comunidad de hermanitos del Evangelio, de Carlos de Foucauld. Se ganan la vida elaborando yogurts que luego venden en un puesto de La Cancha. El hermano Patricio era el encargado de venderlos en su puestito, adonde le visitaba mucha gente para charlar con él. Uno de ellos era Marquito, un joven *border line* que se ganaba la vida transportando productos de La Cancha con una carretilla. Cuando a Marquito le regalaban una torta o un dulce, iba a ver al hermano Patricio para compartirlo con él y sus vecinos.

Un día Patricio le preguntó por qué siempre compartía, y Marquito, cerrando los ojos respondió: “Diosito me lo dice”.

Patricio murió repentinamente de un infarto. En su puesto los vecinos armaron un altar con su retrato, flores y velas; todos ellos fueron a su entierro, vestidos de negro y llorando. Muchos domingos Marquito va al cementerio a visitar la tumba de Patricio.

La teología no puede limitarse a anécdotas como la de Marquito. Pero una Facultad de Teología que no integrara como lugar teológico estas formas de piedad popular, difícilmente podría ser una teología fiel a la exultación mesiánica de Jesús que, lleno del gozo del Espíritu, daba gracias al Padre porque había ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las había revelado a los sencillos (cf. Lc 10,21).

Bibliografía

CODINA Víctor, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae, Santander 2015.

CODINA Víctor, *La religión del pueblo: de cuestionada a interpelante*, Sal Terrae, Maliaño 2019.

CODINA Víctor, *Una Iglesia Nazarena*, Sal Terrae, Santander 2010.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos*, BAC, Madrid 1970.

COSTADOAT Jorge, “Los pobres como lugar teológico”, en *Estudios Eclesiásticos* 93 (2018) 231-242.

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato si'*” (24.05.2015), Paulinas, Lima 2015.

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Fratelli tutti*” (03.10.2020), Paulinas, Lima 2020.

FRANCISCO, “Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*” (08.12.2017), en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (fecha de consulta 20.01.2021).

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Querida Amazonía*” (02.02.2020), Verbo Divino, Cochabamba 2020.

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Paulinas, Lima 2013.

GIMÉNEZ Josep, *Lo Último desde los últimos*, Sal Terrae, Santander 2018.

IRARRÁZVAL Diego, *Itinerarios en la fe andina*, Verbo Divino, Cochabamba 2013.

IVEREIGH Austen – FRANCISCO, *Soñemos juntos: el camino a un futuro mejor: conversaciones con Austen Ivereigh*, Plaza y Janés, Barcelona 2020.

JUAN PABLO II, “Exhortación apostólica *Ecclesia in Asia*” (06.11.1999), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/

documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html (fecha de consulta 20.01.2021).

LUCIANI Rafael, *El Papa Francisco y la Teología del Pueblo*, PPC, Madrid 2016.

MATEOS Oscar, *El shock pandèmic*, Cristianismo y Justicia, Barcelona 2021.

PABLO VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*” (08.12.1975), https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (fecha de consulta 20.01.2021).

RAHNER Karl, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1979.

SCANNONE Juan Carlos, *Teología del pueblo*, Sal Terrae, Santander 2017.

TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, BAC, Madrid 2006.

TRIGO Pedro, *Cristología latinoamericana*, Universidad Iberoamericana, Puebla 2010.

TRIGO Pedro, *Jesús nuestro hermano*, Sal Terrae, Santander 2018.

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.

Un estilo misionológico emergente: memoria, nomadismo, estupor

Roberto Tomichá Charupá, OFM Conv.

Instituto de Misionología

Facultad de Teología “San Pablo”

Universidad Católica Boliviana

rtomicha@ucb.edu.bo

Resumen

Las profundas y aceleradas transformaciones que viven las sociedades y el mundo en los tiempos actuales interpelan al cristianismo a volver a sus raíces, a releer sus fuentes, a curar sus heridas, para mostrar a todos los pueblos, con el propio testimonio de vida, un Dios creíble, compasivo, atractivo, sanador. Un Dios que envió a su Hijo al mundo para que todos los seres humanos, al encontrarse y experimentar su ternura, bondad, amor, pudieran compartir a las demás criaturas aquella profunda experiencia vivida. Esta acción misional a favor de la vida plena, sin distinciones de ninguna índole, ha sido la gran interpelación a la misionología elaborada y promovida en y desde el Instituto de Misionología de la Facultad de Teología, Cochabamba, en sus más de 25 años de existencia. Esta misionología propone un estilo centrado en la memoria autocrítica, el nomadismo humano-cósmico y el estupor contemplativo del Misterio desbordante. Es todo un camino, una invitación, a experimentar en lo cotidiano al Dios Uni-Trino, Tri-Uno, y comunicarlo en los variados íconos, símbolos y lenguajes a quienes lo buscan por doquier.

Palabras claves

Misionología – Estilo – Memoria – Nomadismo – Cochabamba

Abstract

The deep and accelerated transformations that societies and the world live in these times impel Christianity to return to its roots, reread its sources and heal its wounds, in order to show to all peoples through its testimony a God who is credible, compassionate and attractive. A God who sent his Son to the world so that all people, on encountering him and knowing his tenderness, goodness and love could share with others this profound experience. This missionary action in favour of the fullness of life, without any discriminations, has been the great question for the missiology elaborated and promoted in and from the Missiology Institute of St. Paul's Theology Faculty, Cochabamba, in its more than 25 years of existence. This missiology proposes a style centred in self-critical memory, human-cosmic nomadism and contemplative wonder of overflowing Mystery. It is a path, an invitation to experience God One-in-Three, Three-in-One, in day-to-day life and communicate this God in varied icons, symbols and idioms to those who seek God everywhere.

Key words

Missiology – Style – Memory – Nomadism – Cochabamba

Introducción

En Cochabamba, desde 1994, tanto la especialidad académica en teología, mención misionología, como el Instituto de Misionología (centro de extensión, investigación y publicaciones) han intentado ofrecer a las comunidades cristianas y a la sociedad en general algunos recursos teológicos útiles para responder a las interpelaciones de la vida. El programa de licenciatura eclesiástica, creado en febrero de ese año, buscaba promover, por una parte, la misión *ad gentes*, especialmente en diálogo con los pueblos indígenas y afrodescendientes, y, por

otra, la “nueva evangelización”, en respuesta a las situaciones socioculturales emergentes (medios urbanos), donde el Evangelio estaba perdiendo relevancia. De igual modo, el Instituto de Misionología, fundado el 8 de noviembre de 1994 como “apoyo a la Licenciatura Eclesiástica en Misionología”, perseguía entre sus fines: a) incentivar la investigación de temas de interés misionológico; b) formar y dirigir a los futuros investigadores; c) preparar y organizar cursos para misioneros y agentes de pastoral (dos cursos al año de tres semanas o un mes)¹. Sin duda, la realidad latinoamericana y boliviana inspiró y motivó a las y los docentes a hilvanar intuiciones y también reflexiones misionológicas más articuladas, con acentos peculiares, que ameritan ser recuperados y releídos desde los nuevos escenarios siempre en transformación.

El presente trabajo busca precisamente abordar tres ejes o pilares temáticos vivenciales que han sostenido el quehacer misionológico: memoria, nomadismo, estupor. Tales ejes, según los principales exponentes de Cochabamba, representan no sólo contenidos teológicos (*fides quae creditur*), sino ante todo reflexiones que surgen de experiencias concretas de vida cristiana (*fides qua creditur*). En realidad, son íconos o símbolos plurales, siempre interrelacionados e interconectados y, por tanto, no han de ser leídos sólo o primariamente en modo lineal o en clave de superación del pasado, sino acogiendo las diversas

¹ Carta del P. Hans van den Berg, OSA, al P. Francisco McGourn, MM, Cochabamba, 7 de octubre de 1994. El 11 de noviembre del mismo año el P. Francisco McGourn es nombrado oficialmente primer director del Instituto. Cf. Designación oficial firmada por Mons. Nino Marzoli, Gran Canciller de la UCB y por el Dr. Luis Antonio Boza F., Rector de la misma Universidad, La Paz, 11 de noviembre de 1994. Se vean los documentos en el Archivo del Instituto de Misionología. Más detalles: R. TOMICHÁ CHARUPÁ, “El Instituto de Misionología de Cochabamba (1994-2004)”, en *Yachay* 40 (2004) 139-146.

posibilidades de significaciones. Efectivamente, en cuanto imágenes representativas, están siempre abiertas a nuevos saberes o sentipensares que surgen desde el profundo vivir de los pueblos; muestran no sólo temáticas, sino además estilos, caminos, métodos teológicos posibles, al estar cundidas de vida, espiritualidad e incluso mística. En tiempos cuando el catolicismo de América Latina y el Caribe –impulsado por Francisco, pastor universal– vive un proceso inédito de “Asamblea Eclesial”, la necesidad de recrear en profundidad el quehacer misionológico resulta un imperativo cada vez más que urgente.

1. Memoria fundante: *missio Dei* y acción misional

“La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2)².

1.1. Memoria e historia: “no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa”

Según el filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), la memoria tiene relación con el *eikōn* de Platón, “la representación presente de una cosa ausente”, y con Aristóteles, para quien “la memoria es del pasado”³. Más concretamente, ante el pasado ausente, un grupo humano tiene tres opciones legítimas y necesarias de aproximación según la propia afectación: memoria, historia y olvido. En el caso de la memoria, es directa, inmediata, experiencial, personal y colectiva; está en permanente movimiento re-significativo y re-creativo del tiempo-espacio

² CONCILIO VATICANO II, “Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia” (07.12.1965), Madrid 1970, 483-530.

³ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid 2003, 13, 19, 24-35ss.

de un grupo humano. Es aquella “capacidad de recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba, en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento”; por tanto, en una concepción lineal, adquiere una “orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por impulso hacia atrás en cierto modo, según la flecha del tiempo de cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo”⁴.

El presente vivo permite vincular el pasado con el futuro a través del recuerdo manifestado como imagen (*eikōn*) viva e inmediata, y siempre sujeta a la crítica histórica⁵. En todo caso, la memoria ha de tener siempre presente *qué* se recuerda (aspecto cognitivo), *quién* recuerda (sujeto personal y/o colectivo) y *cómo* se recuerda (campo práctico). De esta manera, se tendrá una *memoria viva* siempre mediada por una imagen simbólica en constante movimiento, que ha de ser *justa*, pues debe incorporar todas las voces, en particular a las víctimas y minorías invisibilizadas y sin poder, pero que forman parte de un grupo, pueblo o sociedad. Así, por ejemplo, en el caso del catolicismo, mantendrá su memoria viva si recupera la memoria de las minorías escondidas durante siglos: indígenas, afrodescendientes, mujeres, migrantes, personas de orientaciones sexuales diversas... Lo propio sucede con la memoria teológica y misionológica.

⁴ *Ibid.*, 129-130.

⁵ En efecto, “la historia debería partir de los testimonios de la memoria y su objetivo, en tanto remedio, debería ser el de ‘instruir, iluminar’ a la memoria y desenmascarar los falsos testimonios”. E. LYTHGOE, “Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur”, en *Revista de Filosofía* 60 (2016) 82, disponible en <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/43597/45617> (fecha de consulta: 03.07.2021).

Desde la perspectiva bíblico-teológica, la imagen-recuerdo siempre presente en la memoria viva cristiana es la de Jesucristo, Hijo de Dios: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación: ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως” (Col 1,15). Es una imagen que se actualiza vivencialmente en cada comunidad que celebra y comparte el pan de la vida entre sí, con otros pueblos y con toda la creación: “fracción del pan” (Hch 2,42; 20,7; cf. Lc 24,35) y amor-servicio a Dios en el prójimo, expresado en el lavado de los pies (cf. Jn 13,1-17). En efecto, los textos eucarísticos vividos por las primeras comunidades cristianas, “haced esto en memoria mía” (1Cor 11,24-25) y “haced esto en recuerdo mío” (Lc 22,19), señalan la estrecha vinculación entre memoria eucarística celebrada (*anámnesis*) y actualización visible del mandamiento del amor (*agápe*) de Jesús (cf. Jn 15,12-13), expresado en el compartir y repartir el pan entre todas/os, especialmente a personas marginadas y pobres.

A propósito de la memoria, el Papa Francisco señala explícitamente en la encíclica *Fratelli tutti*, que “nunca se avanza sin memoria, no se evoluciona sin una memoria íntegra y luminosa”, no sólo recordando lo negativo, sino que “es muy sano hacer memoria del bien” (FT 249)⁶. En todo caso, es fundamental incorporar la memoria invisibilizada de las víctimas que deben colorear “los procesos de memoria colectiva” (FT 231). Ante tantas heridas presentes en la memoria colectiva de los pueblos e incluso del mismo cristianismo y catolicismo, urge “aprender a cultivar una memoria penitencial, capaz de asumir

⁶ FRANCISCO, “Carta Encíclica *Fratelli tutti* sobre la fraternidad y la amistad social” (03.10.2020), Paulinas, Lima, 2020.

el pasado para liberar el futuro de las propias insatisfacciones, confusiones o proyecciones” (FT 226).

1.2. Memoria misionológica: implementar el Concilio Vaticano II para superar una visión “colonialista”

Uno de los rasgos centrales de la misionología de Cochabamba ha sido su impronta posconciliar, tal como recuerda el misionero de Maryknoll, Francisco McGourn, cuando acepta el cargo de primer director del Instituto de Misionología: “acepté la invitación con la alegría de saber que, por fin, habrá un lugar donde misioneros de todas partes del mundo pudieran prepararse académica y espiritualmente para la misión al estilo del Concilio Vaticano II”⁷. Añade con claridad el carácter “colonialista” de la anterior misionología y la necesidad de tiempo para el cambio: “tenemos que confesar que la visión misionera previa al Concilio Vaticano II era principalmente de índole colonialista. Y el cambio de perspectiva, tanto general como individual, requirió de tiempo y de experiencia”⁸.

En tal sentido, con la ayuda de docentes cualificados, McGourn impulsó e implementó una misionología abierta y dialógica que acompaña a las/os estudiantes en sus situaciones históricas, culturales, socioeconómicas y religiosas concretas. Entre los *docentes* que fundaron la misionología en Cochabamba, en su mayoría misioneros religiosos, se pueden señalar: Francisco McGourn, lingüista; Juan Gorski, misionólogo; Hans van den Berg, misionólogo e historiador; Javier Baptista Morales,

⁷ F. MCGOURN, “XXV aniversario del Instituto de Misionología de Cochabamba (1994-2019)”, en L.M. ROMERO CHAMBA – R. TOMICHÁ CHARUPÁ (eds.), *Sinodalidad: realidad socioeclesial y perspectivas misionológicas*, Cochabamba 2020, 380.

⁸ *Ibid.*, 376.

historiador; Luis Jolicoeur, teólogo sistemático; Edwin Claros Arispe, especialista en antropología religiosa; Jesús López Agustín de Lama, misionero pastor; María Julia Suárez Soruco, especialista en investigación; Antonieta Potente, teóloga; José Antonio Rocha Torrico, antropólogo; Roberto Tomichá, misionólogo investigador sobre tierras bajas. Así, entre 1994-2019 han enseñado en Cochabamba “aproximadamente 50 docentes de América y Europa, católicos en su gran mayoría, pero también han impartido módulos especiales algunos expertos de otras confesiones cristianas”⁹.

En cuanto a *estudiantes*, durante el mismo período 1994-2019, se inscribieron oficialmente al programa académico 147 estudiantes, de los cuales 31 abandonaron los estudios, 41 obtuvieron la licenciatura o diploma eclesiástico, mientras 75 sólo egresaron de la carrera. Del total de 147 estudiantes, sólo 17 son mujeres, proporción femenina que, sin embargo, se incrementó levemente en los últimos años. Estudiaron la carrera en gran mayoría católicos, aunque hubo también estudiantes metodistas y de otras comunidades cristianas¹⁰. Durante este período (1996-2019) se defendieron 38 tesis de grado para optar por la licenciatura en teología, mención misionología, de todos los continentes, excepto Oceanía: 26 de Bolivia, 3 de Perú, 3 de Polonia, 2 de México, 1 de Argentina, Chile, Honduras e India. Sólo 2 mujeres obtuvieron el grado académico.

La coordinación y trabajo de equipo a nivel docente fue muy importante para encaminar el proyecto de misionología, sea en

⁹ R. TOMICHÁ CHARUPÁ – L.M. ROMERO CHAMBA, “La misionología en Cochabamba (1994-2019)”, en L.M. ROMERO CHAMBA – R. TOMICHÁ CHARUPÁ (eds.), *Sinodalidad: realidad socioeclesial y perspectivas misionológicas*, Cochabamba 2020, 336.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 336-340.

cuanto al seguimiento académico a las/os estudiantes, o en el emprendimiento conjunto de investigaciones y publicaciones, o también en el servicio de extensión universitaria (colaboración en talleres, simposios y congresos misioneros organizados por el CELAM, OMP, CLAR, CEB, iglesias locales; asesorías a comunidades religiosas misioneras; participación en diversos eventos relacionados con la misionología). Entre las investigaciones conjuntas, se abordaron variadas temáticas: la vida consagrada entre la pasión y desencanto; el método misionológico ante los desafíos epocales; la misión urbana analizada en clave de transitoriedad; la misión en perspectiva transcultural y transdisciplinaria; la consagración bautismal y sus implicaciones para el presente. De igual modo, en cuanto a publicaciones, entre 1999 y abril de 2020, el Instituto de Misionología ha sacado a la luz al menos 114 títulos de libros y revistas sobre misión y misionología¹¹.

1.3. Primera figura icónica: Juan Gorski y la misionología desde la situación de los pueblos

Los inicios y el posterior desarrollo de la misionología no habría sido posible sin la valiosa aportación teológica de un apasionado misionero y teólogo, que llegó a Bolivia en 1964, trabajó en el altiplano boliviano, después en el Departamento de Misiones del CELAM y luego dedicado a la investigación en el Instituto de Misionología entre 1994-2014. Se trata de Juan Gorski, misionero de Maryknoll, prolífico teólogo y creativo misionólogo, reconocido a nivel internacional por sus escritos, cursos, conferencias, participación en diversos simposios y congresos. Desde el Instituto, además de docente, acompañó

¹¹ Cf. *ibid.*, 340-349.

a estudiantes, promovió la investigación, organizó eventos misionológicos y defendió por doquier el centro misionológico del ISET. Por todo su trabajo misional e investigación teológica fundante, Gorski “puede ser considerado uno de los «padres» de la misionología latinoamericana y, sin duda, «padre», promotor e inspirador creativo de la misionología en Cochabamba”¹². Es un ícono misionológico, cuyas reflexiones siguen inspirando la misión en el continente. Se señalarán muy brevemente tres horizontes teológicos:

En primer lugar, ya en 1995, un año después del inicio de la carrera, Gorski propone un acercamiento a la misionología que orientará el accionar del Instituto, pues la concibe como “disciplina teológica que orienta, acompaña y evalúa la actividad misionera de la Iglesia para la evangelización de los pueblos en y desde su situación religioso-cultural”¹³. En línea con el Concilio Vaticano II (cf. AG 2-6) y con la tradición latinoamericana, la teología acompaña el caminar de las comunidades cristianas, para que reflejen en su vida cotidiana su credibilidad evangélica, a partir de la permanente autocrítica. Esta dimensión *ad intra* adquiere precisamente su verificación en el compartir *ad extra*, es decir, a todos los pueblos, la buena noticia de vida plena en todas sus dimensiones, asumiendo la noción de evangelización de Pablo VI, que la concibe como “realidad rica, compleja y dinámica” (EN 17), de muchos “elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado” (EN 24), pero al mismo tiempo

¹² *Ibid.*, 341.

¹³ J.F. GORSKI, “El campo específico de la misionología: el desarrollo histórico de los conceptos teológicos que han redefinido la disciplina”, en *Yachay* 22 (1995) 157.

“complementarios y mutuamente enriquecedores” (EN 24)¹⁴. La evangelización supone el estar “en” otros espacios simbólicos, conviviendo con sus habitantes, aprendiendo sus estilos de vida, para luego “desde” ellas y ellos anunciar al Hijo de Dios. Esta actitud está presente con mucha claridad en uno de los primeros ensayos de Gorski, escrito en junio de 1969 y publicado al año siguiente, donde relaciona la tradición hebrea, plasmada en el Primer Testamento, con la tradición oral aymara¹⁵. Así, la práctica cristiana respeta las diversidades de toda índole, pues en cada comunidad “hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu” (1Co 12,4). Por tanto, la misionología debe superar todo resabio de prepotencia, supremacía y colonialismo.

En segundo lugar, hay un paradigma en la historia de la salvación y de la revelación, que se expresa en 3 aspectos: a) *evento*, o la presencia y acción de Dios en la humanidad; b) *experiencia*, o la apropiación interior, personal, de aquella obra divina; c) *expresión*, o modo de comunicar tal experiencia en la diversidad de lenguajes y símbolos¹⁶. Este modelo teológico –aprendido (por Gorski) de Juan Alfaro, docente en la Universidad Gregoriana de Roma– refleja, por una parte, la centralidad del Misterio divino en vida de una persona que se deja profundamente tocar y afectar por el Símbolo

¹⁴ PABLO VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo” (08.12.1975), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

¹⁵ Cf. J. GORSKI, “El Antiguo Testamento de los Aymaras”, en *Channel* (1970) 7-10.

¹⁶ Cf. J. GORSKI, “La diversidad de lenguaje teológico al servicio de la misión”, en J. GORSKI – R. TOMICHÁ (eds.), “Compartir la Diversidad en la Misionología: cuestiones de lenguaje teológico”, en *Compartir la Diversidad en la Misionología. Cuestiones de lenguaje teológico*, Segunda Asamblea Mundial de Misionólogos Católicos, Cochabamba 2006, 133.

en sus diversos nombres; por otra parte, es una afectación eminentemente comunicativa y, por tanto, tan diversa cuanto variadas son las personas. De este modo, la misionología se convierte en transmisión de significados profundos de vida y para la vida.

Finalmente, Gorski, como buen teólogo heredero del Concilio Vaticano II, centra su atención en la cristología, proponiendo un “diálogo tripolar” entre tres experiencias: a) la experiencia de las *iglesias apostólicas*, que condensan en modo directo e irrepetible el misterio pascual del Cristo revelado y expresado en la tradición apostólica vivida y escrita, siendo por tanto normativa para las futuras generaciones; b) la experiencia religiosa de los *diversos pueblos*, posible gracias a la acción salvífica del Espíritu Santo, que debe “entrar en diálogo”, es decir, conectarse en profundidad simbólica con la normatividad experiencial (no jurídica) de la tradición apostólica, siendo sujetos los propios fieles; c) la experiencia de la *iglesia universal*, que permite a las iglesias locales un discernimiento sereno de los procesos de inculturación, tanto en su dimensión sincrónica como diacrónica, teniendo presente, entre otros criterios, “el testimonio de los santos, las enseñanzas ortodoxas de teólogos, los valores transmitidos por medio de prácticas devocionales, la auténtica religiosidad, sanas costumbres de comportamiento cristiano”¹⁷. Así, el diálogo tripolar se convierte en triple fidelidad. Esta propuesta teológica fue posteriormente aplicada al mundo andino en una tesis doctoral elaborada por un ex estudiante de la carrera de misionología¹⁸.

¹⁷ *Ibid.*, 135.

¹⁸ Cf. N. SARMIENTO TUPAYUPANQUI, *Un arco iris de voces teológicas: la trilogía andina desde la experiencia quechua y aymara*, Cochabamba 2016.

2. Itinerario nomádico: transitar y hospedar la vida

“Los antiguos cazadores-recolectores solían vivir en territorios que ocupaban muchas decenas e incluso cientos de kilómetros cuadrados. El «hogar» era todo el territorio, con sus colinas, ríos, bosques y cielo abierto”¹⁹.

2.1. El Espíritu Santo, “multiforme armonía que atrae”: una misionología en permanente auto-tras-cendencia

El Papa Francisco, en su encíclica citada sobre la fraternidad-sororidad y la amistad social, invita a todos los seres humanos, más allá de sus diferencias, a *tras*-pasar todo tipo de barreras geográficas, espaciales, temporales, culturales, económicas, políticas, lingüísticas, históricas, religiosas, espirituales... con el propósito de “pensar y gestar un mundo abierto”, una “cultura del encuentro”, capaz de “aceptar el desafío de soñar y pensar en otra humanidad” (FT 232 y 127). En términos cristianos, se trata ciertamente de vivir juntos y juntas el amor y la amistad desde la experiencia de encuentro con un acontecimiento, una Persona, que *trans*-forma continuamente y en modo definitivo y último la propia existencia, asumiendo aquel encargo del Hijo de Dios: “Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. [...] que os améis los unos a los otros” (Jn 15,14.17).

Este amor, según los evangelios, supone el *βίος* (cf. Lc 8,14) y la *ψυχή* (cf. Mt 10,39) para expresarse en modo pleno y auténtico en la *ζωή* (cf. Jn 10,10), en cuanto sentido último de todo cuanto existe, pues en la Palabra “era la vida: *ἐν ἀρχῇ ζωὴ ἦν*” (Jn 1,4). No se trata tanto, sin embargo, de un proceso lineal continuo

¹⁹ Y.N. HARARI, *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Barcelona 2014, edición digital, 401.

y determinado, más bien de un estilo relacional discontinuo e incluso azaroso y caótico. En otras palabras, *βίος*, *ψυχή* y *ζωή* están en constante interconexión y movimiento, en permanente re-creación y búsqueda de equilibrio armónico, con la única certeza de la fe proclamada por el cristianismo: el Espíritu (*πνεῦμα*) es el “Señor y dador de Vida”, *Dominum et vivificantem* (*τὸ Κύριον, τὸ ζωοποιόν*), “aquél en el que el inescrutable Dios uno y trino se comunica a los hombres, constituyendo en ellos la fuente de vida eterna” (DoV 1)²⁰. Por tanto, la misión –sostenida por el Espíritu– no puede estar separada de la vida creatural en todas sus dimensiones. y la misionología, en cuanto servicio a la misión, está llamada a resignificar sus fuentes teológicas dejándose interpelar continuamente por el Espíritu (*πνεῦμα*) que infunde vida (*ζωή*) (cf. Jn 6,63) en los diversos avatares humano-cósmicos.

En efecto, el Espíritu Santo es siempre el “protagonista de misión eclesial” (cf. Hch 10; 15; 16,6; RM 21; 30; 36)²¹ al servicio de la vida; “es la armonía”, “el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo”, y en cuanto tal “construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios”, “transforma nuestros corazones [...] construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae”; por consiguiente, “no haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde”, pues “el mensaje revelado [...] tiene

²⁰ JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Dominum et vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo” (18.05.1986), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (fecha de consulta: 06.07.2021); subrayado del autor.

²¹ JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Redemptoris missio* sobre la validez permanente del mandato misionero” (07.12.1990), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

un contenido transcultural” (EG 117)²². La *trans*-culturalidad del evangelio supone comunidades también *trans*-culturales, capaces de suscitar inquietudes, tocar los corazones y atraer a las demás creaturas a aquella Armonía divina, fuente de unidad y biodiversidad. Se trata de un proceso continuo, dinámico, nomádico. Si este proceso se realiza en las comunidades cristianas, empujadas por el Espíritu Santo, del mismo modo la misionología, en cuanto acompañante, es interpelada constantemente a *tras*-cender su propio estilo, es decir, siguiendo la etimología latina, a *tras*-pasar aquellas visiones y horizontes que no favorecen el auténtico vivir²³.

2.2. Segunda figura icónica: Antonieta Potente y el nomadismo como paradigma misionológico

La misionología, ya desde sus primeros años, fue inspirada, apoyada y promovida por el pensamiento creativo y de frontera por otra de sus figuras representativas; una figura muy conocida en el ámbito latinoamericano, que sin dudas ha dejado huellas en el quehacer teológico local: Antonieta Potente, religiosa dominica. Así como Juan Gorski es el “padre”, se podría decir que Antonieta Potente es la “madre” de la misionología, en cuanto su misma existencia ha sido un permanente engendramiento de vida en todas sus dimensiones y ámbitos, no sólo eclesiales. Mujer inquieta, en permanente búsqueda, tan intuitiva como reflexiva, capaz de convivir con familias indígenas en la periferia de Cochabamba (como realmente lo hizo) y al mismo

²² FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (24.11.2013), Lima 2013.

²³ El verbo “trascender”, del latín *transcendere*, está compuesto por el prefijo *trans*- (de un lado a otro) y el verbo *scandere* (trepar, escalar); es decir, significa “subir de un sitio otro”, “rebasar subiendo”, “traspasar”. Se consulte, entre otros sitios: <http://etimologias.dechile.net/?trascender> (fecha de consulta: 03.07.2021)

tiempo dictar conferencias y disertar en los renombrados centros académicos de América Latina y Europa. No pocas veces incomprendida –algo muy común en quienes se adelantan a su tiempo– al vislumbrar senderos nuevos y reconocer que ciertos estilos no sólo eran caducos, sino inclusive poco o casi nada evangélicos. Se extraña mucho su ausencia como persona y como teóloga, pero al mismo tiempo su herencia sigue viva en quienes releen sus textos (no sólo escritos) marcados de aquella pasión por el vivir, llenos de saberes interculturales, interreligiosos e interespirituales.

Si Juan Gorski centró su atención misionológica en los fundamentos trinitarios, cristológicos y eclesiológicos, Antonieta Potente dará prioridad al recorrido, al tránsito, al método teológico y misionológico en tiempos de profundos cambios epocales. Ambos receptionan el Concilio Vaticano II y la tradición teológico-ecclesial latinoamericana con aquella genialidad del propio carisma personal vivido en contextos específicos. Según Gorski, una profunda relectura teológica *trans*-forma la acción misional, porque en ésta es preciso escuchar, comprender y vivir aquella revelación de Jesucristo presente en sus diversos lenguajes; por su parte, para Potente, es la acción misional –en cuanto transitar continuo en medio de los avatares, encuentros y sinsabores de la vida– que interpela los fundamentos cristianos tal como son codificados y expresados, pues el Misterio Infinito en sus diversos Nombres sigue redescubriendo, revelando e interpelando la vida y el quehacer teológico. De allí la actitud teológica de búsqueda permanente, precisamente para dejarse arrastrar por aquel Dios Misterio y responder con profundidad testimonial y coherencia reflexiva a las inquietudes de los sujetos emergentes en sus

diversos símbolos y códigos. Por esto y muchas otras razones Gorski y Antonieta con justa razón pueden ser llamados –en términos de las teologías amerindias– el “abuelo” y la “abuela” de la misionología en Cochabamba. A propósito de Antonieta, se abordan brevemente algunas de sus profundas intuiciones teológicas.

En primer lugar, como ya se ha insinuado, el vivir, y por tanto el misionar y el teologizar, es posible si se está en el camino, en permanente *movimiento*, tal como vivieron varones y mujeres en las primeras décadas del cristianismo, es decir, en permanente escucha, búsquedas e incertidumbres como presupuestos de la fe. En el caminar se juega la credibilidad de todo grupo humano: hay que andar con sentido, siempre en búsqueda; una “búsqueda cotidiana a lo largo de los caminos existenciales [...] porque la búsqueda anticipa el encuentro y cada encuentro es precioso”²⁴. ¿Cómo iniciar o avanzar en este camino? Antonieta Potente insiste en la “profunda pasión por la vida”, en cultivar “espacios de relaciones” interpersonales auténticas, en la metamorfosis permanente para vivir las propias opciones como “humildes intentos de aproximación al Misterio que tiene los rasgos divino-humanos y cósmicos”²⁵. En cuanto camino, es preciso obedecer a la vida; escuchar intensa y creativamente a quienes claman verdad, justicia y paz; obedecer a todas las creaturas que son hermanas nuestras, para contemplar en esa realidad al mismo Jesús vivo. ¿Cómo hacerlo, con qué estilo? El *nomadismo* es el “paradigma de obediencia”, un símbolo convergente, fecundo

²⁴ A. POTENTE, *El hilo sutil que sostiene el mundo: consideraciones sobre nuestras vidas*, Cochabamba 2011, 31 y 25.

²⁵ A. POTENTE, “Vida Religiosa versus religiosidad de la vida: ensayo sobre nosotros/as”, en R. TOMICHÁ – L. CERVIÑO (eds.), *La Vida Religiosa, ¿pasión o desencanto?: análisis y perspectivas*, Cochabamba 2011, 15.

y movilizador de lo social, cultural, psicológico y bíblico; “una forma de resistencia místico-psicológica”, que “expresa la inquieta búsqueda humana, algo que revela en el ser humano el deseo de autenticidad más profundo y sus anhelos más bellos”²⁶. Por cierto, es un nomadismo vivido en lo cotidiano existencial, en medio de todas sus complejidades, dudas, sinsabores e incertidumbres. En tal sentido, el quehacer misionológico será siempre inquietud existencial, búsqueda nomádica, belleza creadora, pasión por el vivir.

En segundo lugar, en sintonía con el itinerario nomádico que es la razón de ser de toda persona humana, la teología está llamada a la permanente *autocrítica*, es decir, a conservar su sencillez y humildad de servidora y acompañante, de ser “momento segundo”, términos de Gustavo Gutiérrez, sin pretensiones de estabilización y mucho menos de hegemonía. La autocrítica conlleva la escucha constante, el discernimiento oportuno, la incorporación de nuevos sujetos, dejando que ellas y ellos sean quienes contribuyan con sus riquezas y desde sus realidades a la pluralidad teológica. Este proceso comporta paradojas y re-visitaciones, “no sólo desde las coordenadas sociológicas clásicas, sino desde nuevas coordenadas que, además de abarcar los rasgos comprensivos y complejos de una sociedad o de un grupo humano, abarcan también los rasgos más existenciales de los individuos”²⁷. De este modo, la teología –y especialmente la misionología– debiera escuchar y dialogar en profundidad con las demás ciencias y disciplinas, no sólo teológicas, precisamente porque pueden reflejar el sentir de

²⁶ *Ibid.*, 19-20.

²⁷ A. POTENTE, “Teología de la liberación en el siglo XXI”, en A. COLQUE – J. ESTERMANN (coords.), *Movimientos sociales y Teología en América Latina*, ISEAT, La Paz 2010, 65.

tantos varones y tantas mujeres que con sus propios símbolos buscan a Dios por otros caminos.

En tercer lugar, la teología es ante todo *experiencia sapiencial*, silencio interior, encuentro y acogida del Misterio. No se trata tanto de abordar y analizar temáticas sobre Dios o de sistematizar concepciones o experiencias ajenas, ni tampoco de buscar estrategias eficientes para responder a realidades socioculturales o religiosas emergentes; más bien, es preciso colocar al centro la “introspección teológica”, el propio camino existencial, que busca la “armonía” personal para superar dualismos de todo tipo, particularmente en lo doctrinal y moral. En sus palabras: “lo que me interesa, son más bien los sujetos de este entramado místico-existencial que llamamos teología. No tanto lo que está dándose en la teología, sino lo que se está dando dentro de nosotros/as que dedicamos la vida a este complejo arte hermenéutico de la existencia”²⁸. De allí la llamada a la teología a recuperar su profundo sentido kenótico, mendicante, humilde, siguiendo el estilo de los grandes personajes de la historia –teólogas y teólogos– que supieron colocar al centro de sus existencias al “Señor” (κύριος) despojado de sí mismo (ἐκένωσεν), “esclavo” (δούλος), pero exaltado por Dios para su “gloria” (δόξα) (cf. Flp 2,6-11), que es la gloria de sus hijas e hijos, a quienes llama por sus nombres propios. En esta perspectiva sapiencial, otro destacado estudiante de misionología aborda en su tesis de grado el Dios-Relación y, por tanto, el encuentro intercultural como “raíz” de la fe cristiana²⁹.

²⁸ *Ibid.*, 68.

²⁹ Cf. L. CERVIÑO, *Otra misión es posible: dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*, Cochabamba, 2010.

2.3. Caminos transitorios y transdisciplinarios: algunas señaléticas

La perspectiva nomádica y autocrítica de la acción misional fundada en una profunda experiencia sapiencial interpeló al equipo teológico vinculado al Instituto de Misionología a bosquejar un ensayo de método teológico desde dos perspectivas complementarias: la transitoriedad y la transdisciplinariedad. Era el año 2010 cuando el equipo teológico centra su reflexión en los símbolos “inter” y “trans”, cada vez más relevantes en ámbitos socioculturales y, por tanto, podrían no sólo articular un horizonte misional de largo alcance, sino ofrecer también sólidos elementos para un método misionológico. Poco a poco la perspectiva “inter” fue integrada en lo “trans”, inicialmente desde su comprensión en la lengua castellana y muy pronto siguiendo los trabajos de pensadores contemporáneos.

En el primer caso, después de analizar brevemente los términos lingüísticos, se observa que el prefijo “*trans*” es inspirador y movilizador; expresa “un *movimiento o proceso inicial* con el propósito de alcanzar un objetivo o una *situación final* distinta de la primera, a través de diversos senderos, estilos y mediaciones”³⁰. Por tanto, lo “trans” es “un *símbolo* lingüístico-teológico-espiritual de toda/o discípula/o-misionera/o”, un símbolo del vivir, que significa: “proceso dinámico, complejo, abierto, de ninguna manera lineal, más bien, sujeto a vaivenes y contradicciones”; “aprendizaje permanente, cotidiano”; “mucha

³⁰ R. TOMICHÁ CHARUPÁ, “Hacia la casa del encuentro: itinerarios transculturales y transdisciplinarios”, en *Revista CLAR* año LI, n. 3 (julio-septiembre 2013) 81; cf. B. CAERO BUSTILLOS, et al. (Grupo Suká), “Apuntes para una nueva misionología en perspectiva transdisciplinaria”, en *Spiritus* (edición hispanoamericana) 55/1 (2014) 110-131.

escucha y apertura tanto a la propia interioridad como a las voces (o ruidos) del entorno”³¹.

En el segundo caso, a partir de algunos autores contemporáneos, lo “trans” se convierte en el presupuesto existencial e imperativo categórico del ser humano; en cuanto símbolo cotidiano, es actitud de vida o postura concreta ante la realidad, pues reúne en sí algunas constantes: “unificación semántica y operativa de las acepciones *a través y más allá* de”; integración creativa de lo “inter”, con sensible atención a lo “multi”, pero sin excluir el “horizonte transhistórico”; apertura “hacia los mitos y las religiones”, revalorando la intuición, el imaginario, la sensibilidad y el cuerpo; convicción de que la tierra es la patria de todo ser humano, pues es “un ser transnacional”³². En resumen, lo “trans” es un verdadero “arte”, como es arte el cotidiano vivir.

Teniendo presente lo expuesto, la misionología comenzó a esbozar su *horizonte trans-disciplinario*, a partir de algunas señaléticas marcadas en la citada *Carta de la transdisciplinarietà* del año 1994 y de otros autores. Esta propuesta de método llegó incluso a plasmarse en una investigación conjunta sobre la acción misional en las urbes. En síntesis, el acercamiento transdisciplinario a la realidad buscaba superar la visión cartesiana de una cierta racionalidad que ha promovido *un modo* de hacer ciencia y de hacer teología. En efecto, la transdisciplinarietà “incluye el concepto de

³¹ *Ibid.*, 82 y 81.

³² CARTA DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD, Convento de Arrábida, Portugal, 6 de noviembre de 1994, énfasis en el original; comité de redacción integrado por LIMA DE FREITAS, E. MORIN y B. Nicolescu; pdf en la red, *passim*. Más detalles: R. TOMICHÁ CHARUPÁ, “Lo trans-cultural: símbolo que trans-figura la consagración a la vida”, en *Revista CLAR*, año LIX, n. 2 (2021) 75-76.

conexiones y fusiones entre disciplinas diferentes”, y la consiguiente necesidad de “una nueva metodología y nuevas organizaciones, incluyendo un lenguaje común que haga posible trascender los límites que separan a las disciplinas”³³. Interpela a la misionología a mantener una dinámica itinerante y nomádica, a saber “estar presente” en los escenarios misionales y académicos emergentes.

En sintonía con la transdisciplinariedad, la misionología comenzó a indagar también en la *transitoriedad* como método teológico, un ensayo presentado en su momento en un congreso internacional de misionología y adoptado después en al menos dos proyectos de investigación. En síntesis, los escenarios “misionales” emergentes cada vez más complejos, biodiversos, inciertos, líquidos, desconocidos, interpelan a la misionología a volver a sus fuentes bíblicas y teológicas (patrísticas-matrísticas) para reafirmar su carácter de disciplina en camino, siempre *in fieri*, muy conectada con el vivir cotidiano en sus variadas facetas. De allí la necesidad de recuperar una actitud teológica ya experimentada por la tradición cristiana: el método apofático. Al respecto, se trata, “no simplemente como silencio sino, más bien, como el cuidado profundo de aquello que la realidad no ha podido decir todavía, o que recién está pronunciando”; es búsqueda interior, sólida, “una hermenéutica nacida desde la experiencia y la reflexión crítica; del diálogo con diferentes disciplinas y diversidades culturales, religiosas

³³ H. KOIZUMI, “The concept of «developing the brain»: a new natural science for learning and education”, *Brain & Development* 26 (2004) 434-444, 440 (www.revista.unam.mx, 04/12/2012), citado en: B.C. CAERO BUSTILLOS — R.C. TOMICHÁ CHARUPÁ, *Urbes: un acercamiento teológico-misional a la transitoriedad urbana*, Cochabamba 2013, 30.

y de género”³⁴. La adopción de la transitoriedad convierte a la misionología en una disciplina en camino, abierta, pluridiversa, comunitaria, autocrítica, en diálogo con las diferencias, pero sin perder su razón de ser teológica, pero una teología kenótica, mendicante, descolonial, despatriarcal; una teología llamada a seguir comprendiendo el *mismo* Misterio de aquel Dios Uni-Trino y Tri-Uno, vivido y experimentado en los nuevos sujetos emergentes.

3. Asombro ante el Misterio: mística de la interconexión, gratuidad y admiración

“Pero sin apertura a la novedad y sobre todo –escuchad bien– apertura a las sorpresas de Dios, sin asombro, la fe se convierte en una letanía cansada que lentamente se apaga y se convierte en una costumbre, una costumbre social”³⁵.

3.1. Rūah, Pneuma, Sophia: recuperación de lo femenino en la Unitotalidad

La misionología en su caminar nomádico desde y a favor del “buen vivir” de los pueblos y para cumplir su cometido de “acompañar” a las comunidades cristianas en el testimonio de un evangelio vivo, creíble, atractivo, requiere necesariamente la fuerza, el ímpetu y la audacia del Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu es el protagonista de la misión, “empuja” a Jesús al desierto para iniciar su ministerio público (cf. Mc 1,12),

³⁴ B. CAERO et al. (Equipo de reflexión permanente del Instituto de Misionología), “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico” [primera parte], en *Spiritus* (edición hispanoamericana) 201 (2010) 68.

³⁵ FRANCISCO, Ángelus (Plaza de San Pedro, domingo, 4.07.2021), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210704.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

también a los apóstoles (cf. Hch 13,46-48), y mueve al “grupo de creyentes” a vivir en fraternidad-sororidad (cf. RM 26). Ese mismo Espíritu está muy presente en todo tiempo y espacio y su actividad afecta no sólo “a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones”, pues “se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino” (RM 28).

En la tradición cristiana bíblico-patrística, las palabras que muestran la presencia del Espíritu son generalmente: *rūah*, hebreo, femenino; πνεῦμα, griego, neutro; *spiritus*, latín, masculino. Sin embargo, en los libros deuterocanónicos escritos en griego *Rūah* adquiere una personificación femenina en la *Sophia*: “La sabiduría es un espíritu filántropo” (φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία, Sab 1,6); “tú eres amigo de la vida” (δέσποτα φιλόψυχε, Sab 11,26). Así la Patrística llega a identificar la “Sabiduría de Dios” no sólo con el Verbo (cf. 1Co 1,24) sino también con el Espíritu Santo³⁶, un tema muy estudiado por la teología ortodoxa. Serguei Bulgákov, por ejemplo, a partir de algunos textos bíblicos que hablan del “espíritu” de Sabiduría (cf. Sb 1,5; 7, 22; 9,7; 24; Sir 1,8; Sal 104,24) y en sintonía con San Atanasio, interpreta Prov 8,22-31 (“YHWH me creó”) no sólo en relación a “la Divinidad del Verbo ni a su origen eterno del Padre, sino a su Humanidad y a su Economía”³⁷. De igual modo, Vladimir Solov’ev, desde los libros sapienciales y San Pablo, considera la *Sophia* “un elemento esencial de la divinidad, aunque no sea una divinidad [...] es el mundo eterno de Dios, el todo en la unidad”, pues Dios es “unidad total”

³⁶ Cf. IRENEO, *Adversus Haereses* IV,20,1; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolicum* II,10.

³⁷ C. EYMAR, “La espiritualidad sofianica de Serguei Bulgákov”, en *Revista de Espiritualidad* 73 (2014) 225.

que incluye e integra las multiplicidades³⁸: es “la humanidad ideal, perfecta, contenida eternamente en la entidad completa, en Cristo”³⁹. De modo que la *Sophia* permite al ser humano experimentar la totalidad de lo divino, la “unitotalidad”, en la humanidad redimida, curada, sanada, que es posible cuando está completamente en armonía con los demás organismos vivientes. En otras palabras, la experiencia de la *Sophia* es encuentro íntimo con la revelación divina por medio del Espíritu Santo; es camino para la experiencia mística.

Esta relación Espíritu Santo-*Sophia* permite a la misionología aproximarse al Misterio divino desde algunas claves simbólicas: a) en *femineidad*, pues al igual que *Rūah*, es posible recuperar y expresar la experiencia de Dios con otros lenguajes y otras imágenes; b) en *integralidad*, pues *todo* lo humano en su multiplicidad puede experimentar *todo* lo Divino, que converge en la Unidad; c) en *relacionalidad*, pues lo humano está conectado con los demás seres vivos y su entorno cósmico, así como también lo Divino es Unidad y Pluralidad que garantiza todo tejido; d) en *genialidad*, pues cada una y cada uno –como personas, culturas o pueblos– está invitada e invitado a compartir en la variedad de expresiones propias y lenguajes creativos aquello que ha contemplado en profundidad. Esto último sería precisamente la acción misional en sentido estricto.

Al respecto, Luz María Romero ha comenzado a indagar la conexión genialidad-femineidad, particularmente el “genio femenino” como nuevo estilo misionero, pero desde la *mujer*,

³⁸ *Ibid.*, 229.

³⁹ V. SOLOVIEV, *Teohumanidad: conferencias sobre filosofía de la religión*, Salamanca 2006, 149.

subrayando así aquella “*pasión* por la vida y la *com-pasión* por el prójimo” que “se sintetiza en el *amor*”⁴⁰. En concreto, la misionología debiera incluir y atender en su quehacer prioritario: lo situacional práxico, lo comunitario vivencial, las relaciones dialógicas, la amistad solidaria, la percepción intuitiva, la ternura maternal, la sensibilidad comprometida, la predisposición al (des)aprendizaje, la profecía cotidiana, entre varios otros retos. Esta propuesta comienza a responder a la invitación que en su momento lanzara Antonieta Potente: “Lo que sí deberíamos hablar más claramente es de las mujeres y de su sensibilidad y filosofía feminista; las mujeres como sujetos de nuevas hermenéuticas en el ámbito teológico y entonces misionológico”⁴¹.

3.2. Reconciliaciones armónicas descoloniales: dualidades trans-sinodales

La autocrítica misionológica conlleva reconocer no sólo el haber colaborado en los procesos colonizadores junto a potencias grandes o pequeñas, en lo sociopolítico, económico o religioso, sino el haber insistido en la interiorización profunda de símbolos religioso-culturales “cristianos”, que no siempre han ayudado al “buen vivir” de las personas insertas en pueblos otros. Esta herencia colonial así recibida, que se convierte en “colonialidad”, invita a una sana “purificación de la memoria”, que comporta en la práctica, asumir en el quehacer teológico lo que señalaba el *Instrumentum laboris* del Sínodo panamazónico

⁴⁰ L.M. ROMERO CHAMBA, *Genio femenino: un nuevo estilo misionero*, Cochabamba, 2018, 280.

⁴¹ A. POTENTE, “El femenino y la misión: una autobiografía misionera”, en CERVIÑO Lucas (ed.), *La vida que hemos visto y oído se las damos a conocer*, Cochabamba 2010, 25.

(2019): “Dado que todavía persiste una mentalidad colonial y patriarcal, es necesario profundizar un proceso de conversión y reconciliación” (ILSPA 117)⁴², que “implica desaprender, aprender y reaprender” modelos, esquemas, estilos de vida, poco acordes no sólo a las sabias y ancestrales tradiciones indígenas –que a veces es pedir mucho– sino incluso a la espiritualidad fundante de Jesús de Nazaret y del cristianismo primitivo. De allí la necesidad de “una mirada crítica y autocrítica que nos permita identificar aquello que necesitamos *desaprender*, aquello que daña a la Casa Común y a sus pueblos” (ILSPA 102), como es el caso del extractivismo depredador⁴³.

En efecto, la misionología está llamada a “desenmascarar las nuevas formas de colonialismo” (ILSPA 104a), internos y externos, civiles y eclesiásticos; colonialismos neo-extractivistas y depredadores en sus múltiples facetas, también digitales. Son “las nuevas formas de colonización cultural” (VG 14)⁴⁴ que invaden y arrasan a los pueblos. En este contexto, la misionología, en sintonía (auto)crítica con las teologías poscoloniales o descoloniales, asume un triple objetivo:

- a) “desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente”;

⁴² SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019), en <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html> (fecha de consulta: 06.07.2021); en adelante en el texto: ILSPA.

⁴³ Cf. R. TOMICHÁ CHARUPÁ, “Misión descolonial posextractivista: interpelaciones y propuestas del Papa Francisco”, en *Spiritus* (edición hispanoamericana) 240 (2020) 103-121.

⁴⁴ FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesíásticas (27.12.2017), en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

- b) “elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante”;
- c) “poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos”⁴⁵.

Por cierto, se trata de un proceso lento, pero irreversible, y –como todo quehacer teológico– muy unido a la vida misma de las comunidades cristianas, que se sienten interpeladas por cambios culturales en diversas dimensiones. En todo caso, siguiendo el esquema de Silber y en atención al pedido de los obispos católicos reunidos en Aparecida en el sentido de “descolonizar las mentes”, las investigaciones y publicaciones misionológicas están trabajando en releer la memoria histórica en claves decoloniales, al mismo tiempo que incorporan especialmente los saberes ancestrales indígenas. Se requiere todavía profundizar los saberes afrodescendientes y dialogar más con los símbolos que surgen de las culturas emergentes y “tribus urbanas”.

3.3. Misterio y misterios interpenetrados: hacia una mística de la interconexión, gratuidad y admiración profunda

Según el Papa Francisco, la Iglesia “necesita escuchar” la “sabiduría ancestral” de los pueblos originarios, como, por ejemplo: el “íntimo contacto con el entorno natural” (QA 40)⁴⁶; “volver a dar voz a los mayores, reconocer los valores presentes

⁴⁵ S. SILBER, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, Cochabamba 2018, 95.

⁴⁶ FRANCISCO, “Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*” (02.02.2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

en el estilo de vida” que han heredado; “recuperar a tiempo las ricas narraciones de los pueblos” (QA 70). En el caso amazónico tradicional, “la existencia cotidiana es siempre cósmica” (QA 41), al igual que la vivencia comunitaria; la familia es extensa y comprende todo el entorno, todo cuanto existe, incluyendo los espíritus; en la vida cotidiana “todo se comparte, los espacios privados [...] son mínimos” y “las tareas y las responsabilidades se dividen y se comparten en función del bien común”; no existe el “individuo desligado de la comunidad o de su territorio” (ILSPA 24).

Diversamente del mundo occidental, los pueblos originarios colocan el acento en la *comunidad humano-cósmica* y no tanto en el individuo. En la comunidad viven en los bosques, ríos, lagunas, cerros; y son los verdaderos cuidantes del territorio y de la naturaleza; a ellos el ser humano debe respetar, pedir permiso y dialogar para entrar en sus espacios sagrados, ocupar sus territorios y extraer los bienes y riquezas que a ellos les pertenece en cuanto “mediadores” de lo Divino en el cosmos. Es más, “los espíritus de la divinidad, llamados de innumerables maneras, con y en el territorio, con y en relación con la naturaleza (LS 16, 91, 117, 138, 240)”⁴⁷, forman parte de la comunidad o familia. Tales espíritus protectores son muchas veces las/os ancestras/os divinizadas/os, es decir, aquellas personas de vida ejemplar y sacrificada, que llegaron a ser “referentes” para el caminar

⁴⁷ SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento final de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (26 octubre 2019) n. 14, en <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html> (fecha de consulta: 06.07.2021); FRANCISCO, “Carta encíclica *Laudato si*” sobre el cuidado de la casa común (24.05.2015), Lima 2015.

de los pueblos; son verdaderos “puentes”, “acompañantes” y “guardianes” en su relación con la Sabiduría Divina.

En efecto, los pueblos originarios que conservan su memoria ancestral –donde todo vive en permanente interrelación y todo es expresión de espiritualidad– representan una invitación al encuentro y diálogo con las teologías cristianas en general y con la misionología en particular. No deja de ser un gran desafío misionológico abordar en profundidad aquellas *sabidurías* y *narraciones*, que se expresan en mitos, ritos, leyendas, poesías y en diversas otras tradiciones, especialmente orales, y que no sólo manifiestan sino que además *revelan* el mismo Misterio de Dios Uni-Trino, Tri-Uno. Por tanto, han de ser reconocidas, discernidas, valoradas e integradas en el caminar misionológico. Desde la teología cristiana, a la hora de valorar el camino espiritual de los pueblos originarios, aunque se requiere “un adecuado discernimiento teológico-espiritual comunitario”, a la luz de la Palabra y de la Tradición eclesial, no queda duda de la relación y mutua implicación, por ejemplo, entre “espíritus”, Gran Espíritu y Espíritu Santo⁴⁸. El mismo Francisco invita a las personas creyentes a “valorar esa mística indígena de la interconexión e interdependencia de todo lo creado, mística de gratuidad que ama la vida como don, mística de admiración sagrada ante la naturaleza que nos desborda con tanta vida” (QA 73).

Este trabajo teológico de valoración no es nuevo, pues ya desde fines del siglo XX y con el apoyo del mismo CELAM, es realizado por las “teologías indias cristianas”, amerindias o

⁴⁸ Cf. R. TOMICHÁ, “Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena”, en *Revista Teología*, tomo LVI, n. 129 (2019) 142; cf. 144-147.

abyayalenses. A propósito, la misionología latinoamericana que se elabora en Cochabamba, fiel a sus orígenes fundacionales, siempre estuvo en permanente diálogo teológico con los procesos indígenas, que representan una componente importante en su razón de ser como disciplina académica al servicio de la humanidad.

Para continuar sentipensando: una misionología que recupera el estupor

Al final de este recorrido sobre la misionología que se elabora en Cochabamba, conviene tener presente las palabras del Papa Francisco:

Pidamos la gracia del estupor. La vida cristiana, sin asombro, es monótona. ¿Cómo se puede testimoniar la alegría de haber encontrado a Jesús, si no nos dejamos sorprender cada día por su amor admirable, que nos perdona y nos hace comenzar de nuevo? Si la fe pierde su capacidad de sorprenderse se queda sorda, ya no siente la maravilla de la gracia, ya no experimenta el gusto del Pan de vida y de la Palabra, ya no percibe la belleza de los hermanos y el don de la creación. Y no tiene ninguna otra salida más que refugiarse en el legalismo, en el clericalismo y en todas esas actitudes que Jesús condena en el capítulo 23 de Mateo⁴⁹.

Sin estupor no hay vida plena, ni proyectos, ni sueños, ni vida cristiana auténtica y, por tanto, no hay teología ni misionología. Pero el estupor supone reconocer con sencillez y humildad la propia finitud y limitación; supone, términos de

⁴⁹ FRANCISCO, Homilía en la celebración del Domingo de Ramos y de la Pasión del Señor (Basílica de San Pedro, 28.03.2021), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210328_omelia-palme.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

Francisco, “dejarse completar” por las demás creaturas y por la *Rūah-Sophia-Pneuma*, caminar juntas y juntos, para gestar un mundo abierto, fraterno-sororal al servicio de la Vida. No perdamos este sueño...

Bibliografía

CAERO BUSTILLOS Bernardeth, et al. (Grupo Suká), “Apuntes para una nueva misionología en perspectiva transdisciplinaria”, en *Spiritus* (edición hispanoamericana) 55/1 (2014) 110-131.

CAERO BUSTILLOS Bernardeth C. – TOMICHÁ CHARUPÁ, Roberto C. (eds.), *Urbes: un acercamiento teológico-misional a la transitoriedad urbana*, Cochabamba: Itinerarios, 2013.

CAERO [BUSTILLOS] Bernardeth et al. (Equipo de reflexión permanente del Instituto de Misionología), “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico”, *Spiritus* (edición hispanoamericana) 201 (2010) 67-77 y *Spiritus* 202 (2011) 90-101.

CARTA DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD, Convento de Arrábida, Portugal, 6 de noviembre de 1994; comité de redacción integrado por LIMA DE FREITAS, MORIN Edgar y NICOLESCU Basarab; pdf en la red, passim.

CONCILIO VATICANO II, “Decreto *Ad Gentes*” (07.12.1965), BAC, Madrid 1970, 483-530.

EYMAR Carlos, “La espiritualidad sofíánica de Serguei Bulgákov”, en *Revista de Espiritualidad* 73 (2014) 217-244.

FRANCISCO, Ángelus (Plaza de San Pedro, domingo, 04.07.2021), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2021/documents/papa-francesco_angelus_20210704.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Fratelli tutti*” (03.10.2020), Paulinas, Lima, 2020.

FRANCISCO, “Constitución apostólica *Veritatis gaudium*” (27.12.2017), en https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

FRANCISCO, “Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*” (02.02.2020), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

FRANCISCO, Homilía en la celebración del Domingo de Ramos y de la Pasión del Señor (Basílica de San Pedro, 28.03.2021), en https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210328_omelia-palme.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

GORSKI Juan, “El Antiguo Testamento de los Aymaras”, en *Channel* (Maryknoll, NY-USA: Winter, 1970) 7-10.

GORSKI Juan, “La diversidad de lenguaje teológico al servicio de la misión”, en: GORSKI Juan – TOMICHÁ Roberto (eds.), *Compartir la diversidad en la Misionología: cuestiones de lenguaje teológico*, Segunda Asamblea Mundial de Misionólogos Católicos, EVD, Cochabamba 2006, 131-138.

GORSKI Juan F., “El campo específico de la misionología: el desarrollo histórico de los conceptos teológicos que han redefinido la disciplina”, en *Yachay* 22 (1995) 153-175.

HARARI Yuval Noah, *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona 2014, edición digital.

JUAN PABLO II, “Carta encíclica sobre la validez permanente del mandato misionero *Redemptoris missio*” (07.12.1990), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

JUAN PABLO II, “Carta encíclica sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo *Dominum et vivificantem*” (18.05.1986), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

LYTHGOE Esteban, “Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur”, en *Revista de Filosofía* 60 (2016) 79-92, disponible en: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/43597/45617> (fecha de consulta: 03.07.2021)

McGOURN, Francisco, “XXV aniversario del Instituto de Misionología de Cochabamba (1994-2019)”, en ROMERO CHAMBA Luz María – TOMICHÁ CHARUPÁ Roberto (eds.), *Sinodalidad. Realidad socioeclesial y perspectivas misionológicas*, Cochabamba: Itinerarios, 373-380.

PABLO VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*” (08.12.1975), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (fecha de consulta: 06.07.2021).

POTENTE Antonieta, *El hilo sutil que sostiene el mundo: consideraciones sobre nuestras vidas*, CMMAL–Itinerarios, Cochabamba 2011.

POTENTE Antonieta, “Teología de la liberación en el siglo XXI”, en COLQUE Abraham y ESTERMANN Josef (coords.), *Movimientos sociales y Teología en América Latina*, ISEAT, La Paz 2010, 63-72.

POTENTE Antonieta, “El femenino y la misión: una autobiografía misionera”, en CERVIÑO Lucas (ed.), *La vida que hemos visto y oído se las damos a conocer*, Segundo Simposio Boliviano de Misionología. Cochabamba 17-19 septiembre del 2009, EVD, Cochabamba 2010.

POTENTE Antonieta, “Vida Religiosa versus religiosidad de la vida: ensayo sobre nosotros/as”, en TOMICHÁ Roberto – CERVIÑO Lucas (eds.), *La Vida Religiosa, ¿pasión o desencanto?: análisis y perspectivas*, Itinerarios, Cochabamba 2011, 15-26.

RICOEUR Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003.

ROMERO CHAMBA Luz María, *Genio femenino: un nuevo estilo misionero*, Itinerarios, Cochabamba 2018.

SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento final de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (26 octubre 2019), en <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html> (fecha de consulta: 06.07.2021).

SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 de octubre de 2019), en <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html> (fecha de consulta: 06.07.2021).

SILBER Stefan, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, Itinerarios, Cochabamba 2018.

SOLOVIEV Vladimir, *Teohumanidad: conferencias sobre filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca 2006.

TOMICHA CHARUPÁ Roberto, “Lo trans-cultural: símbolo que transfigura la consagración a la vida”, en *Revista CLAR*, año LIX, n. 2 (2021) 72-81.

TOMICHA CHARUPÁ Roberto – ROMERO CHAMBA, Luz María, “La misionología en Cochabamba (1994-2019)”, en ROMERO CHAMBA Luz María – TOMICHA CHARUPÁ Roberto (eds.), *Sinodalidad: realidad socioeclesial y perspectivas misionológicas*, Itinerarios, Cochabamba 2020, 327-372.

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

TOMICHÁ CHARUPÁ Roberto, “Hacia la casa del encuentro: itinerarios transculturales y transdisciplinarios”, en *Revista CLAR*, año LI, n. 3 (2013) 80-86.

TOMICHÁ CHARUPÁ Roberto, “El Instituto de Misionología de Cochabamba (1994-2004)”, en *Yachay* 40 (2004) 139-146.

Qheshwa yachakunamanta willaykunata willarispa **Experiencias en la enseñanza del idioma quechua**

María del Carmen Sarabia Blanco

Facultad de Teología "San Pablo"

Universidad Católica Boliviana

nika_sarabia@hotmail.com

Resumen

La experiencia del lenguaje y la cultura en el idioma Quechua contribuye al compromiso de vida en la fe cristiana. Se construye el conocimiento y aprendizaje por medio de una enseñanza interactiva.

Palabras clave

Cultura – Idioma – Quechua – Experiencia – Enseñanza – Aprendizaje – Dios

Abstract

The experience of language and culture in the Quechua tongue contribute to the commitment to the living of Christian faith. Knowledge and learning are constructed through interactive teaching.

Key words

Culture – Language – Quechua – Experience – Teaching – Learning – God

1. La importancia del estudio del idioma quechua

El idioma quechua es muy importante dentro de nuestra vida cotidiana, ya que representa a toda una cultura que está inmersa en nuestro diario vivir, tanto en las ciudades como en el campo. Somos parte de ella, más aún si tomamos en cuenta

que la Iglesia Católica es el centro del acontecer del campo, ya que son los sacerdotes que están al servicio de su comunidad. Ellos son los que prestan una serie de ayudas a las diferentes comunidades de su jurisdicción, tomando en cuenta que tienen los internados, donde los capacitan e instruyen a los estudiantes dándoles una formación completa y ayudando a las familias en todas las circunstancias.

Partiendo de este enfoque, nos damos cuenta que es vital que nuestros estudiantes sepan el idioma quechua, y junto a él la cultura, ya que no se puede enseñar un idioma sin la cultura y costumbres ancestrales inmersas en ella.

El quechua lo aprenden desde niños a través de los padres y abuelos, ya que es un idioma que se transmite oralmente. Por esta razón nuestros estudiantes tienen la necesidad de comunicarse en este idioma, ya que es una amplia región que es quechua hablante en nuestro país.

En la ciudad de Cochabamba hace algunos años atrás casi toda la población se comunicaba en quechua. En la mayoría de las familias se hablaba quechua. Era normal en la comunicación diaria si tomamos en cuenta que la mayor parte de las personas en la familia eran quechua hablantes; también se hablaba castellano en menor proporción.

Gracias a muchas investigaciones en nuestro país, en su mayoría realizadas por sacerdotes católicos que vieron la necesidad de una estructura escrita y gramática de la misma, contamos hoy en día con estudios, para la enseñanza y aprendizaje del idioma, que facilitan de forma coherente y eficaz dentro de nuestro medio.

2. Mis inspiraciones para la enseñanza del quechua

Desde el punto de vista personal, tuve la bendición de tener como profesor al P. Joaquín Herrero, SJ, y a Federico Sánchez de Lozada en el Instituto de Idiomas de Maryknoll, quienes durante mucho tiempo realizaron varias investigaciones sobre el quechua. Implementaron métodos para la enseñanza del idioma contando con varias publicaciones, mediante las cuales lograron dar un eficaz aprendizaje del idioma a muchísimas personas. Tomando en cuenta la complejidad del idioma, lograron una estructura comprensible y fácilmente aplicable.

Recuerdo cuando el P. Joaquín se enteró por casualidad que yo hablaba quechua. Me dio una clase de dos horas en la cual hizo un resumen magistral de todo el idioma quechua, incluyendo gramática y algunas claves del idioma, arguyendo que sabía gramática de castellano. Luego me dio un texto de quechua, me lanzó a clases y cuando le comenté que eso era todo... su respuesta fue: “estudia, y cualquier duda me consultas”. Con este inicio me dediqué a estudiar este maravilloso idioma e hizo que me identificara y amara el quechua, gracias al incentivo y apoyo de hacerlo siguiendo sus enseñanzas y consejos. Tuve la guía y dirección de un gran ser que hizo mucho por la comunidad quechua. Soy privilegiada al haber tenido un gran “Maestro” de vida en todos los ámbitos de la experiencia, no solo con relación a la enseñanza, sino con la amistad y guía espiritual que iluminó mi camino.

Debo el amor al idioma y a la enseñanza al ejemplo de Virginia Blanco Tardío, quien fue muy importante en mi vida desde la infancia, teniendo en cuenta que por más de cuarenta años se dedicó a la enseñanza de religión y al mismo tiempo

hacia catequesis en quechua en el Valle Alto, como también lo hacía en el mercado La Cancha de Cochabamba.

3. La variedad de estudiantes en la Facultad de Teología y los desafíos pedagógicos

Teniendo, desde mi infancia, el idioma quechua como idioma materno, ya que hablaba más el quechua que el castellano, la comunicación del idioma en la Facultad de Teología no fue un problema. Tomando en cuenta las características del idioma quechua no fue muy complicado, ya que al inicio tuve una gran mayoría de estudiantes quechua hablantes, lo cual era una ayuda para los que tenían que aprender el idioma ya que estaban en contacto directo y sentían la necesidad de comunicarse. Los que no sabían aprendían desde la pronunciación de los fonemas a reproducirlos correctamente; los que hablaban aprendían cómo se expresa el sonido gráficamente. Hacíamos grupos o por pares para que fueran practicando, logrando nuestro objetivo en ambos grupos. Permanentemente cambiando los grupos, seguíamos toda la materia hasta lograr que se comunicaran y comprendieran la cultura.

Personalmente mi interés está con ambos grupos ya que puedo distinguir las necesidades de cada uno de ellos. Ahora bien, mi objetivo con los estudiantes que hablan quechua es un tanto específico y primordial: primero ellos tienen que saber cómo se representa un fonema dentro la representación gráfemica quechua. Mi tarea es enseñar la lectura, escritura y gramática del quechua para que puedan tener todo el conocimiento completo del idioma.

El principal problema que encontré fue, y es, que no querían hacerlo; no la totalidad de los estudiantes, pero sí una buena cantidad. Primero sentían vergüenza, por lo cual mi labor con ellos fue enseñarles a amar su idioma y que estén orgullosos de la cultura quechua, aymara u otra. Esto sí fue un gran desafío y un reto muy grande e inesperado.

Por lo tanto, con la iluminación del Espíritu Santo, logré en la mayoría de los casos que superaran este problema, que es psicológico, y logré que se aceptaran a sí mismos junto a sus ancestros con la maravillosa cultura de la cual todos somos parte, directa o indirectamente.

Algo que llamaba la atención, y aún llama la atención, es la dificultad que tienen con el castellano, lo cual en mi opinión personal forma parte de la inseguridad que tienen en el aprendizaje. Sobre todo, en idiomas hay una falla en el sistema; el conocimiento falla tanto en las ciudades como en el campo.

Los estudiantes que estaban aprendiendo el idioma quechua lo hacían desde la pronunciación, teniendo lentamente el conocimiento de los sonidos, con lo cual tenían lectura, escritura y se comunicaban gradualmente, progresando hasta lograr comunicarse en el idioma.

El reto con los estudiantes que están aprendiendo el idioma quechua nace precisamente en la falta de conocimiento de gramática en el idioma materno, por lo cual opté por enseñar de forma comparada: cómo es en castellano, explicando gramática, para que puedan entender y luego aprender quechua correctamente. Sí fue y es un bien ya que les ayudo a lograr

que se comuniquen correctamente y con seguridad en ambos idiomas.

Analizando los estudiantes que no hablan quechua, la mayoría logra comunicarse y entender al interlocutor poniendo interés en el idioma. En muchos casos logran superar en escritura a un quechua hablante, comunicándose fluidamente en el idioma, ya que muchos dentro de su misión tienen que estar en contacto con quechua hablantes y entender la cultura y sus costumbres.

La experiencia con los estudiantes quechua hablantes son muy variadas. Hay estudiantes muy interesados por aprender lectura, escritura y gramática para completar su conocimiento en el idioma quechua. Otro grupo hace un esfuerzo a nivel intermedio, ya que se comunica en el idioma.

Sí tomamos en cuenta los estudiantes extranjeros en nuestra Facultad, tienen un interés increíble. En la mayoría de los casos logran comunicarse fluidamente y estudian mucho y les gusta el idioma. A pesar de que tengan dificultades, logran superarlas con facilidad.

4. Aplicación práctica del quechua en la Catequesis y los Sacramentos

Hace unos años, en la materia de Quechua I-II continuábamos con la enseñanza y práctica del idioma, ampliando y enfocando más en conversación en Quechua II. Un buen día, intercambiando ideas con el Dr. Ernesto Daza, le comenté que sería interesante si en Quechua II los preparásemos a nuestros estudiantes para sus labores religiosas, afianzándolos en su misión en la cultura

quechua. Razón por la cual propuse hacer una modificación en Quechua II Idioma Autóctono II.

Inspirada en la Venerable Virginia Blanco Tardío, me vino a la mente ejecutar el siguiente plan. En primer lugar, enseñar Catecismo en quechua, para que nuestros estudiantes estén preparados cuando lleguen a una parroquia y estén seguros de su capacidad para poder llegar a las personas con buena pronunciación, conocimiento y fluidez para el desempeño de sus funciones, tomando en cuenta que la gente en el campo y en las ciudades muchos son de la cultura quechua-aymara.

En segundo lugar, enseñar los Sacramentos: Bautismo, Confirmación, Matrimonio, Penitencia y Unción de los enfermos. Y hacerlo de acuerdo a la liturgia, para que ellos en quechua puedan desempeñarse con seguridad en las diferentes parroquias, tanto en la ciudad como en el campo. Culminando con la Santa Misa, todo el rito en quechua y de acuerdo a la cultura. De esta manera, ahora, cada uno va participando de forma activa, con diferentes lecturas. Forman un coro con instrumentos musicales, y ellos mismos ejecutan canciones en quechua. Realmente les gusta participar.

Todo lo realizan en clases. Practican y preparan la Santa Misa, para que luego un presbítero quechua hablante preside en quechua con la participación de todos los estudiantes. Agradezco a todos los presbíteros que gentilmente nos colaboran con la celebración de la Santa Misa en quechua a lo largo de todos estos años, dándonos su guía y apoyo incondicional. “Que Dios les pague”.

5. Algunas anécdotas

Como anécdotas podemos resaltar brevemente algunas, que sí marcaron mucho en lo que podemos lograr dentro de nuestras experiencias en la enseñanza. Llenan de satisfacción todos los retos que tenemos que superar dentro de la enseñanza, teniendo en cuenta que cada uno de nuestros estudiantes son únicos y especiales.

Recuerdo que un año tuve un grupo muy unido y creativo, con uno de los estudiantes que realmente alcanzó un conocimiento excepcional, logrando niveles muy altos en gramática y escritura, ya que era quechua hablante. Continuando su preparación durante todos los años que estuvo en la Facultad de Teología, llamaba la atención su carisma y sus dones personales, desde su vivencia de muchas virtudes, logrando un nivel muy alto en toda clase. Lograron hacer un coro en quechua muy bueno y con instrumentos musicales autóctonos que ellos mismos tocaron, al nivel que lograron grabar todas las canciones de la Santa Misa de acuerdo a la liturgia, en forma magistral. Fue algo que marcó lo que se puede llegar a hacer con amor, uniendo a todos en clase y ejecutar obras maravillosas, como resultado del amor y la unión en Cristo. Son hoy en día presbíteros dedicados a la misión y enseñanza de la palabra de Dios.

Haciendo referencia a otra experiencia bastante común entre quienes nos dedicamos a la enseñanza, recuerdo que un semestre tuve un estudiante que no se esforzó mucho y lastimosamente reprobó. Como bien sabemos se molestó mucho, por lo cual tuvo que repetir. Al cabo de un tiempo, me encontré con él y se me acercó muy amable y gentil. Charlando con él me comentó que me agradecía mucho que haya reprobado la materia, ya

que ahora se daba cuenta de la gran necesidad e importancia del idioma quechua, ya que él estuvo en una parroquia en una comunidad donde solo hablaban quechua: más aún, el presbítero dejó todo en manos de él para que se hiciera cargo de la catequesis, preparación para bautizos, y en realidad apoyar a los comunarios. Me pedía que por favor mantuviera el nivel de exigencia en la materia, ya que a él le ayudó muchísimo para comunicarse y poder dedicarse a la comunidad perfeccionando el idioma.

La verdad me confortó mucho el reconocimiento y su sinceridad más su pedido, ya que claramente confirman la necesidad del idioma quechua en nuestra Facultad junto a la cultura, ya que van unidas. Personalmente me fortaleció mucho el saber que estamos en el camino correcto logrando nuestro objetivo, allanando a los estudiantes el camino con conocimiento y solidez para el desempeño de su misión en la vida religiosa. Le agradezco muchísimo su aporte que es de gran valor, y me anima a seguir manteniendo el nivel de exigencia, junto a la satisfacción, entrega personal y compromiso en bien de nuestra comunidad.

Son muchas mis experiencias y todas ellas están llenas de amor, y cada una es importante y única. Ya que la enseñanza es dar y recibir, porqué también aprendemos. Los estudiantes nos dan importantes satisfacciones, conocimientos y ejemplos de vida.

6. Desafíos del idioma quechua

Tenemos que estar preparados para resolver las dificultades y problemas que se nos presentan. Es el momento de resolverlos

con eficacia y sinceridad, dando lo mejor de uno para llegar a solucionarlo.

En quechua tenemos una serie de fonemas que varían muy poco entre sí, y cambian el significado de la palabra, por lo tanto, los estudiantes tienen que distinguirlos y practicar hasta lograr diferenciar pronunciándolos correctamente. Luego es un idioma que tiene sufijos que equivalen a las preposiciones del castellano, y todas están sufijadas a un sustantivo, a un verbo, a un adjetivo, etc.: sufijos nominales, sufijos verbales, sufijos plurivalentes, sufijos derivativos. La estructura en quechua es diferente al castellano, siendo el quechua un idioma oriental, por lo cual presenta una serie de diferencias en relación al castellano. Por lo tanto, los estudiantes presentan algunas dificultades que deben ser aclaradas, y con la práctica de las mismas van afianzando su conocimiento dentro y fuera de clases. Con esto no pretendo dar un resumen de la materia en sí, sino solo mostrar algunas de las diferencias que son importantes para el aprendizaje del idioma como un contraste con el castellano.

También podemos darnos cuenta dónde está la dificultad que tienen los quechua hablantes en relación al castellano, y las dificultades que presentan en relación al idioma y la forma de expresarse y pensar en el mismo. El quechua es muy directo, y con una palabra podemos expresar mucho más que en castellano. No llega el castellano a expresar lo dicho en quechua.

Sí observamos el castellano, nos encontramos con algunos puntos que no podemos expresar en quechua. Muchas veces tenemos que buscar una serie de formas para poder acercarnos a expresar algo y muchas veces es muy difícil y no se logra, por

todo el bagaje cultural de ambos idiomas; más hoy en día con todas las palabras tecnológicas.

7. La relación con Dios en la cultura quechua

Las parroquias están alejadas de las comunidades, hay muchas comunidades que no cuentan con presbíteros para la misa, razón por la cual solamente van a las parroquias a escuchar (*uyariy*) la Santa Misa en las festividades importantes dentro de la cultura y costumbres de cada comunidad.

Sí es bueno tomar en cuenta el respeto y la forma de comunicarse con Dios y las enseñanzas que imparten a los hijos desde la niñez: cada día antes de abrir la puerta de la casa hacen la señal de la Cruz y después, mirando al sol nuevamente hacen la señal de la Cruz, agradecen a Dios por un día más de vida, y le piden a Dios de rodillas que los cuide. La relación que tienen con Dios Padre es la de un amigo, una amistad con mucho respeto. “*Sapa paqarin Cruschakunku ñawpaj wasimanta llojsispa, chantataj Intiman qhawarispa, pachillikunkun mañarikunkutaj Tata Dyusmanta sumajta qhawarinanpaj, uj p’unchay kawsay tian nispa qonqor chakimanta mañarikunku*”. Dios es su amigo confidente y le piden su autorización para realizar viajes y que los lleve por un buen, cuidándolos en todo momento.

A Dios hay que hablarle como a un amigo, hay que contarle todo, solamente Él nos protege y guarda. “*Sumaj rejsisqa jina willarikuna Tata Dyuslla, sumajta waqaychawanchej*”. En la cultura quechua la gente crea sus canciones y expresa su sentir, sentimientos, pedidos, fe a su manera personal, razón por lo cual no hay un texto de referencia en este sentido. Son vivencias.

Durante muchos años vi a una persona de la cultura quechua que, en un parque en la zona norte de la ciudad, cada mañana estaba de rodillas mirando al sol haciendo sus oraciones, sin molestarle los coches ni las personas que estaban pasando por ahí, lo cual me llegaba al alma y me conmovía mucho, siendo un incentivo a alabar a Dios nuestro Señor y hacer su oración.

8. La realidad actual del quechua en el campo y en la ciudad

Hace unos años atrás los catequistas eran formados en cada comunidad, para que ellos enseñen en su comunidad siendo todos ellos gente joven, preparados por las parroquias. Hoy en día ha cambiado mucho, ya que en muchas comunidades ya no hay catequistas que enseñen a los niños y jóvenes, en las escuelas y colegios tanto en la ciudad como en el campo, donde se impartía en quechua según las regiones.

Partiendo de la realidad actual, en las comunidades del campo continúan hablando quechua; la misa es en quechua en la mayoría de las comunidades, ya que las personas mayores solo hablan quechua. No entienden castellano, o muy poco. En la ciudad y zonas suburbanas ocurre exactamente igual, quizás entiendan un poco más de castellano.

Hay comunidades y regiones donde las personas hablan quechua y aymara, teniendo un manejo del castellano relativamente aceptable.

Hay gente joven que hoy en día hablan quechua. Según el lugar, hablan también los dos idiomas, pero prefieren comunicarse en castellano, precisamente por una serie de inseguridades y prejuicios que hay en la sociedad. Al mismo

tiempo encontramos una mezcla entre ambos idiomas en la jerga urbana. Por ejemplo: *llank'ay*, que significa trabajar, y ellos dicen *llank'ador*, refiriéndose a trabajador, y así este tipo de expresiones y mezclas van creciendo en la comunicación diaria.

La gente que habla quechua trata de mezclar el quechua y el castellano. Van logrando una mezcla entre ambos, que se va generalizando y nace del pueblo, y hace un esfuerzo para comunicarse en ambos idiomas. La ventaja es que no es un idioma muerto.

Tomamos en cuenta que no somos los únicos que tenemos varios idiomas y culturas diferentes. Todos los países tienen sus regiones con idioma propio en el cual se comunican diariamente, y tienen un idioma común para comunicarse entre ellos.

Conclusión

Viendo las perspectivas de la enseñanza del quechua en nuestra Facultad, es primordial la enseñanza ya que tenemos la cultura inmersa en nuestra vida cotidiana. Para nuestros estudiantes es de suma importancia el comunicarse en este idioma, ya que deben realizar su misión y actividades religiosas en diferentes comunidades quechua hablantes, y saber cómo comportarse de acuerdo a la cultura para llegar a cumplir sus objetivos, tanto en la ciudad y zonas alejadas, fortaleciendo los principios católicos y la fe en el Hijo de Dios hecho hombre.

La cultura de un país es el idioma de un país, se transmite la cultura a través del lenguaje. Uno que hable solo castellano, nunca podrá entender la cultura quechua.

Virginia Blanco ha utilizado su conocimiento del idioma para transmitir la religión católica: si Virginia Blanco no hubiese sabido el quechua, el 80% de su evangelización y apoyo a la gente necesitada no habría sido posible.

Con todo lo anteriormente expuesto tenemos todas razones para continuar evangelizando en el mundo.

La Licenciatura en Teología Espiritual en la Facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba: documentos, memorias y reflexiones

Walter Guido Viviani, OFM
Facultad de Teología “San Pablo”
Universidad Católica Boliviana
gviviani@ucb.edu.bo

Resumen

El artículo contiene una presentación de los primeros dieciséis años de existencia de la Licenciatura en Teología Espiritual, de la Facultad de Teología “San Pablo” de Cochabamba. La primera parte habla de la prehistoria, es decir, porqué se decidió abrir esta nueva especialidad, cómo se llegó al nombramiento de su director y cómo se fue preparando el pensum y la puesta en marcha de la especialidad. La segunda parte trata de la historia: el programa de la Licenciatura, la lucha para la aprobación del Diploma, los docentes que han dado clase, los estudiantes que han cursado las materias y el aporte que la especialidad ha dado a la Iglesia. La tercera parte da una mirada al futuro, interrogando acerca de la continuidad de la especialidad y los posibles desafíos que ésta tendrá que enfrentar.

Palabras claves

Congregación para la Educación Católica (CEC) – Facultad de Teología “San Pablo” (FTSP) – Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) – Licenciatura – Maestría – Teología Espiritual – Diploma – Espiritualidad

Abstract

This article presents the first sixteen years of the existence of the Licentiate in Spiritual Theology at St. Paul’s Theology Faculty in

Cochabamba. The first section treats of the pre-history, that is, the reason for opening this speciality, how its director was nominated, the preparation of the pensum and the setting of the speciality on its feet. The second part deals with history: the licentiate programme, the efforts for the approval of the Diploma, the lecturers who have imparted classes, the students who have participated, and the speciality's contribution to the Church. The third section looks towards the future, enquiring about the speciality's continuity and possible challenges it will have to face.

Key words

Congregation for Catholic Education – St. Paul's Theology Faculty – Higher Institute of Theological Studies – Licentiate – Master – Spiritual Theology – Diploma – Spirituality

Introducción

Recordando los cincuenta años de fundación del Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET), hoy Facultad de Teología "San Pablo" (FTSP), se me ha pedido un artículo sobre la Licenciatura (Maestría civil) en Teología Espiritual, especialidad de la cual, desde el comienzo, soy el director. Con gusto he aceptado esta tarea que intentaré cumplir, para echar un poco de luz sobre la más joven de las tres Licenciaturas que actualmente tiene la FTSP¹. El trabajo no se presenta tan sencillo por la escasez de la documentación, sobre todo con respecto

¹ Las otras dos Licenciaturas son Misionología (16 de febrero del 1994) y Teología pastoral (30 de marzo de 2000). Anteriormente, el 06 de noviembre del 1992, el Consejo Directivo había aprobado la constitución del Centro de Bioética, nombrando como Director al Dr. Miguel Manzanera y, más antes todavía, el 23 de abril de 1988, la creación del Instituto Boliviano de Teología a Distancia (IBTD), dentro del departamento de Teología y Ciencias Religiosas de ISET-UCB (Universidad Católica Boliviana).

a la prehistoria, es decir, los acontecimientos que llevaron a la apertura de la nueva especialidad, al nombramiento del director y a las largas relaciones que se llevaron a cabo con la Congregación para la Educación Católica (CEC), antes que ésta aprobara la nueva Licenciatura.

Precisamente por esta escasez de documentación, he puesto como subtítulo “documentos, memorias y reflexiones”, no sólo por el hecho de acudir a mis recuerdos personales, sino también y sobre todo por el deseo de comunicar lo que, en algunas situaciones, he vivido.

1. La prehistoria

1.1. Por qué se creó la Licenciatura en Teología espiritual y cómo se llegó a su aprobación

La propuesta de una Licenciatura en Teología Espiritual se remonta al año 2001 y, por lo tanto, hace veinte años, cuando el Consejo Directivo del ISET, cuyo Moderador era Mons. Abastoflor, en la reunión de 07 de junio, planteó por primera vez la creación de esta especialidad:

El P. Luís [Presidente del ISET], hablando con el P. Miguel Manzanera, Director del Instituto de Bioética, había pensado en la posibilidad de abrir un nuevo ciclo de Licenciatura Eclesiástica en Teología Moral comenzando en febrero de 2003 y combinándolo parcialmente con programas de Maestría Civil en Bioética para otros profesionales (médicos, abogados, enfermeras, etc.). Pero el Consejo Directivo está consciente de que la temática de bioética es tan compleja y tan discutida que necesariamente tendríamos dificultades [...]. Por esta razón y para evitar

caer en dificultades ineludibles, el Consejo opinó que más bien habría que pensar en una Licenciatura en Teología espiritual².

Las razones de la propuesta, según lo que afirma el Acta de esa misma reunión, eran las siguientes “Por un lado tenemos en Cochabamba casi todas las casas de Formación religiosa del país donde se requiere esta especialidad, y por otro lado ya contamos con varios Doctores en Teología Espiritual y Moral”³. En la siguiente reunión del 27 de agosto de 2001, el Consejo Directivo presentó como una decisión⁴ la creación de la Licenciatura, encomendando al P. Luis Jolicoeur, Presidente del ISET, la tarea de nombrar un equipo de trabajo para la elaboración del programa y averiguar acerca de los posibles especialistas.

El Padre Luís formó un equipo de diez personas quienes, empezando en octubre de 2001, se reunieron varias veces, con el propósito de terminar su tarea para mayo de 2002. Los miembros del equipo eran: Dr. Carlos Palmés, SJ; Dr. Walter Viviani, OFM; Dr. Arturo Moscoso, SJ; Dra. María Antonieta Potente, OP; Lic. José Alberto Manso, OCD; Lic. Armando Sejas, OCD; Lic. Ricardo Silva, OSM; Lic. Antonio Peralta, FMS; Lic. Inés Lazo, FI; Lic. Eliette Gagnon, MIC⁵.

² ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA. Facultad de Teología, Archivador 2. Actas Consejos Directivos 2000-2013, 07 de junio de 2001, 4. (En adelante: Acta, con la fecha de la reunión y la página).

³ *Ibid.*, 4.

⁴ Consultado telefónicamente, Mons. Abastoflor me dijo que, según la praxis normal, la propuesta del Consejo era presentada a la Conferencia Episcopal para su aprobación. De esto, infiero que la praxis se había cumplido y la creación de la Licenciatura en Teología espiritual ya era una decisión.

⁵ Se trata de un equipo muy heterogéneo, conformado por siete religiosos y tres religiosas, de ocho diferentes Congregaciones u Órdenes y cinco nacionalidades: cuatro españoles, dos italianos, dos bolivianos, un peruano y una Hermana canadiense.

En una carta del 18 de octubre de 2002, P. Luís nos informaba de los pasos que se habían dado hasta entonces para la aprobación de la Licenciatura:

En primer lugar, el Consejo Académico dio su aprobación en general, felicitándonos por un trabajo tan serio y diciendo que nunca antes se había preparado una licenciatura con tanto esmero; pero pidió un lapso más de tiempo para poder darnos sus aportes. Entre tanto yo insistí para que se completen los “objetivos, contenidos y bibliografía” donde seguían en blanco. No recibí ningún aporte nuevo de dicho Consejo⁶.

En la reunión del 09 de agosto de 2002, “el Consejo Directivo dio su aprobación al programa y autorizó a Mons. Abastoflor a proceder con la solicitud, previa complementación de los “objetivos, contenidos y bibliografía” que aún falta, y previa revisión de dos “censores” [...]. Los dos “censores” nombrados han sido el P. Eugenio Sainz de Baranda, OCD, y la Hna. Inés Laso, FI”⁷. Para la complementación del programa, P. Jolicoeur acudió a la colaboración de algunos especialistas y, cuando finalmente todo estuvo listo, envió el programa a Mons. Abastoflor, para que lo enviara, por medio de la Nunciatura Apostólica, a la CEC para su aprobación.

Además de la aprobación del programa, había, pero, otro grave problema, el de tramitar el *nihil obstat* de los nuevos profesores. A solicitud del Consejo Directivo, el P. Jolicoeur preguntó al Secretario de la Nunciatura cuánto tiempo necesitaba la Santa Sede para aprobar el programa y conceder el *nihil obstat*.

⁶ ARCHIVO PERSONAL DE W. VIVIANI.

⁷ Acta del 09 de agosto de 2002, 3. El P. Eugenio fue, luego, sustituido por el P. Alberto Manso.

Éste, después de haber consultado personalmente a un personero de la Congregación que él conocía, contestó que la aprobación del programa se podía obtener en unos quince días, mientras que la obtención del *nihil obstat* podía tardar bastante. Ante esta respuesta, Mons. Abastoflor, confiando en poder empezar las clases en febrero de 2003, decidió presentar por separado las dos solicitudes y, además, aprovechar esa oportunidad “para solicitar el *nihil obstat* de unos 20 catedráticos que aún no la [sic] tienen”⁸. Estas solicitudes fueron enviadas a Roma en noviembre de 2002.

La petición del *nihil obstat* para nuevos docentes creó muchos problemas, como el mismo Moderador del ISET relató en una siguiente reunión del Consejo Directivo:

Mons. Edmundo informó que la Congregación para la Educación Católica, antes de autorizar el programa para la nueva Licenciatura en Teología Espiritual, pidió unos datos sobre todos los Profesores del ISET. ¿Qué otras actividades desempeñan además de la enseñanza en el ISET? ¿Cuántas horas semanales de clase tienen y en qué materias? La misma Congregación indicó también que, según sus archivos, no le constaba que varios Profesores Catedráticos habían recibido el *Nihil obstat ad docendum* de rigor⁹.

Ante estas dificultades, a comienzo del año 2003, Mons. Abastoflor viajó a Roma y visitó la CEC para averiguar la posibilidad de poder empezar las clases de Teología espiritual en el segundo semestre, es decir el 23 de julio de 2003. Sin embargo, también este último intento fracasó:

⁸ Acta del 20 de marzo de 2003, 1.

⁹ Acta del 1 de mayo de 2003, 2.

Mons. Abastoflor explicó que, a pesar de su intento de separar en dos trámites independientes la solicitud de aprobación del nuevo programa de Teología Espiritual y la solicitud de aprobación de los Profesores, parece que la Congregación los ha unido en un solo trámite y además espera simultáneamente el Informe Trienal [2000-2003] y la solicitud de renovación de la aprobación de los Estatutos (que estaban *ad experimentum* por tres años, que han concluido el 30 de marzo). Por esta razón, se concluye que no saldrá la aprobación del nuevo programa a tiempo para poder lanzarlo este próximo segundo semestre y habrá que abrirlo recién para febrero de 2004¹⁰.

Todas estas dificultades muestran claramente como la esperanza de todos –del Consejo Directivo, del Consejo Académico, del Presidente del ISET y también mía– esperanza de poder iniciar las clases con el primer semestre del 2003, no se hizo realidad. Mirando los acontecimientos con serenidad, quizá fue mejor así porque, a las dificultades de carácter jurídico que nos venían de la CEC, se añadían otras, como la necesidad de tiempo para hacer conocer la nueva Licenciatura, para buscar a los docentes y para que éstos pudieran preparar sus lecciones.

Para completar la prehistoria de la aprobación de la Licenciatura en Teología Espiritual, añado los siguientes datos: yo recibí mi nombramiento oficial el 18 de agosto de 2003¹¹; la

¹⁰ *Ibid.*, 2. Los Estatutos tuvieron que ser revisados, y por tanto eran *ad experimentum*, a causa del Decreto del 30 de marzo del 2000, con el cual la CEC declaraba el ISET Instituto *sui iuris*.

¹¹ "Mons. Edmundo dio el nombramiento oficial [...] al P. Dr. Walter Viviani, como Director del segundo ciclo de Teología Espiritual, cuya aprobación por la CEC esperamos recibir a tiempo para abrirlo en febrero próximo", Acta del 18 de agosto de 2003, 4.

CEC aprobó la “tercera Licenciatura especializada en Teología Espiritual” el 10 de septiembre de 2003¹² y el 11 de marzo de 2004 concedió el *nihil obstat* a los doctores Palomera, Tomichá, Viviani e Smyksy¹³.

1.2. Cómo he vivido el nombramiento de director de la especialidad

Sobre este tema que toca de cerca mi vida, he encontrado pocas referencias documentales, de suerte que, después de presentar lo que se puede recabar de los documentos oficiales, narraré los acontecimientos, así como yo los he vivido. Ante todo, de acuerdo a una carta del 18 de octubre de 2002 del Presidente del ISET a mi Ministro Provincial, el Hno. René Vargas, resulta que, a esa fecha, ya se había realizado un sondeo de profesores para presentar a Mons. Abastoflor una terna para el nombramiento del futuro director de Teología Espiritual y que mi persona había salido como primera de la terna¹⁴. P. Luís pedía por tanto a mi Provincial dejarme libre para un trabajo a medio tiempo en el ISET y daba como muy probable mi nombramiento de parte de Mons. Edmundo en la reunión del Consejo Directivo del 12 de noviembre de 2002. Esa misma convicción, la expresaba en la carta del 18 de octubre de 2002 a los integrantes del equipo que había preparado el programa de

¹² Se trata de la misma fecha de la aprobación de los Estatutos *ad alterum triennium* (cf. Carta de la CEC, dirigida a Mons. Abastoflor, Prot. N. 251/99).

¹³ Cf. Acta del Consejo Directivo del 07 de junio de 2004, 3.

¹⁴ El sondeo se realizó en la reunión del Consejo Académico de mayo de 2002, y parte de la terna eran también los Padres carmelitas Alberto Manso y Armando Sejas (cf. ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA, Facultad de Teología. Archivador 3. Correspondencia 2000-2014. Informe anual 2001 [hasta mayo de 2002] 3).

Teología Espiritual¹⁵. De hecho, mi incorporación al ISET se remonta a diciembre de 2002, cuando el Dr. José Smyksy y mi persona fuimos asumidos como profesores a medio tiempo¹⁶. Desde entonces, en efecto, mi nombre aparece siempre entre los miembros del Consejo Académico, como director de la Teología Espiritual.

Más allá de las cosas oficiales, pero, quisiera relatar cómo yo he vivido el nombramiento de director de la Teología espiritual. Desde enero de 1995, trabajaba en la extensa y populosa parroquia de san Carlos, que abarcaba gran parte de la zona sur¹⁷. Además del trabajo pastoral, me ocupaba de lo que había sido siempre el corazón de mi vocación y la razón de mi venida a Bolivia: los pobres. De hecho, pasaba horas acogiendo a mis “amigos”: gente de la calle, borrachines, pordioseros, mujeres abandonadas, etc. Los domingos por la tarde, iba a menudo a las periferias para encontrarme con las familias que me visitaban durante la semana y, de esta manera, ver con mis propios ojos la realidad, a veces hasta de miseria, en que vivían. En breve, yo era una persona feliz, contenta de mi vida y de lo que hacía.

Un día de septiembre de 2001, pero, pasó lo inesperado. Se me presentaron dos personas bien vestidas, con zapatos lúcidos

¹⁵ Escribe Padre Jolicoeur: “Ese nombramiento lo hace directamente nuestro Moderador (Mons. Abastoflor), sin tener que recurrir a Roma, luego de consultar con la Conferencia Episcopal. Lo hará seguramente en seguida después de su próxima Asamblea que comenzará el 12 de noviembre”. ARCHIVO PERSONAL DE W. VIVIANI.

¹⁶ Cf. Acta del Consejo Directivo del 12 de noviembre de 2002, 2.

¹⁷ En el año 2000, el territorio de la parroquia, que tenía más de 100.000 habitantes, fue dividido en tres partes, dando origen a dos nuevas parroquias: la de la Salette y la de san Juan Bautista.

y corbata, preguntándome si yo era el Padre Guido Viviani, doctor en Teología Espiritual. Me vino un golpe al corazón. Nadie me llamaba “padre” y menos todavía “doctor”; para todos yo era simplemente el “hermano Walter”. Con un poco de miedo, contesté que sí, era el Hno. Walter y que había estudiado Teología Espiritual, especificando, pero, que lo del doctorado en teología había sido un pecado de juventud. Los dos señores me dijeron que eran autoridades del ISET (institución, entonces, para mí totalmente desconocida) y que la Conferencia Episcopal de Bolivia había tomado la decisión de abrir una Licenciatura en Teología Espiritual. Me dijeron también que era precisamente a causa de esa decisión de los obispos y por el hecho de tener yo el doctorado en esa especialidad, que habían venido a visitarme, para pedirme ser parte de un equipo que tenía que preparar el programa, que luego sería presentado en Roma a la CEC. Por último, me pidieron dar clase en el ISET a los estudiantes del cuarto año de teología, presentando los aspectos espirituales del sacramento de la Reconciliación.

Ante estas peticiones, me di cuenta de que, considerando mis estudios, era casi un deber aceptar, también porque en el fondo no se trataba de grandes compromisos. Muy pronto, como ya he relatado, nos reunimos los integrantes del equipo que tenía que elaborar el programa para la Licenciatura y, después de varias reuniones, presentamos el resultado de nuestro trabajo. En los primeros meses de 2002, dicté a los estudiantes del cuarto año la materia que se me había pedido: “Aspectos espirituales del sacramento de la Reconciliación” y, si no me equivoco, en junio, con la convicción de que ya todo se había terminado, me fui de vacaciones a Italia.

La sorpresa me llegó, creo, en octubre de 2002, cuando un día me visitó nuevamente uno de los dos señores, con los zapatos lúcidos y la corbata (ahora sabía quién era), para comunicarme que el Consejo Directivo del ISET había pensado en mi persona como director de la Licenciatura en Teología Espiritual y que se esperaba empezar las clases con el primer semestre del 2003.

Me acuerdo muy bien que mi reacción fue de rechazo y que intenté explicar a mi interlocutor que yo no había venido a Bolivia para dar clases de teología, sino para estar al lado de los más pobres y que, precisamente por eso, veinte años antes, había rechazado la invitación del Ministro General de mi Orden franciscana para ser docente en nuestra Universidad Antonianum en Roma. Todo fue inútil. Con bonitas palabras, el señor con corbata me explicó que detrás de mi nombramiento estaba la Conferencia Episcopal de Bolivia, el Consejo Directivo del ISET, el apoyo de mi Provincial, etc. En ese momento, caí en la cuenta de que no tenía salida y que había caído en una trampa.

Pasé varios días de angustia y de miedo, porque la aceptación del cargo de director de la Licenciatura en Teología Espiritual conllevaba un cambio total de mi vida, y me cuestionaba acerca de lo que para mí era la clara voluntad de Dios, es decir, estar al lado de los pobres, para compartir su vida y solidarizarme con ellos. Mis sentimientos en esas semanas eran un poco como los de Jeremías: ingenuamente había dado mi disponibilidad a colaborar a la creación de un pensum para una nueva Licenciatura “sin saber que contra mí tramaban maquinaciones” (Jr 11,19).

Durante unas semanas intenté hacer un discernimiento espiritual, y paulatinamente fui comprendiendo que el servicio que se me pedía podía ser de veras la voluntad de Dios, porque

tenía que ir allá adonde nunca había querido ir, hacer lo que siempre había rechazado hacer, y esto es precisamente lo que el Señor muchas veces nos pide. Comprendí también que los años que había pasado en Roma estudiando Teología Espiritual eran parte de un designio de Dios, quien me pedía transmitir lo que había aprendido, no en Roma, sino en Bolivia, donde, quizás, la necesidad de una formación espiritual para los futuros sacerdotes y agentes pastorales es más grande.

1.3. Cómo se fue preparando la puesta en marcha de la especialidad

Fracasada la esperanza de poder empezar las clases en febrero de 2003 y también el intento de empezarlas en el segundo semestre de ese año, mi trabajo se concentró en la organización de la nueva especialidad y en la propaganda.

Una de las principales tareas que tuve que enfrentar fue la de buscar a los docentes¹⁸. Se trataba de tener nombres concretos para cada una de las veintiséis asignaturas del pensum. La cosa me preocupaba; sin embargo, gracias a la presencia de tantas Congregaciones y Órdenes religiosas en Cochabamba, resultó más fácil de lo previsto, tanto que en noviembre del 2003 pude realizar un encuentro con un buen número de posibles docentes, con vistas a conocerlos, intercambiar ideas y dar indicaciones acerca de las clases. Creo valga la pena referir cuanto dije en esa primera reunión a los futuros docentes, porque aparece

¹⁸ La de los docentes fue una preocupación del Consejo Directivo ya desde la decisión de abrir la nueva Licenciatura, como resulta claramente del Acta del Consejo Directivo del 19 de noviembre de 2001, 3: "Se prevé que habrá que traer a varios docentes del exterior por períodos semestrales o semi-semestrales, si es que pensamos ofrecer una licenciatura de categoría".

claramente cuánta era viva en mí la preocupación de que las clases no fueran sólo teóricas, sino prácticas:

Me parece un poco extraño que yo, el último llegado y que nunca he soñado ni deseado de estar donde estoy, tenga que dar indicaciones a personas que quizás llevan una vida dando clase. A pesar de eso, quisiera darles las siguientes indicaciones, que me parecen importantes:

- a. Como profesores, debemos recordar que no se aprende una vez para toda la vida, si no durante toda la vida.
- b. Como profesores, debemos poner al centro al estudiante, con sus exigencias, necesidades e intereses y que nuestra tarea consiste sobre todo en darle las herramientas para que aprenda a estudiar, a reflexionar y pueda así realizar en su vida una continua formación.
- c. Como profesores, debemos tener bien claro que no somos la única fuente de la formación del estudiante, y quizás tampoco la principal. Hay el estudio personal, el Internet, los compañeros, etc., que también juegan un papel importante.
- d. Como cuerpo de profesores, en la medida de lo posible, intentemos vivir una relación de amistad y de colaboración entre nosotros y también con los estudiantes.
- e. La Teología Espiritual es una ciencia eminentemente práctica y que abarca a toda la persona, por lo tanto, tengamos siempre la preocupación de que nuestras reflexiones lleguen a la vida real y concreta de las personas, para mostrarles cómo hoy podemos caminar según el Espíritu.

f. La Teología Espiritual debería caracterizarse por una atención especial al contexto. Les invito, por tanto, en la medida de nuestras capacidades (las mías son reducidas a ese respecto), a tomar en cuenta la teología y la realidad de América Latina, en la que estamos insertos¹⁹.

Otra tarea fue la de hacer conocer la nueva Licenciatura en Teología Espiritual²⁰. Por supuesto, no podía hacer propaganda antes de recibir la aprobación de Roma, de suerte que fue, sobre todo, en noviembre de 2003 cuando, con el valioso apoyo del P. Jolicoeur, me dediqué con entusiasmo a esta tarea. Fue un verdadero lanzamiento del producto al mercado, con diecisiete cartas a los obispos titulares de Bolivia, dieciocho cartas a provinciales de Bolivia, veinticuatro cartas a las Conferencias Latino-americanas de Religiosos y Religiosas, cincuenta y cuatro cartas a superiores y superiores de casas religiosas y doscientas treinta y una cartas a Seminarios de América Latina. Además de las cartas, preparé anuncios para transmitir en Radio María, comunicaciones en las noticias de la Iglesia en Bolivia y a la Conferencia Boliviana de Religiosos y Religiosas, de suerte que la noticia de la apertura de la nueva Licenciatura llegó a todo el mundo eclesiástico y religioso del país y también a muchas instituciones eclesiásticas de otros países.

¹⁹ El texto es parte del discurso que hice a los docentes, el 27 de noviembre de 2003.

²⁰ También ésta fue, ya desde el comienzo, una preocupación; tanto es así que ya en el Informe anual 2001 (hasta mayo de 2002) 3, encontramos esta afirmación: "se vio [en el Consejo Directivo] que hacía falta hacer conocer el programa dentro y fuera del país, para lo cual el P. Luís ha preparado un tríptico que se distribuirá luego de su aprobación". Al inicio del 2002, el P. Jolicoeur ya tenía preparado un tríptico, para difundirlo dentro y fuera del país (cf. ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA. Facultad de Teología. Archivador 3. Correspondencia 2000-2014. Informe anual 2001 [hasta mayo de 2002] 3).

Entre las decisiones importantes que precedieron la puesta en marcha de la nueva Licenciatura, quiero señalar por lo menos las dos siguientes. La primera es la respuesta que la CEC nos dio acerca de la posibilidad de estudios a distancia o por correspondencia, posibilidad que se había insertado en los Estatutos enviados a Roma para su aprobación, pensando sobre todo en los estudiantes de las Licenciaturas. La respuesta fue la siguiente:

Por lo que atañe a la posibilidad –prevista en el nuevo Art 61 de los mencionados Estatutos– de estudiar a distancia o por correspondencia, Le comunicamos que esta Congregación no aprueba dicha modalidad en las Facultades Eclesiásticas, ni en seno a los Institutos Teológicos “*sui iuris*” de I° y II° ciclo. Rogamos, por tanto, a Su Excelencia de querer quitar el sobre-nombrado Art. 61 del texto del Estatuto²¹.

La segunda es la decisión que tomé, después de haber consultado algunos docentes, a saber, la de limitar los días de clase a los primeros cuatro días de la semana. Esta decisión maduró no sólo de la consideración de que muchos de los estudiantes podían ser sacerdotes, y como tales particularmente comprometidos en las actividades pastorales del fin de semana, sino también pensando en religiosos y religiosas con responsabilidades formativas y, por tanto, con la necesidad

²¹ La traducción del texto italiano es mía. La declaración se encuentra en la carta de aprobación de la Licenciatura en Teología Espiritual y de los nuevos Estatutos, carta dirigida a Mons. Edmundo Abastoflor y señalada anteriormente. En 2014, P. Jozef Smyksy, Presidente de la FTSP, consultó nuevamente la Congregación acerca del mismo tema y la respuesta del Pbro. Roberth Hernández, encargado de Secretaría, fue que “las indicaciones de la carta del 10 de septiembre de 2003 tienen aún vigencia en todas las Facultades del mundo”. ARCHIVO PERSONAL DE W. VIVIANI.

de tener un día más libre para su servicio de formadores y formadoras.

En conclusión, llegamos al comienzo de las clases después de una intensa propaganda y un intenso trabajo. Todo estaba listo: el pensum, los docentes, el horario. La prehistoria había terminado, podíamos empezar la historia.

2. La historia

2.1. El pensum de la Licenciatura y la lucha para la aprobación del Diploma

Las clases de la Licenciatura (Maestría civil) en Teología espiritual empezaron en febrero de 2004 con las asignaturas que, con una sola modificación, habían sido propuestas por el equipo de trabajo. La proveniencia de los miembros del equipo y su pertenencia a varias Congregaciones y Órdenes religiosas –lo cual significaba diversidad cultural y formativa– se reflejaron en el pensum, que recibió valoraciones muy positivas. Me acuerdo siempre de lo que me dijo un día un docente, que había hecho su doctorado en Roma: “tu pensum de Teología Espiritual, Hno. Walter, es mejor del que tienen las Universidades Pontificias Romanas”. Recordar esta valoración puede aparecer algo interesado “*Cicero pro domo sua*”; habiendo hecho, pero, mi doctorado en Roma, puedo confirmarla, por lo menos en el sentido que las Universidades pontificias romanas, perteneciendo en su gran mayoría a Órdenes religiosas, tienen la limitación de dar excesiva importancia y espacio a la propia espiritualidad²². Dejando a un lado este juicio, el pensum tenía

²² Por ejemplo, en la Gregoriana a la espiritualidad ignaciana, en el Angélicum a la dominicana, en el Teresianum a la carmelitana, en el Antonianum a la franciscana, etc.

veintiséis asignaturas, diecinueve materias y siete seminarios, pertenecientes a siete diferentes áreas, que eran las siguientes:

1. Teología espiritual sistemática (5 asignaturas)
2. Espiritualidad bíblico-teológica (4 asignaturas)
3. Historia de la espiritualidad (2 asignaturas)
4. Espiritualidad de las distintas vocaciones (2 asignaturas)
5. Pedagogía y psicología de la vida espiritual (5 asignaturas)
6. Grandes Maestros de la vida espiritual (1 asignatura)
7. Espiritualidad desde el contexto (7 asignaturas)

Se trataba de un pensum bastante completo que, además, tenía un área relacionada con América Latina, sabiendo muy bien que la vida espiritual debe encarnarse en la realidad del lugar donde uno vive y que, por consiguiente, el camino espiritual de un creyente de este continente tiene rasgos propios, distintos del camino espiritual de un creyente europeo. En 2008, después de haber consultado a los docentes, realicé una primera revisión del pensum, que pasó de veintiséis asignaturas a veinticuatro, y en 2014 una segunda revisión, pasando a las actuales 22 asignaturas. La finalidad de estas revisiones fue no sólo la de eliminar materias y seminarios afines, sino, y sobre todo, la de introducir nuevas asignaturas más en sintonía con el camino de la Iglesia y los signos de los tiempos²³.

²³ Concretamente, en las revisiones se juntaron en una sola asignatura el seminario y la materia sobre el discernimiento espiritual, la espiritualidad andina y la espiritualidad del oriente boliviano, la materia y el seminario sobre el acompañamiento espiritual, así como los dos seminarios sobre la espiritualidad en

Una de mis principales preocupaciones cuando asumí el cargo de director de la especialidad fue la de preparar el programa y hacer reconocer el Diploma en Teología Espiritual, dado que el equipo que había elaborado el pensum para la Licenciatura no había tomado en consideración tal asunto. El problema era real, dado que ya en el primer año de existencia de la especialidad se habían inscrito dos hermanas que no tenían el bachillerato eclesiástico, y para mí era un problema de justicia el que también ellas pudieran culminar sus estudios con un título eclesiástico. Además, pensaba que, existiendo una fuerte presencia religiosa en Cochabamba, el Diploma ofrecería a tantas religiosas y religiosos comprometidos en el campo de la formación, la posibilidad de poder tener una seria y sólida preparación para el desempeño de su servicio.

El camino que llevó al reconocimiento del Diploma no fue nada fácil; al contrario, fue largo y difícil, sobre todo porque en las autoridades del ISET existía un desconocimiento de la posibilidad de poder otorgar un Diploma en Teología Espiritual. La consecuencia era que yo hablaba de Diploma y se me contestaba hablando de Diplomado²⁴. Otra dificultad era el miedo a que se pudiese dar algún valor civil a ese Diploma. Lo que me ayudó mucho en impulsar la aprobación del Diploma fue el viaje a Italia para mis vacaciones en octubre de 2005. En

las culturas de Bolivia y de América Latina. Entre las nuevas asignaturas están: una sobre el Espíritu Santo, otra sobre la teología de la oración, otra sobre la espiritualidad misionera y un seminario sobre la espiritualidad de los pobres.

²⁴ Eso dependía sea del hecho que, por cuanto yo conozco, son muy pocas las especialidades teológicas que tienen el Diploma (no Diplomado), sea del hecho que, en Bolivia, son más conocidos y difundidos los Diplomados, que, según el *Reglamento de Post-grado de la UCB*, son programas que no otorgan grado académico y "tienen por objeto profundizar y actualizar conocimientos relativos al ejercicio profesional en un área específica del conocimiento" (Art. 17).

Roma pude visitar la Gregoriana, el Teresianum y el Antonianum y, al volver a Bolivia, traer conmigo los Programas 2005-2006 de esas universidades, donde en la parte que se refiere al Instituto de Espiritualidad, se habla claramente del Diploma en Teología Espiritual, que se ofrece a todos los que, no teniendo el bachillerato en teología, no pueden aspirar a la Licenciatura. Por supuesto, cada universidad tiene sus peculiaridades. Más allá de pequeñas diferencias, el programa es sustancialmente el mismo: duración de cuatro semestres, número reducido de asignaturas con respecto a la Licenciatura, no obligatoriedad de un idioma extranjero y de una tesina final.

Apoyándome en esos documentos, elaboré un programa para el Diploma que comprendía 15 asignaturas obligatorias (es decir, las materias troncales de cada área), y dos o tres asignaturas opcionales, hasta alcanzar 50 créditos, programa que entregué el 01 de marzo de 2006 para que fuera aprobado por el Consejo Directivo. La respuesta del Consejo fue que había que evitar confusiones entre Diplomado y Diploma. El 26 de junio del mismo año escribí otra carta al Consejo en la que, citando las tres universidades que había visitado, mostraba que el término que se usaba era el de “Diploma”. La carta contenía también en forma detallada los requisitos, el número de asignaturas y de créditos que se exigían en las tres universidades romanas y, para evitar todo equívoco, la afirmación que el Diploma no tenía ningún valor civil. Una vez más, el Consejo Directivo expresó su dificultad a aceptar el título de “Diploma en Teología Espiritual” y sugería usar el término de “Certificado”, pidiéndome también de preparar un reglamento. El 20 de octubre de ese mismo año, envié al Consejo Directivo una última carta, en la que presentaba el “Reglamento

para el Diploma en Teología espiritual” que me había solicitado y expresaba mi rechazo al término “Certificado”:

En mi opinión, usar el término “certificado” (que simplemente “certifica” una presencia) *es desvirtuar totalmente el compromiso de personas*, que se inscriben al programa para teología espiritual, pagan 50 créditos, cursan 20 materias dando los respectivos exámenes y todo eso por un tiempo mínimo de dos años. Yo tendría vergüenza de un “certificado” que se otorga hasta a personas que van dos noches a escuchar a un ponente²⁵.

Desconozco la fecha en que el Consejo Directivo aprobó el Diploma en Teología Espiritual; en cambio, el Reglamento fue aprobado el 13 de diciembre de 2007²⁶.

2.2. Los docentes y los estudiantes

Uno de los criterios que siempre tuve presente en la elección de los docentes fue el de la variedad de género, de nacionalidades y de lugares de estudio, para poder ofrecer a los estudiantes la riqueza de una formación espiritual más amplia posible. Algunos números que voy a darles a continuación serán muy iluminadores a este propósito. Ante todo, los docentes que dieron clases en Teología espiritual en los primeros dieciséis años de vida de

²⁵ La carta terminaba con las siguientes palabras: “¡Estimados miembros del Consejo Directivo! Quizás les parezca que estoy defendiendo con demasiado ahínco mis posturas. ¿Qué decir? Me siento un poco como una madre, que defiende a su criatura y por la cual está dando la vida”. ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA. Facultad de Teología. Archivador 3. Correspondencia 2000 - 2014. Año 2006.

²⁶ “Se presentó nuevamente el reglamento para el Diploma en Teología espiritual con las correcciones que hicieron en la reunión anterior, al presentarlo por el Padre Viviani, no habiendo ninguna observación más, los presentes aprobaron el mismo”. Acta del Consejo Directivo del 13 de diciembre de 2007, 2.

la especialidad fueron cuarentaiocho²⁷: treintaidós religiosos-religiosas, diez laicos-laicas, cinco sacerdotes diocesanos y un miembro de Instituto Secular. Otros datos interesantes acerca de los docentes son los siguientes: su proveniencia es de catorce diferentes países del mundo y tres continentes; los religiosos-religiosas pertenecen a dieciséis Congregaciones u Órdenes; quince son los doctores, tres los Magister y once las mujeres.

Hay que reconocer que, sobre todo al comienzo y en ciertas asignaturas, hubo varios cambios de profesores, sobre todo entre los religiosos y las religiosas. Esto se debió al hecho de que algunos, siendo extranjeros, regresaron a su tierra y otros fueron destinados por sus superiores a otros servicios fuera de Cochabamba. No faltaron casos de docentes que no tomaron en serio la docencia y, por tanto, no respondieron a las expectativas. A pesar de esto, me parece que los datos presentados arriba demuestran la riqueza humana e intelectual de un cuerpo docente que ha cumplido con su compromiso académico.

Acerca de los estudiantes, hay que decir que las expectativas de las autoridades del ISET, cuando se decidió abrir la Licenciatura, eran de poder tener a muchos estudiantes, al punto que, en la carta del 08 de marzo del 2002 a los miembros del equipo que estaba elaborando el programa, el P. Jolicouer, Presidente del ISET, llegó a afirmar que “si no hay unos treinta alumnos, habremos trabajado en vano... o para cuando haya más interesados”. Sinceramente, pienso que tales expectativas, considerando que estamos hablando de una Licenciatura y en Bolivia, eran totalmente fuera de la realidad. De hecho, los

²⁷ En la lista están incluidos seis docentes que dieron la materia común a todas las Licenciaturas, materia que antes se denominaba Tutoría I y II y ahora Taller de grado I y II.

estudiantes que frecuentaron la especialidad en los primeros dieciséis años, fueron noventa, es decir, salvo errores, cuarenta varones y cincuenta mujeres²⁸. La cosa que sorprende, y que merece por tanto una reflexión, es el número reducido de estudiantes que culminaron sus estudios con la defensa de la tesis de Licenciatura y el Diploma, es decir, respectivamente nueve²⁹ y quince. ¿Cuáles fueron las causas de esto?

Hablando de los varones, casi todos inscritos para la Licenciatura, algunos dejaron a un lado la elaboración de la tesis a causa de la grave dificultad que tenían para expresarse y escribir correctamente, dificultad debida al bajo nivel sus estudios de primaria y secundaria. Otros la dejaron a un lado por haber sido destinados, al terminar las clases, a otros lugares y servicios o por haber dejado su Congregación religiosa. En el caso de los sacerdotes, el no haber elaborado la tesis se debió, en algunos casos, a la real dificultad de conciliar el estudio con los compromisos pastorales, o al hecho de que éstos últimos eran más gratificantes que el estar encerrados en un cuarto a estudiar y escribir. No faltaron, tampoco, sacerdotes que, de manera equivocada, pensaban poder sacar un título de manera barata...

Hablando de las mujeres, casi todas inscritas para el Diploma, la causa principal del no haber cumplido con el pensum previsto fue el hecho que muchas de ellas, siendo novicias o junioras, junto con sus formadoras, tomaron sólo algunas materias o

²⁸ De los noventa, veinticuatro fueron los extranjeros, pertenecientes a siete diferentes nacionalidades; y de los cuarenta varones, veintiséis, es decir, dos tercios, los sacerdotes.

²⁹ En este momento hay cinco estudiantes más, cuatro varones y una mujer, que están trabajando a la elaboración de la tesis.

frecuentaron solo un semestre o un año, con vistas a completar su formación inicial.

2.3. El aporte dado a la Iglesia

El primer y principal aporte que la especialidad ha ofrecido a la Iglesia ha sido el de las clases a los estudiantes de Licenciatura y del Diploma, y el acompañamiento en la elaboración de sus tesis a cuantos culminaron su estudio con el título de Licenciatura eclesiástica y Maestría civil. De esta manera, me parece que la especialidad haya respondido a la finalidad por la cual fue creada, es decir ofrecer a los futuros sacerdotes, a los religiosos y religiosas y a los “laicos que quieren colaborar a la Iglesia en su misión evangelizadora y pastoral”³⁰ la oportunidad de una formación teológica y espiritual más profunda. Siempre en relación a las clases, me parece que merezca ser subrayado el hecho del número bastante alto de estudiantes extranjeros, más de un cuarto, y entre ellos casi la mitad sacerdotes, lo cual significa no sólo un aporte a la Iglesia de Bolivia sino de otros varios países de América Latina³¹.

Otro aporte importante es la colaboración de la especialidad a las actividades e iniciativas de la Facultad. Entre ellas, quiero mencionar la organización del Simposio sobre san Francisco (22-24 de septiembre de 2009), recordando los 800 años de la fundación de la Orden franciscana y, sobre todo, salvo errores, los cuarentaisiete artículos que desde el 2002 al 2020 fueron publicados en la Revista *Yachay* de parte de docentes que

³⁰ FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN PABLO”, *Estatutos*, Cochabamba 2019, Art. 1,4.

³¹ Con alegría, he acogido la noticia que el agustino peruano Edinson Farfán Córdova, que hizo la Licenciatura en Teología espiritual en nuestra FTSP, el 06 de enero de 2020, fue nombrado, por el Papa Francisco, obispo de la Prelatura de Chuquibambilla, en Perú.

han dado o siguen dando clase en la Licenciatura de Teología espiritual³².

Un último aporte es el que varios docentes de la especialidad hemos dado, en diversos ámbitos y de muchas maneras, a la vida de la Iglesia en Bolivia y no sólo de Bolivia. A este propósito es prácticamente imposible señalar todo lo que se ha hecho, también porque muchas actividades que hacen los docentes, las realizan a nivel personal y quedan, por tanto, desconocidas a los demás. Quiero señalar, por lo menos, algunas: la participación como conferencistas o expertos en Congresos y Asambleas a nivel local, nacional e internacional; la participación en los medios de comunicación social, especialmente radiales, para cursos y charlas de formación; la predicación de Retiros y Ejercicios Espirituales, especialmente a los miembros de la vida religiosa. Lo que ha quedado casi del todo ausente en la Licenciatura son las publicaciones de libros³³. A parte de este vacío, me parece que, en general, la Especialidad haya dado su aporte y colaboración al crecimiento de la Iglesia en Bolivia.

3. El futuro

3.1. La importancia de Teología espiritual

¿Tiene un futuro la Licenciatura en Teología espiritual en nuestra FTSP? Para responder a esta pregunta, es fundamental, ante todo, conocer lo que estudia esta especialidad teológica o,

³² Los artículos pertenecen a veinte diferentes docentes, quienes, casi todos han sido o siguen siendo docentes también en el primer ciclo.

³³ Esta omisión se debe ciertamente, por lo menos en parte, al director de la especialidad, poco incline a escribir. Por amor a la verdad, hay que decir que no han faltado docentes que han publicado libros también en el campo de la espiritualidad; un nombre para todos, el del P. Víctor Codina. Es cierto, pero, que lo han hecho más a nivel individual que como miembros del ISET o de la FTSP.

con palabras un poco más técnicas, su estatuto epistemológico. La Teología Espiritual es la más joven de las disciplinas teológicas; en efecto, sólo a finales del siglo pasado, después de decenios de discusiones y gracias al aporte de importantes teólogos espirituales, ha llegado a afirmarse como una disciplina teológica autónoma, independiente de la moral, con un método teológico propio y fuentes propias. ¿Cuál es su objeto específico de estudio? Es la experiencia espiritual cristiana, entendida no sólo como apropiación del misterio de Cristo, sino también como inteligencia crítica del progreso espiritual, en su desarrollo hacia la plenitud de la vida en Cristo, es decir, la santidad³⁴, apropiación y progreso que son esencialmente obra del Espíritu Santo en el creyente.

La Teología Espiritual, por tanto, es una disciplina teológica eminentemente práctica, porque estudia la dimensión subjetiva de la fe del creyente, y además pedagógica, porque apunta a preparar personas en grado de guiar y acompañar a otros en el camino espiritual. A través del estudio y la investigación de la dimensión espiritual en la Biblia, en la liturgia, en la historia del cristianismo y en la vida de santidad de la Iglesia y de los individuos, tomando en cuenta también el aporte de las ciencias humanas, la Teología Espiritual ofrece a cuantos tienen interés en la vida espiritual, y en especial a cuantos tienen responsabilidades formativas y/o pastorales, la posibilidad de una seria y sólida preparación, que les ayudará

³⁴ El tema de la experiencia espiritual como punto de convergencia de la reflexión teológica sobre la Teología espiritual es hoy en día común a casi todos los autores espirituales. Cf. J. M. GARCÍA, "La teologia spirituale oggi: verso una descrizione del suo statuto epistemológico", en AA.VV. *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001, 206.

en su vida personal y en el desarrollo del servicio al que han sido llamados.

A la luz de lo dicho, resulta claramente la importancia de la Teología Espiritual, especialmente para los sacerdotes, los religiosos y las religiosas. ¿Cuál es, en efecto, la tarea del ministerio sacerdotal y de la vida religiosa si no la de ayudar a los creyentes a encontrar a Cristo y a progresar en el camino espiritual?

La Teología Espiritual no es importante sólo para los sacerdotes y los religiosos, sino para todo cristiano. De hecho, estamos asistiendo en el mundo de hoy a un gran despertar espiritual, que es el resultado no sólo del hecho que la dimensión espiritual es parte ineludible de la naturaleza humana, sino también de la reacción a un mundo marcado por el hedonismo y la búsqueda exasperada de los bienes materiales. La consecuencia es que la persona humana hoy en día tiene una sed cada vez más grande de lo espiritual. La gran difusión de la Nueva Era, que ha impregnado toda la cultura y la mentalidad contemporánea, es una prueba elocuente. Precisamente aquí se inserta la importancia de la Teología Espiritual, sea como respuesta a las profundas exigencias espirituales de la persona humana, sea como propuesta de la verdadera espiritualidad cristiana, incompatible con las muchas propuestas de espiritualidades inmanentistas que ofrece el mundo de hoy.

La importancia de la Teología Espiritual es afirmada cada vez con más fuerza también en los documentos del Magisterio de la Iglesia. De hecho, después de un silencio que ha durado prácticamente hasta el Concilio, en los últimos decenios casi no hay documentos del Magisterio, dirigido a las diferentes

categorías del pueblo cristiano, que no haga referencia, en la parte final, a la dimensión espiritual³⁵.

A la luz de estas reflexiones, nadie puede poner en discusión la importancia de la Licenciatura en Teología Espiritual, que tiene aún más razones de existencia que hace veinte años cuando se decidió abrir esta especialidad. Es una urgencia y una necesidad para el futuro de la vida y misión de la Iglesia en Bolivia, y no sólo en Bolivia.

3.2. El desafío de tener estudiantes y docentes

Si la existencia de una Licenciatura en Teología espiritual es fuera de discusión, el verdadero desafío es el de los estudiantes y docentes. Como hemos visto, el número de los estudiantes que ha frecuentado los cursos de la Licenciatura no ha sido grande, pero hay que tomar en cuenta de que estamos hablando de una Licenciatura, es decir, de estudiantes que en su mayoría son sacerdotes diocesanos o religiosos. Ahora bien, la realidad que se está viviendo en Bolivia, como en el resto de América Latina y otros países del mundo, sobre todo en Europa, es de una grave disminución del número de los sacerdotes, disminución que se debe no sólo al hecho de que hay menos vocaciones, sino también al gran número de abandonos. Las consecuencias de esta situación es que los obispos, así como los Superiores mayores de las Órdenes y Congregaciones religiosas, apremiados por las necesidades pastorales y las obras socio-pastorales, conceden

³⁵ Cito sólo como ejemplos los últimos documentos del Papa Francisco: la encíclica *Evangelii gaudium* (2013) termina con el capítulo "Evangelizadores con Espíritu"; la Exhortación Apostólica *Amoris laetitia* (2016), con el capítulo "Espiritualidad matrimonial y familiar"; la carta encíclica "*Laudato si'*" (2015), con el capítulo "Educación y espiritualidad ecológica", para no hablar de la encíclica *Gaudete et exultate* (2018), "Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual".

muy raramente a sus sacerdotes o religiosos las posibilidades de estudios superiores³⁶. En algunos casos, también persiste en algunos de ellos una postura no favorable a los estudios, según la discutible afirmación: “no necesitamos de doctores, sino de pastores”.

Con respecto al Diploma, las estudiantes han sido casi todas mujeres religiosas, y la realidad que viven las Congregaciones religiosas femeninas es la misma de la vida sacerdotal: es decir, de una fuerte disminución del número de vocaciones. En cuanto a los laicos y laicas, la casi ausencia de ellos en la Licenciatura se debe a varias dificultades. Ante todo, al hecho que, para poder obtener el título de la Maestría civil, hay que tener el bachillerato eclesiástico; otra dificultad es que una Maestría civil en Teología Espiritual, lamentablemente no ofrece muchas posibilidades de trabajo ni en el campo civil, ni en el campo religioso³⁷. Una última dificultad es la presencialidad de las clases, de la que hemos hablado anteriormente³⁸ y que para los laicos representa un verdadero hándicap. A la luz de estas reflexiones, mi impresión es que en futuro tendremos años en los que no habrá estudiantes, ni para la Licenciatura ni para el Diploma.

Acerca de los docentes, la situación no es mucho mejor. Cuando se abrió la Licenciatura en Teología espiritual, había en Bolivia dos personas con el doctorado en Teología espiritual. A

³⁶ De hecho, en dieciséis años de existencia de la Licenciatura, sólo tres estudiantes han sido sacerdotes diocesanos: dos de ellos se inscribieron en el primer año, el 2004 y el tercero, en 2019.

³⁷ De manera paradójica, en efecto, en Bolivia, una persona con la Maestría civil en Teología, es decir, con un mínimo de seis años de estudios teológicos, no puede dar la materia de “Valores, Espiritualidades y Religiones” en los colegios.

³⁸ Cf. la nota 21.

distancia de veinte años, por cuanto conozco, siguen las mismas: el P. Carlos Palmés y mi persona³⁹. Algunos docentes que tenían la Licenciatura en Teología espiritual ya no viven en Bolivia o se están dedicando a otras actividades. Gracias a Dios, han llegado unos pocos nuevos y un estudiante, terminada la Licenciatura, se ha incorporado a la Facultad como docente. Para el futuro, la esperanza reside sobre todo en algunos docentes y estudiantes de la especialidad quienes están estudiando para obtener el título del doctorado.

En síntesis, mi pensamiento, con respecto a un futuro cercano, es que la Licenciatura en Teología espiritual que tenemos en FTSP, si quiere ser seria como pide la Iglesia, va ciertamente a tener dificultades, sobre todo por no poder contar con muchos estudiantes. Yo miro con confianza al futuro, sobre todo porque la Teología “Espiritual” es la disciplina teológica que de manera especial tiene que ver con el Espíritu Santo, que es novedad, sorpresa, fuente de vida.

Bibliografía

AA.VV. *La Teología Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA, Facultad de Teología, Archivador 2. Actas Consejos Directivos 2000-2013.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE COCHABAMBA, Facultad de Teología. Archivador 3. Correspondencia 2000-2014.

³⁹ P. Palmés, que ahora tiene noventaicuatro años, nunca quiso dedicarse a la enseñanza. Toda su vida misionera la dedicó a la refundación de la vida religiosa en Bolivia y en América Latina, llegando a ser Presidente de la CLAR. Incansable predicador de Ejercicios Espirituales, escribió unos treinta libros sobre la vida religiosa.

ARCHIVO PERSONAL DE W. VIVIANI (el autor de este artículo).

FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN PABLO”, *Estatutos*, Cochabamba 2019.

UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA, *Reglamento de Post-grado*, La Paz, 2013.

Reflexiones de un liturgista sobre la renovación litúrgica en Bolivia

Luis Palomera, SJ

Facultad de Teología “San Pablo” (jubilado)

Universidad Católica Boliviana

llpalomera@gmail.com

Resumen

Tras medio siglo de variadas vivencias litúrgicas en los campos académico y pastoral, principalmente en Bolivia y en la estela de *Sacrosanctum Concilium*, se reflexiona sobre una renovación de la pastoral litúrgica parroquial, así como de la liturgia eucarística y de las prácticas en torno a los estipendios y aranceles.

Palabras claves

Liturgia – *Sacrosanctum Concilium* – Renovación – Parroquia – Eucaristía – Estipendios

Abstract

After a half century of varied liturgical experiences in the academic and pastoral fields, mainly in Bolivia and in the light of *Sacrosanctum Concilium*, reflections are offered about the renewal of liturgical life in the parish, as well as of the Eucharistic liturgy and the practice of stipends and other charges.

Key words

Liturgy - *Sacrosanctum Concilium* – Renewal – Parish – Eucharist – Stipends

Introducción

El Consejo Editor de la revista *Yachay* de la Facultad de Teología “San Pablo”, en la celebración de las bodas de oro del Instituto Superior de Estudios Teológicos/Facultad de Teología “San Pablo”, invitó a los profesores que están o han estado relacionados con su génesis e historia a presentar sus reflexiones y experiencias sobre dicho Centro de Estudios. Personalmente, como docente y catedrático emérito de Sagrada Liturgia en dicho Centro de Estudios desde sus comienzos, deseo honrar este cincuentenario con unas reflexiones sobre la formación litúrgica que en dicho centro de estudios impartí al filo de la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II, clausurado el 9 de diciembre de 1965, y las experiencias de la reforma litúrgica vivida en estos años en la docencia y en la pastoral.

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia del Concilio Vaticano II, aprobada por el Papa Pablo VI el 4 de diciembre de 1963, exigió luego una labor de años por parte de liturgistas, biblistas, pastoralistas e historiadores para concretizar la reforma global establecida por los Padres Conciliares. Nunca en la Iglesia se había llevado a cabo una revisión y reforma de tal magnitud en el campo litúrgico. Fueron años de intenso trabajo por parte de los especialistas y al mismo tiempo de tensión y confrontación entre el rico patrimonio de la tradición litúrgica y las exigencias de la Iglesia contemporánea y de la cultura del siglo XX. Esto se puede decir de todos los temas abordados por el Concilio, pero el tema de la liturgia, por estar en el centro de la vida de los creyentes y de su presencia ante el mundo, focalizó la atención de todos.

En 1969 Pablo VI aprobaba el *Missale Romanum*, que en 1971 comenzó a ver las primeras traducciones a las lenguas vernáculas. Pocas semanas después de la aprobación del Misal Romano, la Congregación del Culto divino presentaba el *Ordo lectionum Missae* de las lecturas bíblicas de la Eucaristía, aprobado por el Papa, cuya traducción a las lenguas vernáculas exigió años. Se trataba de dos puntos que focalizaron la atención de creyentes y no creyentes. A nivel popular y periodístico estos cambios se expresaron con dos frases reductivas, pero expresivas: la misa de cara al pueblo y las lecturas en la lengua del pueblo.

Precisamente en ese mismo año 1971, terminados los estudios de especialización litúrgica y dejadas otras ocupaciones, asumí la dirección del Secretariado Nacional de Liturgia, Música y Arte Sacro de Bolivia, cargo en el que permanecí durante diez años, hasta 1981¹. También en 1971 comencé a impartir en el ISET a los seminaristas, religiosos, religiosas y laicos clases de liturgia, sacramentos y espiritualidad, labor en la que, con ausencias esporádicas por otras labores pastorales, he colaborado hasta mi retiro de la Facultad Teológica al terminar el 2014.

Estos largos años de labor litúrgica se han desarrollado en diversos y variados escenarios: en el ISET y Facultad de Teología “San Pablo” especialmente, en el Secretariado Nacional de Liturgia, en la dirección del Centro de Pastoral Litúrgica Aymara CEPLAY (en el que con un equipo boliviano-peruano se llevó a cabo la traducción, adaptación y publicación oficial

¹ En esos años el Secretariado Nacional de Liturgia inició la publicación del Boletín Informativo de Liturgia *Renovación Litúrgica* (1971) y la Hoja Dominical *Día del Señor* (1976).

de los textos de liturgia en lengua Aymara); también en Roma, con la dirección del Pontificio Colegio Pío Latino Americano (acompañando a decenas de presbíteros de América Latina en su vida y estudios universitarios), sin olvidar el trabajo parroquial en varias parroquias de Bolivia. Toda esta labor pastoral y litúrgica me permite presentar unas reflexiones sobre la reforma y renovación de la pastoral litúrgica en nuestro país y en otros. Son reflexiones personales y, por lo mismo, limitadas; pero nacen de una experiencia de años y ciertamente de un amor grande a la liturgia.

He escogido tres núcleos o puntos de reflexión sobre la pastoral litúrgica, especialmente relacionados con la eucaristía, que a veces se entremezclan, porque en la vida pastoral y litúrgica los temas están intrínsecamente relacionados. Y no es extraño que de alguna manera reflejen puntos fundamentales de la *Sacrosanctum Concilium*².

1. Reflexión sobre la pastoral litúrgica parroquial

Considero oportuno hacer en primer lugar una reflexión sobre la pastoral litúrgica en la Parroquia, antes de entrar en el tema de la Eucaristía, aun cuando ésta, como núcleo central de la liturgia, sea el punto principal de la reforma litúrgica llevada a cabo por la SC, y esto porque la Parroquia en la Iglesia católica es como el *Sitz im Leben* de la pastoral eclesial, litúrgica y eucarística, dado que la liturgia y la eucaristía de ordinario se celebran en las parroquias y en otras iglesias similares. Los fieles, cuando se relacionan con la Iglesia (la misa dominical,

² CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, "Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia" (04.12.1963), Madrid 1966, 148-208.

una boda, una oración, una catequesis, un certificado religioso), piensan en su parroquia, en una parroquia o en una iglesia similar y se acercan a ella. Esta relación y el encuentro con la persona que los recibe y atiende (el párroco, la secretaria, el sacristán) es de gran importancia. También es importante para la sociedad en general, para los visitantes y turistas la imagen que ofrece a diario el templo parroquial y otros (su aseo, las notas explicativas de su historia, de su arte, de su culto, de sus horarios de celebraciones y de atención en el despacho parroquial). No es nunca una imagen neutra ni neutral.

La SC habla poco de la Parroquia. En otros documentos se habla más de las parroquias, del párroco y de quienes la integran. Pero la SC al hablar de ella dice algo importante: “Hay que trabajar para que florezca el sentido comunitario parroquial, sobre todo en la celebración común de la misa dominical” (SC 10). No es neutro el modo de celebrar la misa dominical y las misas diarias. No es neutro ni insignificante quién y cómo la preside, no es neutro el equipo parroquial (sacristán o sacristana, acólitos, lectores, coral o ausencia de coral y de cantos). No es neutro ni insignificante el modo de comentar la palabra de Dios en la homilía, la participación y actitud de los fieles, el número de misas que se ofrecen ni si se dicen misas en serie y en iglesias prácticamente vacías... Tampoco es neutro el modo de aplicar los estipendios y honorarios, aunque de esto último hablaré en el tercer punto de reflexión.

El 29 de junio del pasado año 2020 la Congregación para el Clero emitió una Instrucción cuyo título es significativo: “La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio

de la misión evangelizadora de la Iglesia”³. El título habla por sí mismo: conversión pastoral y misión evangelizadora de la Iglesia. La parroquia tiene una larga historia que ya se vislumbra cuando se forman las primeras comunidades cristianas en medio de pueblos paganos. Esta larga historia y la fijación de las parroquias en lugares determinados de la ciudad y del campo ha ayudado a que los fieles la consideren como parte de su vida, de su familia y de su tradición religiosa. Pero al mismo tiempo ha contribuido a considerarla poco menos que una realidad pastoral inmutable e inamovible.

Es evidente que los párrocos en un gran número de casos realizan una labor extraordinaria, sacrificada y muy meritoria; pero la falta de organización y de coordinación y las circunstancias concretas no siempre ayudan. Esto resulta evidente cuando, por la disminución del clero diocesano y religioso, o por la edad o por ambas circunstancias, sobre un párroco recae un número excesivo de ocupaciones, sobre todo si no cuenta con colaboradores (vicario parroquial, presbíteros auxiliares, diáconos, religiosas o laicos): celebración de la eucaristía (o eucaristías) dominical y diaria, confesiones, bodas, unción de los enfermos, liturgia de las horas, catequesis, despacho parroquial, atención a los pobres, capillas parroquiales, movimientos y cofradías... Se precisa ser un *superman* y, aun así, es fácil caer en un activismo que impide vivir la espiritualidad sacerdotal como es debido o que conduce a una rutina e insatisfacción peligrosas. En otros casos, cuando las parroquias y las iglesias no parroquiales están concentradas en el centro urbano (caso de

³ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, “Instrucción *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*” (29.07.2020), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html> (fecha de consulta 08.08.2020).

algunas ciudades de origen colonial), la labor que corresponde a cada parroquia es imprecisa y la competencia puede perturbar y jugar un mal papel.

La Instrucción habla muy acertadamente de una *conversión*⁴ de los agentes y de las estructuras. Dando por descontado el valor de la parroquia, señala la *misión*⁵ como criterio orientador de la renovación. Recuerda las tres funciones de *enseñar, santificar y regir* que no deben faltar en la renovación de la parroquia, como no debe faltar *la atención primordial a los pobres y necesitados*. La Instrucción se centra en los diversos y posibles modos de administrar, encomendar y atender las parroquias y vicarías y en los cambios necesarios que se requieren, con insistencia en la gradualidad de los cambios, la colaboración de todos los fieles, la división de funciones y la coordinación entre todos, sin excluir la fusión de parroquias y la creación de nuevos entes parroquiales donde sea preciso. Pero sobre todo pone énfasis en no encerrarse en el recinto parroquial y en tender a una parroquia en apertura y con sentido misional. La crisis de la parroquia en el mundo de hoy ha de ser, según la Instrucción,

⁴ Los cap. I-VI ofrecen una amplia reflexión sobre la conversión pastoral, el sentido misionero y el valor de la parroquia en el contexto contemporáneo.

⁵ Los cap. VII-XI se ocupan de la distribución de las comunidades parroquiales, de los diferentes papeles que se desempeñan en ellas y de las modalidades de aplicación de las diversas normas. Es remarcable la exposición de la función y carismas de los diáconos (cap. VIII - 80) en donde, al hablar de la función que les corresponde de acuerdo con su ordenación diaconal, se citan unas palabras del Papa Francisco que merecerían ser tenidas muy en cuenta: "Hay que tener cuidado para no ver a los diáconos como medio sacerdotes y medio laicos. [...] Tampoco es buena la imagen del diácono como una especie de intermediario entre los fieles y los pastores. Ni a mitad de camino entre los curas y los laicos, ni a mitad de camino entre los pastores y los fieles. Y hay dos tentaciones. Hay el peligro del clericalismo: el diácono que es demasiado clerical. [...] Y la otra tentación, el funcionalismo: es una ayuda que tiene el sacerdote para esto o lo otro".

como un trampolín para abrir la parroquia a una renovación y estilo nuevo, sin derrotismos y evitando caer en el inmovilismo del *siempre se ha hecho así*.

Por todo ello y sin pretender cambios espectaculares, la lectura, estudio y reflexión de este documento por parte de diócesis y vicarías, de párrocos y de sus colaboradores, de los que se preparan a recibir el presbiterado o el diaconado, de las personas y comunidades religiosas y de los laicos, puede ser el fermento de una renovación de la parroquia ahora y floración de parroquias renovadas en los próximos años o décadas. ¿Hemos leído este documento? ¿Está en la programación de las reuniones a nivel diocesano, parroquial y de vicarías? No se trata simplemente de conocer el documento o de dedicarle una reunión para luego archivarlo... La conversión, la reestructuración y la adecuación de las parroquias a la realidad actual, exige reflexión, examen concreto del estado actual de las parroquias urbanas y rurales en una diócesis determinada y discernimiento prolongado por parte del obispo y de sus colaboradores para llegar a una *conversión pastoral de la parroquia al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*.

Para ser más concretos en la revisión de las parroquias, a mi entender no debe faltar entre otros puntos: la labor de los diáconos, la delimitación y coordinación de las diversas labores entre parroquias cercanas, la parte que corresponde a los colegios y centros de formación de religiosas y religiosos, la labor pastoral “en salida” sin encerrarse en el recinto parroquial, la atención a los pobres y familias necesitadas, la catequesis sacramental y no sacramental, etc.

2. Reflexión sobre la renovación de la liturgia eucarística

En los 50 años transcurridos desde la publicación del nuevo Misal he dedicado, juntamente con otros colegas, muchas horas con los estudiantes seminaristas, religiosos, religiosas y laicos al estudio y profundización de la pastoral, liturgia y espiritualidad de la Eucaristía. Y he podido comprobar que no es fácil para quienes no han vivido y participado en la liturgia eclesial antes del Concilio Vaticano II comprender y valorar el cambio que la SC supuso en la celebración de la Eucaristía después de la promulgación por el papa Pablo VI del nuevo Misal Romano y del Leccionario actual⁶.

El rito eucarístico en la liturgia romana antes del Concilio Vaticano II se desarrollaba en latín; de espaldas al pueblo en general; el número de las lecturas del año litúrgico era muy limitado y repetitivo y en todo caso el pueblo no las podía captar, sino a través de la homilía dominical cuando la había⁷; la liturgia eucarística se reconocía por el canto del *Sanctus*, por el toque de campanilla y elevación en la consagración de la hostia consagrada y del cáliz y por la conclusión con el *Amén*

⁶ Merece un lugar especialísimo en el estudio de la investigación histórica del rito romano en sí y en paralelismo con otros ritos de la liturgia eucarística la obra publicada en dos volúmenes en la primera mitad del siglo XX por el eminente liturgista austríaco Joseph Jungmann, S.J., titulado *Missarum Sollemnia*. En este artículo cito la 3ª edición en castellano que incorpora las adiciones y correcciones de la 3ª y 4ª edición alemanas. Cf. J. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid 1959.

⁷ El P. Jungmann lo testimonia cuando habla de la homilía al escribir años antes del Concilio: "El sermón que se tiene en lengua vulgar después del evangelio, no suele considerarse hoy día como parte de la liturgia, sino más bien como una cosa intercalada. No obstante, pertenece a los elementos primitivos del culto cristiano; más aún, tiene ascendencia precristiana". Y hace inmediatamente referencia a la lectura sabatina de la Biblia en las sinagogas judías. Cf. J. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, 503-504.

del Canon Romano (la actual plegaria eucarística I, la única que se conocía, que era pronunciada en voz baja y en latín). En muchos lugares la comunión de los fieles no se administraba dentro de la celebración eucarística, sino después en la capilla del Santísimo Sacramento. Durante la celebración eucarística los fieles rezaban el rosario o escuchaban a un predicador (a veces de principio a final...) que predicaba desde el púlpito y que hacía una pausa y se hincaba al toque de la campanilla para la consagración... Cuando se comenzó a hablar de una renovación de la liturgia eucarística allá por los años 50 en tiempo de Pío XII, en bastantes países la Iglesia comenzó a traducir las lecturas y a administrar la comunión dentro de la celebración eucarística⁸; también fue un paso notable la publicación de “misalitos” para los fieles en lengua vernácula sobre todo a mitad del siglo XX⁹.

La SC no salió de la nada... Además de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII¹⁰, que es como un preludeo o anticipo de la renovación litúrgica conciliar, hay que recordar que casi

⁸ Sobre la Comunión fuera de la misa, cf. J. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, II, n. 599.

⁹ Algo tan pastoral y litúrgico como el colocar en manos de los fieles la traducción de algunos textos de la eucaristía (los misalitos), fue terminantemente prohibido en el s. XVII. Con la carta apostólica de 1661, el papa Alejandro VII, no solo condenaba la traducción francesa del misal preparada por el sacerdote Voisin, sino que estigmatizaba a aquellos “hijos de la perdición que han llegado al extremo de poner el misal en la mano de personas de cualquier categoría y sexo, humillando y pisoteando la majestad de los sagrados misterios a los ojos de la plebe”. Y luego amenazaba con una excomunión *latae sententiae* a los editores, lectores y poseedores del libro si no era entregado al obispo o a los Inquisidores para que fuera quemado sin demora (citado por Arturo ELBERTI en *A gloria del suo Nome: la liturgia nella Chiesa latina*, Napoli 2001, 268; la traducción es mía).

¹⁰ Pío XII, “Encíclica *Mediator Dei*” (20.11.1947), en https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (fecha de consulta 08.06.2021). El gran mérito de esta encíclica fue el de revalorizar los principios litúrgicos que fundamentarían la renovación de las formas exteriores llevadas a cabo por la SC.

cien años de estudios históricos, dogmáticos y litúrgicos del llamado “Movimiento litúrgico” prepararon la renovación y fueron la base de la SC. La Constitución presenta, en una forma estructurada, clara y al mismo tiempo pastoral y determinante, temas fundamentales entre los que cabe destacar: Qué es la Liturgia; Cristo como Agente principal de la Liturgia al que se une la Iglesia; Importancia del rito y de la oración epiclética que lo sustenta y justifica; la Presencia de Cristo en diversos grados en la liturgia, en su palabra y en la eucaristía; la Liturgia como cumbre y fuente de la vida cristiana, evitando caer en un peligroso panliturgismo; la vuelta efectiva al esquema tradicional de toda celebración eucarística con sus dos grandes partes: Liturgia de la Palabra y Liturgia de la Eucaristía; la Homilía dominical obligatoria; la Comunión de los fieles en la misma celebración; la incorporación de la Lengua vernácula; la Concelebración; la Prolongación de la alabanza eucarística en la Liturgia de las Horas; la Liturgia terrestre unida a la Liturgia celeste; la Eucaristía como Pan para la vida del mundo, etc.

En 2015 se celebró en Tarija (del 16 al 20 de Septiembre) el V Congreso Eucarístico Nacional con el lema “*Pan Partido para la vida del mundo*”, que despertó en los católicos de Bolivia grandes expectativas. Muchos fueron los que asistieron y participaron en las celebraciones y en los múltiples seminarios, talleres y conferencias. El desarrollo del V Congreso eucarístico (su preparación, realización, conferencias, seminarios, etc.) ha quedado plasmado a modo de actas en el libro *Pan partido para la vida del mundo*, publicado por la Conferencia Episcopal Boliviana¹¹. Para situar dicho acontecimiento puede ayudar la

¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *V Congreso Eucarístico Nacional. Pan partido para la vida del mundo*, La Paz 2018.

lectura de la parte introductoria (7-36) con la historia de los Congresos eucarísticos nacionales de Bolivia y el desarrollo del V Congreso, a cargo de la Prof. Teresa Rosazza.

No creo que este libro *Pan partido para la vida del mundo*, que contiene casi todas las conferencias, seminarios y talleres, haya tenido la difusión que correspondería a un Congreso cuyo objetivo era: “Conocer más y celebrar mejor la sagrada Eucaristía, misterio de fe, revitalizando la identidad de discípulos y misioneros, la unidad y reconciliación entre todos los bolivianos, impulsando la misión de la Iglesia, fomentando la vivencia comunitaria del domingo, día del Señor, transformando la realidad del país para que nuestro pueblo tenga vida en abundancia”¹².

A mí me correspondió ofrecer durante tres días un seminario sobre “Liturgia y Eucaristía a la luz de la Constitución sobre Sagrada Liturgia”. El tema que desarrollé durante tres días con la ayuda de un *PowerPoint* despertó gran interés, y lo atribuyo en gran parte al impacto que les produjo la presentación de la innegable riqueza de la Constitución y el ansia de conocerla más a fondo por parte de muchos de los participantes. Participó un elevado número de congresistas. Las reflexiones que suscitó el tema y las preguntas que formularon los participantes las considero de gran profundidad, y han quedado reflejadas en parte en un resumen escrito que aparece en el citado libro muy ilustrativo del Congreso, publicado poco después¹³.

He aquí algunas de las reflexiones compartidas por los congresistas que participaron en mi seminario y de los

¹² *Ibid.*, 25.

¹³ *Ibid.*, 106-113.

interrogantes formulados que han quedado reflejados en mi trabajo escrito posteriormente: ¿Conocemos los tesoros que encierra la SC y la importancia de poner en práctica la reforma que ella pide? ¿Tiene la liturgia de las horas, oración de la Iglesia durante el día, la aceptación que merece? ¿Qué pensar de esta abundancia de misas, casi sin fieles, sin comulgantes y repetidas sin necesidad? ¿Qué sucede cuando la Palabra de Dios no se proclama bien o no se escucha? ¿Qué sucede cuando la música en la liturgia no evoca lo espiritual o cuando el cantor lo que pretende no es orar ni ayudar a orar, sino lucirse? La Eucaristía es el sacramento que anticipa el final: algo mucho más profundo que un milagro; es la anticipación en sacramento de la vida del cielo: nuestras eucaristías ¿son anticipación en sacramento de la vida de la gloria e invitan a la esperanza?

3. Reflexión sobre los estipendios y aranceles

Como ya he indicado más arriba al hablar de la pastoral parroquial, deseo tratar ahora algo que estuvo siempre en mis reflexiones sobre la pastoral litúrgica y eucarística: la cuestión de los estipendios y de los aranceles; y no por un antojo personal, sino porque objetivamente se relaciona con toda la pastoral litúrgica y sacramental, parroquial y no parroquial, y no solo en estos tiempos sino desde que el Señor confió a su Iglesia los misterios de la fe. En efecto, en las narraciones de los Hechos de los Apóstoles se relaciona la vida de la comunidad con la eucaristía y con la comunicación de bienes entre los creyentes y en favor de los necesitados (cf. Hch 2,42-47; 4,32-35). Cuando la Iglesia ya está más estructurada se nos habla de que, junto con las ofrendas para la celebración de la eucaristía, los fieles presentan productos de la tierra y limosnas.

San Justino ya en el siglo II, hacia el año 150, en su *Apología*, al hablar de la Eucaristía dominical habla de las ofrendas en favor de los necesitados que se entregan al que preside¹⁴. En muy diversas modalidades esta presentación de ofrendas estuvo vigente durante el tiempo medieval. Ya entonces, pero sobre todo a partir del Renacimiento y del crecimiento de las grandes poblaciones urbanas, se consolida la costumbre de ofrecer un aporte en metálico (estipendio) como ofrenda para la eucaristía.

Esta ofrenda en dinero estaba destinada a sufragar los gastos del culto, al mantenimiento de los celebrantes y a ayudar económicamente a los pobres y necesitados. Es una forma legítima y aprobada por la Iglesia de atender a estas tres finalidades, pero que se prestó y se ha prestado a abusos, a veces notables, que oscurecen el culto sacramental y sobre todo eucarístico, como lo manifestaba con acritud Lutero al hablar de la celebración de la eucaristía en la Iglesia católica¹⁵. El Concilio de Trento ya señaló este punto entre aquellas cosas que debían ser enmendadas y que luego se refleja y queda consignado una y otra vez en los cánones del Derecho Canónico; pero es preciso decir no solo que este modo de proveer las necesidades del clero, del culto y de los pobres no fue el más acertado, sino que se ha prestado a ambigüedades que empañan la pastoral de la eucaristía y de los sacramentos. Cabían y caben otras maneras de atender a estas necesidades, como lo muestran otros modos de proceder en las iglesias cristianas e incluso dentro de la iglesia católica, pero faltó y falta coraje para tender a ellas.

¹⁴ Dice así en su *Apología*: “Los que abundan (en bienes) y quieren, dan a su arbitrio lo que cada uno quiere, y lo que se recoge se deposita en manos del que preside, y él socorre a los huérfanos y a las viudas”, citado en J. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, 41.

¹⁵ Cf. J. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa*, n. 177, p. 161.

En 1979 la Conferencia Episcopal de Bolivia emitió un documento titulado *Reflexiones y Orientaciones sobre Estipendios de Misa y otros Honorarios con motivo del Culto*¹⁶, firmado por el Presidente de la CEB, Card. Clemente Maurer, y preparado por la Comisión Episcopal de Liturgia, en el que se desarrollan los siguientes temas: Eucaristía y limosna, Eucaristía y estipendio, Reflexiones de los Obispos, Recomendaciones a los sacerdotes y Recomendaciones a los fieles en general. En dicho documento se dice entre otras cosas: “Los Obispos de Bolivia reconocemos que el sistema de colaboración económica por parte de los fieles a los sacerdotes basado en las limosnas con ocasión de la eucaristía y de algunos sacramentos, no es un sistema perfecto ni libre de inconvenientes. Hay otros sistemas posibles y merecerían ser estudiados”¹⁷.

Dicho documento quizá no tuvo la difusión que merecía. Señalo algunos puntos del documento que hoy tienen tanta o mayor validez que cuando se emitió. Dicen así los Obispos de Bolivia en 1979: “El sistema de honorarios con ocasión de las celebraciones del culto puede dar pie, si no se lleva con todo rigor y escrupulosidad, a una confusión entre lo cultural y lo económico”¹⁸ y “La Eucaristía es siempre eucaristía de la comunidad. El estipendio en ningún caso da derecho a considerar la misa como «propia» y menos como exclusiva: si se ofrece por un fiel, esta intención particular no puede en modo alguno excluir las intenciones universales y de la comunidad

¹⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, “Reflexiones y Orientaciones sobre Estipendios de Misa y otros Honorarios con motivo del Culto”, en el Boletín del Secretariado Nacional de Liturgia *Renovación Litúrgica*, 33 (1977) 1-4.

¹⁷ *Ibid.*, III, 1.

¹⁸ *Ibid.*, III, 2.

celebrante”¹⁹. Y luego los obispos reconocen que hay una desigualdad a veces notoria en cuanto a tarifas y aranceles no siempre justificable y que habría que tender a una mayor igualdad entre las diversas diócesis. Entre las recomendaciones los obispos recuerdan a los sacerdotes que, como establece la SC 32, no se debe hacer diferencia alguna de personas o de clases sociales en las ceremonias y que por lo mismo deben ser abolidas y superadas aquellas diferencias que contradigan a la letra o al espíritu de esta norma conciliar. También recuerdan a los sacerdotes y especialmente a los párrocos que “en la comunidad hay a veces personas de muy escasos recursos que no pueden dar la limosna o estipendio. En tales casos atiendan gustosamente las peticiones de tales personas sin recibir la limosna establecida”, y añaden: “acuérdense los sacerdotes de que la caridad que fluye de la celebración eucarística les invita a compartir con los más necesitados de la comunidad aquello que ellos reciben en limosna de la misma comunidad”²⁰. Los Obispos sugieren también que “sería muy laudable que aquellos sacerdotes que por distintos motivos no precisan para vivir de los estipendios y de otros honorarios provenientes del culto, los entregaran a su Obispo en favor de los hermanos sacerdotes necesitados”²¹.

En el V Congreso Eucarístico Nacional el Secretario ejecutivo, P. Dr. José Cervantes Gabarrón, hizo una propuesta atrevida, pero muy de acuerdo con el objetivo y el contenido del Congreso, al proponer hacia el final de su conferencia magistral

¹⁹ *Ibid.*, III, 3.

²⁰ *Ibid.*, IV, 7.

²¹ *Ibid.*, IV, 8.

intitulada “«Jesús partió el pan»: Trascendencia del pan partido en los relatos de la institución de la Eucaristía”²²:

Se puede establecer que igual que en la Eucaristía se parte el pan, se parta también la “colecta” o “koinonía” de todas las misas, de modo que el 50% de la ofrenda recaudada en cada misa sea siempre para los pobres, los pobres de cerca y los pobres de lejos, y el otro 50% para las necesidades de la comunidad. Para ello conviene destacar más el momento de la colecta en todas las misas, dedicándole un tiempo específico sólo a eso como comienzo de la presentación de los dones del pan y vino. De ese modo se redescubre el verdadero sentido de la comunión en un solo cuerpo²³.

La Instrucción de la Congregación para el Clero *La Conversión pastoral de la comunidad parroquial* sobre la que he hablado en el primer apartado de mi exposición, habla en el cap. XI de las Ofrendas por la celebración de los sacramentos. Dice así entre otras cosas: “Se trata de una ofrenda que, por su naturaleza, debe ser un acto libre por parte del oferente, dejado a su conciencia y a su sentido de responsabilidad eclesial, no un «precio a pagar» o una «contribución a exigir»”²⁴. Y, citando el Derecho Canónico, dice: “en materia de estipendios, evítese hasta la más pequeña apariencia de negociación o comercio, teniendo en cuenta que «se recomienda encarecidamente a los sacerdotes que celebren la Misa por las intenciones de los fieles, sobre todo de los necesitados, aunque no reciban ningún estipendio»”²⁵.

²² CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *Pan partido para la vida del mundo*, 57-80.

²³ *Ibid.*, 79.

²⁴ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *La conversión pastoral de la comunidad parroquial*, 118.

²⁵ *Ibid.*, 121.

Es notable la unidad de criterios, con matices diversos, de los documentos expuestos en este apartado. A modo de resumen me permito señalar los puntos de coincidencia que aparecen en las diversas exposiciones sobre los aranceles y estipendios relacionados con el culto:

- Este sistema no es el único ni el mejor; hay otros posibles.
- Otros modos de atender a las necesidades del culto, del clero y de los pobres podrían ser estudiados por parte de las diócesis.
- Este sistema influye en el modo de entender la eucaristía y los sacramentos por parte de los fieles.
- Este sistema influye también en la multiplicidad innecesaria de eucaristías sobre todo cuando no se cumplen las normas que lo regulan.
- Hay que ser muy escrupulosos en este punto y evitar y corregir toda apariencia de negociar con el culto o de convertir lo que es una limosna en una tarifa.
- Ha de quedar claro que los aranceles y estipendios no son una “tarifa a pagar”.
- Hay que estar abiertos a aceptar las intenciones de la gente pobre sin recibir honorarios cuando solicita una celebración o una intención, de modo que sea algo manifiesto y normal.

- Hay que destinar una parte significativa de las limosnas recibidas en la eucaristía a la atención de las necesidades de las personas necesitadas.
- Se recomienda a los sacerdotes dar ejemplo de una vida austera y desprenderse de los honorarios que no precisan en favor de otros sacerdotes o personas necesitadas.

Sería ingenuo creer que este sistema que se introdujo hace siglos para contribuir al culto, al sustento del clero y a las necesidades de la comunidad se puede transformar de la noche a la mañana; pero es urgente poner orden allí donde no lo hay y corregir los abusos. Y al mismo tiempo, estudiar modos más actuales y eficaces de contribuir a la justa remuneración del clero y a la ayuda a personas necesitadas, sin depender tanto del sistema actual. La pandemia del Coronavirus que estamos sufriendo pone de relieve una vez más la debilidad y fragilidad de este sistema. En otros lugares se han dado pasos efectivos con la ayuda de expertos para no depender solo de las contribuciones relacionadas con el culto. Es algo que se debe hacer gradualmente, paso a paso y con la colaboración de toda la comunidad. Pero no basta quedarnos en simples deseos y buenas intenciones. El amor a la Iglesia nos obliga a actuar.

Conclusión

En el primer tema de reflexión me he centrado en la Parroquia y en templos similares, porque es allí en donde se desarrollan de ordinario las celebraciones de los fieles y es allí a donde los fieles acuden para expresar su fe eclesial y su relación con la comunidad cristiana. Además, una gran mayoría

de los ministros ordenados de la Iglesia católica desarrolla su ministerio a diario o en días festivos en las parroquias. Por ello la pastoral parroquial es clave al hablar de reforma, renovación y al preparar en los institutos de teología a quienes trabajarán en ellas: sacerdotes, diáconos, religiosas, religiosos y laicos. Considero de gran importancia el documento sobre la *Conversión pastoral de la comunidad parroquial*, emitido por la Congregación del Clero no hace mucho y que en las actuales circunstancias corre el peligro de no ser tomado debidamente en cuenta. Es como un documento aplicativo de las reformas del Concilio a nivel pastoral, y pone de relieve algo fundamental en las parroquias: el sentido misionero, el trabajo coordinado y la labor *en salida* que debe guiar la reforma de la pastoral parroquial de quienes en ellas trabajan, como desea el Papa Francisco.

En el tema central he hablado de la SC y de la Eucaristía, tema nuclear de la Constitución sobre la sagrada liturgia, como no podía ser de otra manera. Es un tema muy amplio, y el peligro es que nos reduzcamos a unos pocos puntos y creamos que ya todo está hecho. Celebrar bien, de modo que la Eucaristía se refleje en la vida personal, comunitaria y social, comporta muchos registros... No creamos que todo está hecho. No apliquemos en forma rutinaria los cambios que han sido objeto especial de la reforma (lengua vernácula, lenguas indígenas, homilía, textos eucarísticos muy variados, comunión de los fieles, cantos adaptados...). El V Congreso eucarístico celebrado en Tarija hace unos pocos años quiso ser y fue un aporte invaluable para una renovación de la liturgia eucarística, pero queda mucho por hacer. Su objetivo fundamental era

precisamente “celebrar mejor la sagrada Eucaristía” y su objetivo último era “transformar la realidad del país para que nuestro pueblo tenga vida en abundancia”. Los asistentes participaron con entusiasmo, manifestaron su deseo de mejorar la vida eucarística. Pero debemos preguntarnos si lo que en Tarija se formuló lo hemos transmitido a nuestras comunidades y si se está traduciendo en hechos. El Congreso duró tres días. La aplicación no es cuestión de días, sino de años.

En el tercer tema de este artículo he hecho una reflexión sobre los estipendios y aranceles, porque este sistema, intrínsecamente relacionado con las celebraciones eucarísticas y sacramentales, como ya he indicado, está a la base del digno sustento del clero, de la atención debida al culto y del servicio de la comunidad parroquial a los pobres y necesitados. El modo de llevarlo a cabo, como nos lo afirma categóricamente la Palabra de Dios en toda la Escritura, es un factor determinante de la autenticidad o no autenticidad del culto. Al respecto, decía el Obispo de Tarija y Presidente ejecutivo del V Congreso eucarístico, Mons. Javier del Río Sentino, en su carta pastoral de presentación del Congreso (18.02.2015): “No se manifiesta el amor a la Eucaristía diciendo y asistiendo a muchas misas; precisamente la excesiva repetición de la Misa sin razón suficiente está entorpeciendo la verdadera celebración de la Eucaristía, su vivencia y su comprensión”²⁶. Sus palabras anticipan lo que, de diversas formas, enfatizará después la Congregación del Clero en el documento *La Conversión de la comunidad parroquial* de 2020, como ya he indicado.

²⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *Pan partido para la vida del mundo*, 51.

En definitiva, se trata de impulsar a la Iglesia de Bolivia a una misión permanente, siguiendo el camino trazado por Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Esto, como nos dice Javier del Río en su carta, “no se verifica en un Plan Pastoral estructurado, sino en un impulso y actitud misionera y permanente en el tiempo que cada conferencia está desarrollando según sus propias necesidades y recorridos”²⁷. En otras palabras, es un trabajo permanente de la Iglesia, es decir, un trabajo de todas y de todos, que nos invita a preparar y realizar en Bolivia esa transformación de la realidad del país que debe fluir de la Eucaristía, que es y que debe ser siempre “prenda de la gloria futura” (SC 47).

Bibliografía

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos*, BAC, Madrid 1966.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, “Instrucción *La conversión pastoral de la comunidad parroquial al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia*” (29.07.2020), en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/07/20/inst.html> (fecha de consulta 08.08.2020).

CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, *V Congreso Eucarístico Nacional. Pan partido para la vida del mundo*, Presencia, La Paz 2018.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA, “Reflexiones y Orientaciones sobre Estipendios de Misa y otros Honorarios con motivo del Culto”, en el Boletín del Secretariado Nacional de Liturgia *Renovación Litúrgica*, 33 (1977) 1-4.

ELBERTI Arturo, *A gloria del suo Nome: la liturgia nella Chiesa latina*, Chirico, Napoli 2001.

²⁷ *Ibid.*, 47.

JUNGMANN José, *El Sacrificio de la Misa: tratado histórico-litúrgico*, BAC, Herder – La Editorial Católica S.A., Madrid 1959.

Pío XII, “Encíclica *Mediator Dei*” (20.11.1947), en https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (fecha de consulta 08.06.2021).

Evangelii gaudium: pastoral en el mundo actual

Jesús Moreno Led

Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba (jubilado)

Universidad Católica Boliviana

jemoled@gmail.com

Resumen

En nuestra sociedad laica, indiferente ante la fe, pluralista, la Iglesia es urgida a ofrecer a Jesús y su Evangelio examinando y asumiendo los signos de los tiempos y sus consecuencias. Debe superar una pastoral de pura conservación y mantenimiento por una pastoral misionera de una “Iglesia en salida”, según la expresión del Papa Francisco. Una Iglesia misionera abierta al mundo actual. Presentamos el tema guiado por la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* de Francisco.

Palabras clave

Iglesia en salida – esperanza – mundo de hoy – conversión pastoral

Abstract

In our lay society, indifferent to faith and pluralistic, the Church is urged to offer Jesus and his Gospel examining and taking on board the signs of the times and their consequences. The Church must overcome a pastoral approach of conservation and maintenance for a missionary pastoral approach of a “Church that goes forth”, as expressed by Pope Francis. A missionary Church open to our contemporary world. This theme is presented guided by Pope Francis’ Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*.

Key words

A Church that goes forth – hope – today’s world – pastoral conversion

La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos, para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años (EG 1)¹.

1. Punto de partida

Gozo, en nuestro lenguaje habitual, dice más que alegría. Aunque, ciertamente, la usamos menos en nuestro hablar diario. Este mismo dato nos puede indicar la diferencia entre alegría y gozo, a favor del gozo. La alegría, una excelente actitud humana, puede ser superficial, pasajera, exterior. El gozo, no. El gozo nos lleva a una actitud más profunda, incluso compatible con el dolor. Es un sentimiento profundo, bien enraizado, bien motivado. Es la alegría que habita en el corazón, en el interior del ser humano, allí donde se vive el sentido de la vida, de la existencia; allí donde no hay nada postizo o superficial.

Esta es la actitud interior, gozosa, que quiere transmitir a la Iglesia de hoy el Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*. Es la alegría del Evangelio que “llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús”. Es decir, el “gozo” del Evangelio. El “gozo” que “nace y renace” del encuentro con Jesús. Solo de este encuentro puede surgir “una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría. Por ese

¹ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Lima 2013.

gozo que nos lleva a buscar, “indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años”.

Este gozo alegre, esta alegría gozosa, base imprescindible para que el cristiano llegue a ser discípulo misionero, se encuentra hoy con una situación diferente, muy distinta a la de hace unos cuantos años en nuestro mundo. El Papa nos lo quiere recordar desde el principio de su Exhortación. Define esta situación como “una tristeza individualista” (EG 2). Tristeza como opuesta a la alegría, gozo, del Evangelio, de Jesús. Tristeza individualista que, “alentada con su múltiple y abrumadora oferta de consumo [...] brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada” (EG 2). Y describe esta situación con palabras muy duras; en ella “ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien” (EG 2). Nos advierte, además, que “los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él” (EG 2). Para terminar con la grave advertencia de que tal tristeza nos incapacita para la evangelización: “Ésa no es la opción de una vida digna y plena, ése no es el deseo de Dios para nosotros, ésa no es la vida en el Espíritu que brota del corazón de Cristo resucitado” (EG 2).

Esta descripción papal quiere ser un acercamiento al aspecto moral de la persona actual considerada individualmente, pero siempre influida por el ambiente cultural que le rodea. Este aspecto moral de gran parte de la humanidad actual, más presente en los países enriquecidos y que está avanzando en los países empobrecidos, tiene su origen en una situación cultural que es ideológicamente plural; religiosamente indiferente y con

muchas ofertas religiosas distintas; científicamente orgullosa de su progreso (también humillada con el Covid 19 y otros fracasos y limitaciones); confiada en su poder para ir dominando las carencias de la humanidad.

Esto, entre otras causas, ha dado origen a la llamada “laicidad” de los Estados, a una sociedad laica, es decir, la independencia y desvinculación del Estado de cualquier religión, en el sentido de que ninguna religión es oficial en un Estado o nación. La Iglesia Católica, en la mayoría de las naciones, aun en los de larga tradición cristiana, ha aceptado esta nueva situación del mundo e intenta situar su pastoral en este nuevo contexto. Solo pide el respeto al derecho de la libertad religiosa.

Asumida esta situación, nos encontramos con un aspecto muy positivo en la decisión libre y razonada de la opción personal de fe. Ya no se es cristiano (el ámbito religioso en el que nos movemos) por haber nacido en tal lugar, en tal país, por tradición familiar, por rutina histórica, por el ambiente cultural, etc... Hoy el camino es la opción personal de la fe, ayudada y acompañada por una comunidad cristiana, por la parroquia y sus medios pastorales, por la familia, por el testimonio de otros cristianos, por el círculo de amistad en que nos movemos, etc... Para llegar a una opción personal lo más libre y auténtica posible.

Esta parece que es la apreciación de Francisco cuando nos dice, también al comienzo de su Exhortación: “Invito a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso” (EG 3).

No obstante, esta sociedad, ideológicamente plural y religiosamente indiferente, ha encontrado a la Iglesia en muchos países de tradición cristiana en una situación de “Iglesia de Cristiandad” con su “Pastoral de Cristiandad” en medio de un mundo no cristiano que necesita una pastoral distinta. Ha encontrado, en no pocos lugares, una Iglesia dormida entre laureles y cerrada a todo viento renovador.

La Iglesia de Cristiandad con su pastoral propia, asumida acríticamente, se fundamenta en la identificación de la nación con una determinada religión, en nuestro caso la católica. La enseñanza y educación civil incluía la educación y enseñanza religiosa católica. Las fiestas religiosas eran también fiestas civiles o nacionales. En pastoral se pensaba, y esto creo que es lo más grave, que el pueblo era evangelizado por los acontecimientos sociales en su vertiente religiosa, por las fiestas y tradiciones religiosas. La catequesis, reducida a lo mínimo, solo pensaba en la preparación para los sacramentos, aceptados prácticamente por todos. Los sacramentos se “administraban” y se “recibían” por tradición, no se “celebraban”. El alimento espiritual más fuerte eran las devociones a advocaciones del Señor, de la Virgen María y de los Santos, todos muy “milagrosos”. El cultivo e insistencia en las devociones, incluido el Rosario, parecía suficiente para conservar la tradición de la fe.

Algunos, por pereza espiritual, teológica o pastoral, todavía no aceptan que vivimos en un mundo diferente. Siguen actuando de espaldas a la realidad con una actitud defensiva y condenatoria, creyendo que solo así se protege la fe. Incluso pretenden y defienden que la sociedad, incluidos los campos de la política y de la cultura, siga escuchando en todo a la Iglesia.

Una Iglesia que, según ellos, tiene toda la verdad, cambien o no cambien los tiempos.

Sin embargo, es evidente que la sociedad ya no transmite (¿transmitió alguna vez?) principios cristianos. Ni escucha de modo significativo a la Iglesia. Es un proceso que, desde los siglos XVIII-XIX, no ha dejado de avanzar y en el siglo XXI se ha instalado definitivamente la laicidad en la mayoría de las sociedades, especialmente las de tradición cristiana.

No podemos concluir esta breve descripción sin hacer referencia a tantas personas, laicos, sacerdotes y religiosos, instituciones religiosas, obras de generosidad gratuita y de servicio humano surgidas del corazón de la Iglesia, etc., que fueron testimonio valiente hasta entregar la vida o humilde de la fe en Cristo. Fuera cual fuera el ambiente cultural en el que vivían. No olvidaron la novedad que es siempre el Evangelio, fueron a lo esencial de la fe y de la vida cristiana, hasta el martirio. Gracias a todos ellos, y a la presencia actuante del Espíritu Santo, la Iglesia ha sido fiel a su Señor con la santidad y debilidad de sus hijos.

Esta nueva sociedad, con su enriquecedor pluralismo ideológico en diálogo, con su diferente percepción de la cuestión del sentido de la vida y con una actitud religiosa que va desde el interés al olvido o rechazo, pasando por la indiferencia, es la que existe y en la que vivimos. Y hemos de enfrentarla positivamente, con mucho respeto y servicio cristiano. El aislamiento intelectual y efectivo de esta situación nos puede llevar o nos lleva a una situación, que roza lo ridículo, de “responder a preguntas que nadie se hace” (EG 155), ni nos hace. O, como dicen otros muchos y aplicado a temas generales,

no únicamente religiosos: no se pueden dar respuestas de ayer a problemas de hoy. Algo que sucede en estructuras pastorales muy asentadas cuya finalidad se centra en conservar lo que hay en la Iglesia, olvidando lo que surge en el mundo. La Iglesia debe discernir esa situación, los signos de los tiempos, para llevarle la persona y el mensaje de Jesús, el Evangelio. Cuando la Iglesia, los cristianos, no hacemos esto, corremos más que el riesgo de anular la fuerza sanante, propositiva y salvadora de Jesús y su Evangelio.

Esta situación del mundo y de la Iglesia, que no es de hoy, nos debe llevar a una pastoral abierta, humilde y fuerte espiritualmente, de ofrecer limpia y propositivamente nuestro tesoro y centrarnos en lo esencial de la misión evangelizadora de la Iglesia: la adhesión a Cristo con una fe madura y llena de alegría en una Iglesia fraterna y abierta al mundo y sus valores, así como a sus inquietudes y búsquedas.

En este contexto situó *Evangelii gaudium* del Papa Francisco. Contexto que él describe así:

La pastoral en clave de misión pretende abandonar el cómodo criterio pastoral del “siempre se ha hecho así”. Invito a todos a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades. Una postulación de los fines sin una adecuada búsqueda comunitaria de los medios para alcanzarlos está condenada a convertirse en mera fantasía. Exhorto a todos a aplicar con generosidad y valentía las orientaciones de este documento, sin prohibiciones ni miedos. Lo importante es no caminar solos, contar siempre con los hermanos y especialmente con

la guía de los obispos, en un sabio y realista discernimiento pastoral (EG 33).

Llama poderosamente la atención su llamada “a todos a ser audaces y creativos en esta tarea [...] una búsqueda comunitaria [...] generosidad y valentía [...] sin prohibiciones ni miedos” (EG 33). Todo para llegar a “la pastoral en clave de misión”, que supone un cambio teológico, espiritual, encarnado en la realidad a evangelizar, que hoy llamamos en la Iglesia “Pastoral Misionera” como contrapuesta a “Pastoral de Cristiandad”.

Una pastoral abierta, humilde, limpia y propositiva que se centra en lo esencial de la misión evangelizadora de la Iglesia: la adhesión a Cristo, que he escrito antes teniendo en cuenta este clarividente texto de *Evangelii gaudium*:

Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue a todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario. La propuesta se simplifica, sin perder por ello profundidad y verdad, y así se vuelve más contundente y radiante (EG 35).

La realidad eclesial y social, la propia experiencia pastoral, reflexionadas y oradas, nos conducen a una actualización de la pastoral. Por el contrario, la pereza teológica, espiritual y pastoral, el fracaso como derrota definitiva y desesperanzadora, nos llevan a hacer siempre lo mismo y a culpabilizar a la sociedad, al ambiente. Nunca a nuestra pereza, rutina y pecados personales y de la Iglesia.

Francisco no nos ofrece un tratado ni una clase magisterial de pastoral. Sí nos ofrece, en mi opinión, un proyecto espiritual y teológico de pastoral para nuestro tiempo. Expuesto con la fe de un enamorado, con la esperanza del Espíritu, con el amor de Cristo a su Esposa, la Iglesia.

Evangelii gaudium no es un objeto volador no identificado (OVNI) bueno y bien venido, sino que es un paso más en el caminar de la Iglesia que quiere ser fiel al mandato de Jesús. Un paso dado con el talante, la espiritualidad, la viveza, el vocabulario del Papa Francisco que conecta directamente con el Concilio Vaticano II y con San Pablo VI y su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, de la que *Evangelii gaudium* es como continuación de un texto que, por otra parte, sigue tan vivo y actual como en 1975, año de su publicación. Sin olvidar la “Nueva Evangelización” de San Juan Pablo II. Expresión que va siendo olvidada por su significado no del todo claro. Y su Encíclica *Redemptoris Missio* (1990), presente en el espíritu de *Evangelii gaudium*.

Este artículo no es una visión y reflexión amplia y completa de la pastoral en la *Evangelii gaudium*, sino de un sencillo aporte sobre la pastoral de la Iglesia en una cultura de laicidad y no de cristiandad. Sencillo por mi parte, pero muy profundo del Papa Francisco. Ojalá estimule a algún lector o lectora a ampliar y profundizar otros temas, más que importantes en la pastoral, y a los que en este escrito no podemos llegar. Me parecen fundamentales los temas de “ir a lo esencial”, “adhesión a Jesús”, “los laicos”, la religiosidad popular, y otros muchos. Por ejemplo, el tema de los pobres: “Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca

los dejemos solos” (EG 48); la comunión y la sinodalidad; la justicia, la liturgia, “la dimensión social de la evangelización... porque, si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora” (EG 176).

Salgamos, salgamos a ofrecer a todos la vida de Jesucristo. Repito aquí para toda la Iglesia lo que muchas veces he dicho a los sacerdotes y laicos de Buenos Aires: prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡*Dadles vosotros de comer!*” (Mc 6,37) (EG 49).

2. No hay naciones católicas

En mis clases de teología, a tiempo y a destiempo, con fuerza o de pasada, afirmaba: “No hay naciones católicas”. Algo evidente. Algunos alumnos, jóvenes, ponían cara de no creérselo. “Padre, Bolivia es católica, aunque haya otros grupos religiosos”. No, hermano. En Bolivia, como en otras

muchas naciones, hay católicos; pero la nación, el Estado, los Gobiernos no son católicos. En una nación hay lugar para todas las religiones y ateísmos. Creyentes o ateos somos las personas, no las sociedades, ni las naciones.

Un día, un alumno se me acerca y me dice: “Padre, es verdad: Bolivia no es católica”. Y se fundaba en hechos violentos de hacía unos días que “unos católicos no lo habrían hecho”. Y eran, oficialmente católicos. No se refería, por tanto, a pecados que todo católico puede cometer porque somos débiles. Hablaba del ambiente, de lo que se vivía, del “aire” que se respiraba.

Era un gran paso para él hacer esa afirmación desde la vida. A partir de entonces ya sabía que la pastoral de la Iglesia, y su pastoral personal, debía cambiar. Su misión ya no era conservar lo que había, sino transformar las personas y la realidad, sin dar por supuesto que aquellos a los que fuera enviado, todos, eran católicos, aunque estuvieran bautizados.

A partir de aquí, nos dejamos llevar de la mano de Francisco. Primero con una constatación básica para una pastoral misionera.

Estamos en una situación nueva, aunque ya cumpla muchos años, incluso “en países de antigua tradición cristiana”. Esta nueva situación nos lleva, si queremos ser lúcidos, “a reconocer que «es necesario mantener viva la solicitud por el anuncio» a los que están alejados de Cristo, porque ésta es la tarea primordial de la Iglesia. La actividad misionera representa aún hoy día el mayor desafío para la Iglesia y la causa misionera debe ser la primera” (EG 15).

Nuestra sociedad secularizada e individualista, interpretada desde la fe, nos provoca y nos lanza a redescubrir que:

La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás”. [...] “Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión (EG 10).

El tiempo actual y nuestros contemporáneos nos apremian a poner, en el primer lugar de nuestro compromiso pastoral, la esperanza teológica que reverdece para Francisco en que

un evangelizador no debería tener permanentemente cara de funeral. Recobremos y acrecentemos el fervor, la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas [...] Y ojalá el mundo actual –que busca a veces con angustia, a veces con esperanza– pueda así recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo (EG 10).

Esta esperanza alegre, esta alegría por la esperanza, parte de un fundamento seguro e inalterable:

la obra es ante todo de Él, más allá de lo que podamos descubrir y entender. Jesús es “el primero y el más grande evangelizador”. En cualquier forma de evangelización el primado es siempre de Dios [...]. En toda la vida de la Iglesia debe manifestarse siempre que la iniciativa es de

Dios, que “Él nos amó primero” (1 Jn 4,19) y que “es Dios quien hace crecer” (1 Co 3,7). Esta convicción nos permite conservar la alegría en medio de una tarea tan exigente y desafiante que toma nuestra vida por entero (EG 12).

Estas afirmaciones nos llevan a recobrar algo que estuvo mucho tiempo olvidado en la pastoral ordinaria de la Iglesia: su carácter misionero. No solo en la misión *ad gentes*, que la Iglesia nunca olvidó y siempre ejerció, sino en la pastoral de cada día en un mundo pluricultural y secularizado. Pensando ingenua o interesadamente que vivíamos en un “mundo cristiano”, dejamos de ser misioneros para convertirnos en mantenedores y funcionarios de una estructura religiosa pesada y fija, con poco espíritu y mucha carga de preceptos y normas morales y externas que no solo no llegan al corazón ni a la vida, sino que pueden ser cargas insoportables para espíritus críticos o sencillos (cf. Mt 23,4). O podemos convertirnos también en repetidores de doctrinas que nada aportan a la vida de la persona de hoy. “Recordemos que nunca hay que responder preguntas que nadie se hace” (EG 155).

3. Signos de una sociedad y cultura plurales

Que no estamos en una sociedad cristiana lo describe el Papa en el segundo capítulo de la exhortación: “En la crisis del compromiso comunitario” (EG 50-75). Y lo hace con “la mirada del discípulo misionero, que se alimenta a la luz y con la fuerza del Espíritu Santo” (EG 50). Su mirada es “una mirada pastoral [...] en algunos aspectos de la realidad que pueden detener o debilitar los dinamismos de renovación misionera de la Iglesia” (EG 51). Nos detenemos, en primer lugar, en los

signos culturales que afectan también directamente a la Iglesia y su misión pastoral.

No sin antes recordar con el Papa que: “Evangelizamos también cuando tratamos de afrontar los diversos desafíos que puedan presentarse” (EG 61). No sólo “evangelizamos también”, sino que es necesario afrontar los desafíos actuales para una pastoral propia del siglo XXI, como han hecho siempre, en su tiempo, los mejores evangelizadores y pastores en la historia de la Iglesia.

Hace una fotografía realista sobre los signos que indican que nuestra sociedad no es cristiana. Son signos que indican que el mensaje evangélico no ha cuajado en nuestra sociedad: “la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente el día a día, con consecuencias funestas... La alegría de vivir frecuentemente se apaga, la falta de respeto y la violencia crecen, la inequidad es cada vez más patente” (EG 52). “Una economía de la exclusión y la inequidad [...] mata [...]. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar [...]” (EG 53). “Se ha desarrollado una globalización de la indiferencia” (EG 54). “Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero [...] su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades [...]” nos lleva a “¡la negación de la primacía del ser humano!” y al “fetichismo del dinero” (EG 55). Como consecuencia “los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta” (EG 56).

Continúa profundizando Francisco en esta descripción: “Tras esta actitud se esconde el rechazo de la ética y el rechazo de Dios. La ética [...] se la siente como una amenaza, pues

condena la manipulación y la degradación de la persona [...] Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud” (EG 57). La violencia es otro de los signos negativos que presenta el Papa como consecuencia, no como causa, de la situación: “Hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia [...]. Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz” (EG 59). Y lleva a un fenómeno realmente grave: “ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en muchos países –en sus gobiernos, empresarios e instituciones– cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes” (EG 60).

Un factor que incide directamente en la pastoral evangelizadora de la Iglesia y que el Obispo de Roma califica de “desafíos” son los “ataques a la libertad religiosa” o “nuevas situaciones de persecución a los cristianos”. Pero sobre todo “una difusa indiferencia relativista, relacionada con el desencanto y la crisis de las ideologías” (EG 61). Esta indiferencia es el principal obstáculo que más influye en la falta de deseo o de interés por buscar un sentido a la vida, que es el “plano” en el que actúa la Iglesia y que es lo que menos preocupa, busca y ansía la superficialidad, y la increencia de nuestra sociedad actual. Por eso, “en la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia” (EG 62). Muchos de estos desafíos surgen del “proceso de secularización [que reduce] la fe y la Iglesia al ámbito de lo

privado y de lo íntimo [...] una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social [...] una forma de relativismo moral [...] una tremenda superficialidad a la hora de plantear las cuestiones morales” (EG 64).

También nos encontramos con desafíos de tipo religioso que nos reclaman una reacción evangelizadora renovada y convertida. Francisco nos señala algunos. “La fe católica de muchos pueblos se enfrenta hoy con el desafío de la proliferación de nuevos movimientos religiosos, algunos tendientes al fundamentalismo y otros que parecen proponer una espiritualidad sin Dios” (EG 63). Aspecto totalmente diferente, aunque también hay que valorarlo y discernirlo, al de la existencia de grandes religiones con las que estamos llamados a contribuir para la convivencia fraterna y la paz social en el mundo. Algo que Francisco trabaja de modo extraordinario desde el respeto, el diálogo y la colaboración.

No olvida Francisco, entre los desafíos pastorales, uno que todavía tiene mucha presencia entre nosotros. Es fruto de la pereza o de la rutina de funcionario religioso que aporta un serio problema a nuestra Iglesia y que debemos reconocerlo: “si parte de nuestro pueblo bautizado no experimenta su pertenencia a la Iglesia, se debe también a la existencia de unas estructuras y a un clima poco acogedores en algunas de nuestras parroquias y comunidades o a una actitud burocrática para dar respuesta a los problemas, simples o complejos, de la vida de nuestros pueblos” (EG 63). O que es fruto de una actuación pastoral propia de una Iglesia de cristiandad: “En muchas partes hay un predominio de lo administrativo sobre lo pastoral, así como una sacramentalización sin otras formas de evangelización” (EG

63). Existe hoy otro desafío que “tampoco podemos ignorar”, fruto de una pastoral conservadora y de un fuerte apoyo social: “en las últimas décadas se ha producido una ruptura en la transmisión generacional de la fe cristiana en el pueblo católico. Es innegable que muchos se sienten desencantados y dejan de identificarse con la tradición católica, que son más los padres que no bautizan a sus hijos y no les enseñan a rezar, y que hay un cierto éxodo hacia otras comunidades de fe” (EG 70).

4. Tentaciones de los agentes de pastoral

En la visión realista y empapada de esperanza del Papa, nos presenta también “algunas tentaciones que particularmente hoy afectan a los agentes pastorales” (EG 77). Estas podrán ser superadas con la mirada contemplativa y amorosa de Jesús al mundo tal como es y con esa esperanza que no decepciona, porque “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rom 5,5). Estas tentaciones frenan, obstaculizan o paralizan la alegría misionera o la pastoral evangelizadora.

Tienen este influjo negativo: “Una preocupación exacerbada por los espacios personales de autonomía y de distensión” (EG 78). “Una especie de complejo de inferioridad [...] una especie de obsesión por ser como todos y por tener lo que poseen los demás” (EG 79). Aun poseyendo “sólidas convicciones doctrinales y espirituales”, se puede naufragar buscando “un estilo de vida” que se sostiene en “seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana [...] en lugar de dar la vida por los demás en la misión” (EG 80). Este estilo burgués de vida se ha dado como base justificativa “el aprecio por diversas formas de «espiritualidad del bienestar» sin comunidad, por

una «teología de la prosperidad» sin compromisos fraternos” (EG 90).

Una tentación especialmente grave en estos tiempos de laicidad e indiferencia religiosa, es la acedia, fruto, desde mi punto de vista, de la no aceptación o no comprensión de la nueva situación cultural en que nos encontramos. Y así: “Algunos [...] quedan sumidos en una acedia paralizante” (EG 81). El origen de este problema, para Francisco, son, “sobre todo las actividades mal vividas, sin las motivaciones adecuadas, sin una espiritualidad que impregne la acción y la haga deseable. De ahí que las tareas cansen más de lo razonable, y a veces enfermen. No se trata de un cansancio feliz, sino tenso, pesado, insatisfecho y, en definitiva, no aceptado” (EG 82). Esta “acedia paralizante” se hace más fuerte y pesada al constatar la falta de respuesta al trabajo pastoral. Esto nos lleva a caer en la desilusión, la tristeza, la falta de esperanza, es decir: la acedia. Lo dice claramente Francisco en este mismo número: “El inmediatez ansioso de estos tiempos hace que los agentes pastorales no toleren fácilmente lo que signifique alguna contradicción, un aparente fracaso, una crítica, una cruz” (EG 82).

Sin caer todavía en “una acedia paralizante”, “una de las tentaciones más serias que ahogan el fervor y la audacia es la conciencia de derrota que nos convierte en pesimistas quejosos y desencantados con cara de vinagre” (EG 85). Caer en esta tentación supone el olvido del carácter pascual de nuestra fe: muerte y resurrección, cruz y gloria, dolor y alegría, fracaso y fruto. Como alguien ha dicho: “éxito” no es nombre de Dios. Sin esta conciencia pascual, todo se percibe como derrota.

Una tentación que desvía radical y negativamente la fe, la vida y la pastoral cristianas, es la llamada y repetida muchas veces por Francisco en diversas ocasiones de

la mundanidad espiritual que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, [pero en realidad] es buscar, en lugar de la gloria del Señor, la gloria humana y el bienestar personal. [...] Por estar relacionada con el cuidado de la apariencia, no siempre se conecta con pecados públicos, y por fuera todo parece correcto. Pero, si invadiera la Iglesia, sería infinitamente más desastrosa que cualquiera otra mundanidad simplemente moral (EG 93).

Este intento de “comulgar” con el Evangelio y el mundo, con Dios y el dinero (cf. Mt 6,24), es de una especial gravedad. Anula la fuerza salvadora y liberadora de Jesús. Sume a la Iglesia y al cristiano en la hipocresía que siempre, en el Evangelio, merece el mayor de los rechazos (cf. Mt 23) En los números 93 al 97, Francisco detalla esta grave desviación del espíritu cristiano. Y termina duramente así: “¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales! Esta mundanidad asfixiante se sana tomándole el gusto al aire puro del Espíritu Santo, que nos libera de estar centrados en nosotros mismos, escondidos en una apariencia religiosa vacía de Dios. ¡No nos dejemos robar el Evangelio!” (EG 97). La mundanidad espiritual no podría robarnos nada más grave que el Evangelio y Jesús.

5. Signos que ayudan hoy a la pastoral evangelizadora

Junto a estas tentaciones que nos pueden alejar de una pastoral dinámica, esperanzada, misionera, el Papa encuentra

otros signos que ayudan a la pastoral de la Iglesia y que debemos valorar, vengan de donde vengan. Porque son signos de las “semillas del Verbo”, de la actuación del Espíritu en todo el mundo. Recogemos algunos.

Un signo positivo universal, en todas naciones y culturas, es el surgimiento de “muchas formas de asociación para la defensa de derechos y para la consecución de nobles objetivos. Así se manifiesta una sed de participación de numerosos ciudadanos que quieren ser constructores del desarrollo social y cultural” (EG 67). Una situación muy propicia para que los cristianos todos –laicos, religiosos, presbíteros– participemos en estas iniciativas tan cercanas al espíritu evangélico. Nos invita a ser levadura en la masa de modo eficaz. Dar la espalda a este signo de los tiempos es alejar a la Iglesia de la realidad del mundo, apartarse de él, negarle la propuesta cristiana liberadora. Desentenderse del mundo y de la misión, en él, de la Iglesia.

También nos recuerda el Papa otro signo positivo y esperanzado. Hablamos de una sociedad postcristiana. Y creo que hablamos de algo muy real. Pero en esa sociedad, “el substrato cristiano de algunos pueblos –sobre todo occidentales– es una realidad viva. Allí encontramos, especialmente en los más necesitados, una reserva moral que guarda valores de auténtico humanismo cristiano” (EG 68). Es un signo a descubrir y valorar en una sociedad postcristiana que quiere pasar página y autodefenderse de lo cristiano. Hay esparcidas por nuestra sociedad cenizas que aún calientan y que necesitan el soplo del Espíritu, por medio de la Iglesia, para que surja la brasa que ocultan.

Junto al “sustrato cristiano”, existe también su contrario: “es cierto que en algunos lugares se produjo una «desertificación» espiritual” (EG 86). Es algo que no podemos negar y que experimentamos o sufrimos cada día. Pero nos encontramos con un signo realmente inspirador y esperanzador: “en el mundo contemporáneo, son muchos los signos de la sed de Dios, del sentido último de la vida, a menudo manifestados de forma implícita o negativa. Y en el desierto se necesitan sobre todo personas de fe que, con su propia vida, indiquen el camino hacia la Tierra prometida y de esta forma mantengan viva la esperanza” (EG 86). La fe y el Espíritu nos dan ese sentido especial para descubrir esa sed de Dios que a menudo se manifiesta “de forma implícita o negativa”. También el rechazo de Dios puede esconder una sed de Dios, que se quiere rechazar y no se puede.

Este tiempo nuestro nos ha “regalado” unas “mayores posibilidades de comunicación [que] se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos” (EG 87). Sin nombrarlas como “redes sociales”, encontramos en este texto una valoración positiva y una llamada urgente a usar las posibilidades evangelizadoras de esas redes. Es entusiasmo lo que nos transmite el Papa:

Hoy, que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este modo, las mayores posibilidades

de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos. Si pudiéramos seguir ese camino, ¡sería algo tan bueno, tan sanador, tan liberador, tan esperanzador! Salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos (EG 87).

6. Propuestas ante esta situación

Esta situación real de la Iglesia, y de la religión en general, que hemos descrito de la mano del Papa Francisco, nos ofrece la gran posibilidad de ir liberándonos de un esquema de relaciones Iglesia-sociedad-persona que ya no responden a la nueva realidad. Acogiendo esta nueva realidad como un *kairós*, podemos descubrir una nueva manera de situarnos y de ofrecer nuestra fe al mundo de hoy lejos de toda clase de dominio, de rutina, de burocracia, de privilegios. Estamos llamados a hacerlo presentándonos, en medio de nuestros contemporáneos, como discípulos de Jesús con sencillez, cercanía, acogiendo a todos, comenzando por los más necesitados. Con un estilo renovado de entrega, de servicio y de gratuidad, sin ninguna clase de prepotencia o superioridad, valorando todo lo que hay de bueno, justo y bello a nuestro alrededor, venga de donde venga y lo haga quien lo haga. Así podrá brotar el mejor modo de evangelizar que es el testimonio de vida de cada cristiano y de cada comunidad para que toda acción pastoral pueda ser realmente evangelizadora en la sociedad de hoy.

Presentar hoy la persona y el mensaje de Jesús “necesita necesariamente” que los agentes de pastoral y todos los cristianos hagamos “carne de nuestra carne”, que la Iglesia misionera de

Jesús está enviada a todos (cf. Mt 28,29; Mc 16,15; Lc 24,47; Hch 1,8), es para todos y debe ofrecer su tesoro a todos. Y, en la situación actual, su modo de hacerlo es el del servicio, de la humildad y del testimonio, como lo hizo el Señor. Sin ningún proselitismo ni prepotencia, sin creerse la única que tiene toda la verdad, “siempre respetuosa y amable, [. . .]. Es el anuncio que se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender, con la conciencia de que ese mensaje es tan rico y tan profundo que siempre nos supera” (EG 128). La evangelización hoy debe incluir, de modo claro, la actitud de escuchar a todos, de acogerlos dejándose enseñar y aprender de ellos, aportando nuestra fe. Una Iglesia en apertura y diálogo con la sociedad que la rodea y dejándose guiar por el Espíritu Santo, que actúa dentro y fuera de la Iglesia.

Las propuestas del Papa para evangelizar en esta situación social y religiosa comienzan con una expresión, novedosa y feliz: una “Iglesia en salida” (EG 46). Expresión que recoge el aspecto fundamental del ser y vivir de la Iglesia: su carácter misionero, tan olvidado por la “Iglesia de cristiandad”: “Id [salid] y haced discípulos entre los habitantes de todas las naciones” (Mt 28,19). La Iglesia, ya “plantada” y establecida en cualquier lugar está llamada a ser la casa “con las puertas abiertas para que, cuando [el hijo pródigo] regrese, pueda entrar sin dificultad” (EG 46). “La Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre” (EG 47).

Constatados los desafíos actuales a la misión evangelizadora de la Iglesia, “todos somos llamados a esta nueva «salida» misionera [. . .]. Todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las

periferias que necesitan la luz del Evangelio” (EG 20). Esta es la “Iglesia en salida”, “fidel al modelo del Maestro”. Por eso “es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo” (EG 23). La Iglesia en salida “sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos” (EG 24).

Ser “Iglesia en salida” evangelizadora necesita, en primer lugar, de *una mirada contemplativa*, creyente, positiva. La mirada de Jesús² y de los profetas³ a todo lo que nos rodea, especialmente al ser humano, es siempre una mirada positiva, acogedora, estimulante, transmite confianza. Una mirada con una triple contemplación. La primera, a Jesús en el otro: “Se trata de aprender a descubrir a Jesús en el rostro de los demás, en su voz, en sus reclamos” (EG 91). La segunda, a Jesús con y en nosotros: “También es aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado cuando recibimos agresiones injustas o ingratitudes, sin cansarnos jamás de optar por la fraternidad” (EG 91). La tercera nos llevará a “una fraternidad mística, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, que sabe descubrir a Dios en cada ser humano [...] que sabe abrir el corazón al amor divino para buscar la felicidad de los demás como la busca su Padre bueno” (EG 92).

² “Y vio una gran multitud y tuvo compasión de ellos” (Mc 6,34). “Jesús le miró con cariño” (Mc 10,21). “Pero Jesús, volviéndose y mirándola, dijo: «Ten ánimo, hija»” (Mt 9,22). “Vuelto el Señor, miró a Pedro, y recordó... Y, saliendo fuera, lloró amargamente” (Lc 2, 61-62).

³ “No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis? Abriré un camino en el desierto, corrientes en el yermo” (Is 43,18-19).

Solo desde una mirada contemplativa podremos descubrir lo que se opone al Evangelio y gozar de los signos y realidades que hacen presente el Evangelio en nuestro mundo. “Además, la mirada creyente es capaz de reconocer la luz que siempre derrama el Espíritu Santo en medio de la oscuridad” (EG 84).

El Papa aplica esa mirada contemplativa, no solo a las personas, sino también a dos ambientes culturales en los que habitan: “Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas” (EG 71). Mirada contemplativa que debe llegar, asimismo, a “los ambientes rurales [que] por la influencia de los medios de comunicación de masas, no están ajenos a estas transformaciones culturales que también operan cambios significativos en sus modos de vida” (EG 73). Porque es en las ciudades “donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas”, estamos llamados a “alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades”. Y debemos, por tanto, “vivir a fondo lo humano e introducirse en el corazón de los desafíos como fermento testimonial, en cualquier cultura, en cualquier ciudad”, ya que esta actitud “mejora al cristiano y fecunda la ciudad” (EG 75).

La mirada contemplativa fortalece, no solo el trabajo pastoral, sino también la posibilidad, que nos trae además paz y serenidad interior, de comprender y agradecer

que el aporte de la Iglesia en el mundo actual es enorme.
Nuestro dolor y nuestra vergüenza por los pecados de

algunos miembros de la Iglesia, y por los propios, no deben hacer olvidar cuántos cristianos dan la vida por amor [...] o se entregan de muchas otras maneras que muestran ese inmenso amor a la humanidad que nos ha inspirado el Dios hecho hombre [...] tantos cristianos que ofrecen su vida y su tiempo con alegría (EG 76).

Respetando la humildad de “que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha” (Mt 6,7) y de reconocer sencillamente, cuando sea necesario, lo bueno que ha hecho la Iglesia. Eso también es humildad.

Propuesta básica del proyecto pastoral de Francisco es, sin duda, *la conversión pastoral*. Una propuesta que, como las dos anteriores, necesitan una verdadera reflexión, que no podemos hacer en este artículo, para ir asumiéndola. Más que definir la conversión pastoral, el Papa la describe con detalles y llamadas concretas que bebe de que: “los Obispos latinoamericanos afirmaron que ya «no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos» y que hace falta pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera». Esta tarea sigue siendo la fuente de las mayores alegrías para la Iglesia” (EG 15). Al ser fuente de “mayores alegrías”, todos estamos llamados a “avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están. Ya no nos sirve una «simple administración». Constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un «estado permanente de misión»” (EG 25).

La conversión pastoral tiene relación directa “con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial

se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual”. No busca “la autopreservación” de la Iglesia frente al mundo actual ni “una especie de introversión eclesial” –como dijo San Juan Pablo II y recuerda Francisco–. De ahí que

la reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad (EG 27).

Vuelvo a recordar que la conversión pastoral implica “abandonar el cómodo criterio pastoral del «siempre se ha hecho así»” y pasar “a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades” (EG 33).

En esta sociedad secularizada e indiferente religiosamente, en la Iglesia

necesitamos crear espacios motivadores y sanadores para los agentes pastorales, lugares donde regenerar la propia fe en Jesús crucificado y resucitado, donde compartir las propias preguntas más profundas y las preocupaciones cotidianas, donde discernir en profundidad con criterios evangélicos sobre la propia existencia y experiencia, con la finalidad de orientar al bien y a la belleza las propias elecciones individuales y sociales (EG 77).

“Espacios motivadores y sanadores” son una necesidad humana y espiritual especialmente cuando la acedia, la tristeza vital, la falta de esperanza nos acechan desde una sociedad

a la que no interesa buscar ningún sentido a la vida, sino la satisfacción inmediata y total de sus deseos. Es una clara llamada a la formación permanente que revisa la vida pastoral desde la Palabra de Dios y la oración, los signos de los tiempos, la escucha de los hermanos, el discernimiento y lleva a una vida renovada de mayor entrega y disponibilidad al servicio de la evangelización del mundo desde la parcela en que cada uno desarrolla su misión eclesial. También intuimos en este texto una llamada a la sinodalidad, que Francisco ha colocado en el centro de la renovación, conversión, de la Iglesia y de todos sus miembros.

La “Iglesia en salida”, la “mirada contemplativa”, la “conversión pastoral” y los “espacios motivadores y sanadores” necesitan una base y un fin para que puedan ir abriéndose paso. Una base donada por Dios y cultivada por el cristiano; un fin nunca llegado a su plenitud para seguir caminando siempre hacia él. Esta base o punto de partida y este fin es *la comunión fraterna*, el amor entre todos los cristianos, que nos lleve al testimonio que provoque el “mirad-cómo-se-aman”: “A los cristianos de todas las comunidades del mundo, quiero pedirlos especialmente un testimonio de comunión fraterna que se vuelva atractivo y resplandeciente. Que todos puedan admirar cómo os cuidáis unos a otros, cómo os dais aliento mutuamente y cómo os acompañáis” (EG 99). “Los que están heridos por divisiones históricas [...] si ven el testimonio de comunidades auténticamente fraternas y reconciliadas, eso es siempre una luz que atrae” (EG 100).

En definitiva, la pastoral misionera ha de responder adecuadamente a la realidad de una sociedad secularizada y

resistente o indiferente a lo religioso. Es entrar, una vez más, en la dinámica del misterio de la encarnación del Señor. El Señor encarnado en un tiempo, en un lugar, en una cultura, en un ambiente concreto de fe y su actuación encarnada en esas coordenadas de tiempo y espacio es el espejo en el que mirarnos para seguir sus huellas poniéndonos detrás de Él (cf. Mt 16,23). Porque “la realidad es superior a la idea [...]. El criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización. Nos lleva, por un lado, a valorar la historia de la Iglesia como historia de salvación [...] sin pretender elaborar un pensamiento desconectado de ese tesoro, como si quisiéramos inventar el Evangelio” (EG 233). Esta afirmación es clara y necesaria: venimos de un Dios, Palabra encarnada, y de una tradición evangelizadora, que no se puede enterrar. Pero ha cambiado la realidad. Los receptores de la evangelización son otros y otra su situación cultural. De esta realidad hay que partir. De ahí que “por otro lado, este criterio nos impulsa a poner en práctica la Palabra, a realizar obras de justicia y caridad en las que esa Palabra sea fecunda. No poner en práctica, no llevar a la realidad la Palabra, es edificar sobre arena” (EG 233). Esta distinta situación nos plantea con urgencia una actitud y una pastoral que encarne en obras lo que anunciamos con la Palabra.

7. Resumen interpelante de Francisco

“¡No nos dejemos robar el entusiasmo misionero!” (EG 80).

“¡No nos dejemos robar la alegría evangelizadora!” (EG 83).

“¡No nos dejemos robar la esperanza!” (EG 86).

“¡No nos dejemos robar la comunidad!” (EG 92).

“¡No nos dejemos robar el Evangelio!” (EG 97).

“¡No nos dejemos robar el ideal del amor fraterno!” (EG 101).

“¡No nos dejemos robar la fuerza misionera!” (EG 108).

Son siete afirmaciones que comienzan por un “no”, pero manifiestan una contundente invitación a la reacción positiva que fortalezca en los cristianos lo que nos quieren robar tantos desafíos que pueden dejarnos “desnudos”, como al rey del cuento, sin entusiasmo, sin alegría, sin esperanza, sin comunidad, sin Evangelio, sin amor fraterno, sin fuerza misionera [...] sin fe.

Hemos recibido el encargo, la misión, la tarea de “id”, “salid”. Por eso “todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo, sino por atracción” (EG 14). La evangelización, la misión, la pastoral no es montar una agencia de servicios religiosos, sino que implica una dinámica de desinstalación, de agilidad mental y cristiana.

Una Iglesia replegada, atrincherada sobre sí misma, es una Iglesia asustada que sigue viviendo encerrada en el cenáculo. Jesús ha sacado a los suyos del Templo, de los cenáculos y de los sistemas eclesíasticos: Id por todo el mundo.

El apremio y la insistencia de Francisco en una Iglesia en salida, podemos terminarla, después de estas reflexiones y propuestas, con la invitación que nos propone:

invito a las comunidades a completar y enriquecer estas perspectivas a partir de la conciencia de sus desafíos propios

y cercanos [...] de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual. Los desafíos están para superarlos. Seamos realistas, pero sin perder la alegría, la audacia y la entrega esperanzada. ¡No nos dejemos robar la fuerza misionera! (EG 108).

A lo mismo invita a los teólogos para que “no se contenten con una teología de escritorio” (EG 133).

Y una constatación de algo que pertenece a lo más profundo del núcleo de la vida cristiana. Es la clave de bóveda, junto con la fe y la caridad, de la existencia cristiana: la esperanza. Aunque algunos la sientan como una llamada desencarnada, consoladora para huir de la realidad, que hay que reseñar siempre para terminar “correctamente”. Sin embargo, cuando falta la esperanza, el agente de pastoral se instala

en el pesimismo, el fatalismo, la desconfianza. Algunas personas no se entregan a la misión, pues creen que nada puede cambiar y entonces para ellos es inútil esforzarse [...]. Se trata de una actitud autodestructiva porque el hombre no puede vivir sin esperanza: su vida, condenada a la insignificancia, se volvería insoportable [...]. Cristo resucitado y glorioso es la fuente profunda de nuestra esperanza, y no nos faltará su ayuda para cumplir la misión que nos encomienda (EG 275).

La actitud cristiana de la esperanza necesita ser acogida personalmente para que transforme nuestra vida. Necesita una espiritualidad, “la espiritualidad de la esperanza”. El Papa no la define teóricamente, sino que la describe de modo sencillo y sugerente que anima a quien está sostenido por la fuerza de

la esperanza teológica. Un cristiano con conciencia de saberse enviado al mundo, saborea y siente la fuerza de la esperanza.

Sabe bien que su vida dará frutos, pero sin pretender saber cómo, ni dónde, ni cuándo. Tiene la seguridad de que no se pierde ninguno de sus trabajos realizados con amor, no se pierde ninguna de sus preocupaciones sinceras por los demás, no se pierde ningún acto de amor a Dios, no se pierde ningún cansancio generoso, no se pierde ninguna dolorosa paciencia... A veces nos parece que nuestra tarea no ha logrado ningún resultado, pero la misión no es un negocio ni un proyecto empresarial, no es tampoco una organización humanitaria, no es un espectáculo para contar cuánta gente asistió gracias a nuestra propaganda; es algo mucho más profundo, que escapa a toda medida [...]. El Espíritu Santo obra como quiere, cuando quiere y donde quiere; nosotros nos entregamos, pero sin pretender ver resultados llamativos. Sólo sabemos que nuestra entrega es necesaria. Aprendamos a descansar en la ternura de los brazos del Padre en medio de la entrega creativa y generosa (EG 279).

La esperanza cristiana es realista, tiene los pies en la tierra. Si no fuera así, entonces sí se convertiría en un angelismo castrador e ineficaz que no tiene ningún fundamento en la realidad ni en el Evangelio. Es sugerente que Francisco nos proponga la necesidad de la esperanza desde una situación que él valora mucho y a la que sigue haciendo referencia en sus intervenciones. Es el diálogo y la escucha a los ancianos y a los jóvenes como paradigma del encuentro del pasado y del presente para construir un futuro más pleno para todos:

Espero que tengan en cuenta que, cada vez que intentamos leer en la realidad actual los signos de los tiempos, es conveniente escuchar a los jóvenes y a los ancianos. Ambos son la esperanza de los pueblos. Los ancianos aportan la memoria y la sabiduría de la experiencia, que invita a no repetir tontamente los mismos errores del pasado. Los jóvenes nos llaman a despertar y acrecentar la esperanza, porque llevan en sí las nuevas tendencias de la humanidad y nos abren al futuro, de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual. Los desafíos están para superarlos. Seamos realistas, pero sin perder la alegría, la audacia y la entrega esperanzada. ¡No nos dejemos robar la fuerza misionera! (EG 108).

Mi conclusión final quiere ser la de Francisco en estos tres últimos textos presentados:

“Cristo resucitado y glorioso es la fuente profunda de nuestra esperanza, y no nos faltará su ayuda para cumplir la misión que nos encomienda” (EG 275).

“El Espíritu Santo obra como quiere, cuando quiere y donde quiere; nosotros nos entregamos, pero sin pretender ver resultados llamativos. Sólo sabemos que nuestra entrega es necesaria” (EG 279)

“Seamos realistas, pero sin perder la alegría, la audacia y la entrega esperanzada” (EG 108).

Bibliografía

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*” (24.11.2013), Paulinas, Lima 2013.

Normatividad ética y subjetividad humana en el escenario postmoderno

Víctor Romero Morales

Facultad de Teología “San Pablo”

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana

vromero@ucb.edu.bo

Resumen

El posthumanismo, gestado en las sociedades postmodernas, anuncia el fracaso del humanismo que pregonaba la creencia en la nobleza del ser humano y su posibilidad de convertirse en una “persona buena” por mediación de la normatividad ética. Esta sentencia pone en crisis a los programas de formación ética que colocan demasiado acento en la normatividad externa y poco en la realidad de la subjetividad humana. Sin embargo, la formación de la subjetividad humana ha sido y seguirá siendo la razón de ser de la ética en la medida en que se logre sintonizar con las subjetividades postmodernas mediante una adecuada comunicación de la normatividad ética.

Palabras claves

Normatividad ética – humana – postmodernidad – posthumanismo

Abstract

Posthumanism, a product of postmodern societies, announces the failure of the humanism that preached belief in the nobility of the human being and his/her possibility of becoming a “good person” through ethical normativity. This judgement puts into crisis programmes of ethical formation that overemphasize external normativity and give little weight to human subjectivity. Nevertheless, the formation of human subjectivity has and continues to be the justification of ethics

in as much as it tunes into postmodern subjectivities through adequate communication of ethical normativity.

Key words

Ethical normativity – human – postmodernity – posthumanism

Introducción

El nudo central de la cuestión ética es la adecuación o no adecuación del comportamiento humano a la norma ética. Ahora, lo que hace que esta adecuación o no adecuación sea auténtica es el veredicto de la subjetividad de la persona. Es sobre este tópico que trata el presente artículo, situándolo al mismo en el complejo escenario de las sociedades postmodernas.

El contenido del artículo está organizado en tres acápites. El primero trata sobre la cuestión crucial por la que atraviesa el interés de la subjetividad del hombre postmoderno respecto a la normatividad ética. En el segundo acápite se reflexiona sobre la sentencia posthumanista de que el mejoramiento del ser humano mediante recursos literarios es una quimera. Y en el tercer acápite se propone algunas pautas para que la normatividad ética continúe siendo una vía válida para la formación de la subjetividad humana.

1. Problemática ética postmoderna: desfase entre normatividad ética y subjetividad humana

1.1. Subjetividad humana

Por *subjetividad humana* entenderemos esa cualidad de la persona por la que toma conciencia de sí misma y del mundo que la rodea, también le permite realizar una acción autónoma

como expresión de su libertad y afirmar su identidad personal. Son componentes de dicha cualidad pensamientos, emociones, tendencias, impulsos, deseos y gustos particulares. Al tomar la persona conciencia de su propia subjetividad, distingue lo que es él de lo que no es él, y de la posibilidad de relacionarse con este no-yo (personas y cosas). Es así que esta cualidad denominada subjetividad humana tiene que ver con la afirmación del propio yo, con la facultad de apertura a la intersubjetividad, con un sentido de existencia en el mundo y con la apertura a un horizonte trascendente divino.

Lo que se llama *conciencia* viene a ser ese acto fundamental de la subjetividad humana que abre los ojos del sujeto al mundo y le pone en condición de encontrarse frente a éste, dividiendo la propia experiencia en dos categorías: lo subjetivo y lo objetivo. Este acto genera el conocimiento de sí mediante percepciones internas organizadas en un complejo estable que se denomina el yo. Así la conciencia no sólo está dirigida a un objeto, sino que también se refleja en sí misma como autoconciencia: “yo pienso que pienso”. Ahora la denominación *conciencia moral* se refiere a un conjunto de procesos cognoscitivos y emocionales que están en la base de la formación de una guía interior que regula la conducta individual en armonía con los valores reconocidos por el grupo social de pertenencia¹.

Por su parte el yo, definido por la filosofía y la psicología, constituye el centro de la subjetividad humana y debe entenderse en tres sentidos: a) como fuente o fin de la motivación, donde los intereses de cada quien, el amor por sí mismo, la necesidad de autoafirmación, intervienen para suscitar casi la totalidad

¹ Cf. U. GALIMBERTI, *Diccionario de psicología*, México 2002, 2022-232.

de los comportamientos; b) como instancia organizadora de la experiencia que se construye sobre la base de las mejores formas –para cada individuo– de adaptación al ambiente; c) como lugar de la autopercepción que va desde la imagen de sí, pasando por la conciencia de las propias capacidades, inclinaciones, aversiones, hasta la conciencia del ser-aquí-y-ahora².

1.2. Configuración de la subjetividad humana en las sociedades postmodernas

Caracterizado la subjetividad humana de modo genérico, pasemos ahora a referirnos a la situación de ésta en el contexto de las sociedades postmodernas. Se dice que el *arrinconamiento en su propia subjetividad* es un rasgo típico del hombre postmoderno. Este arrinconamiento se manifiesta, según Gastaldi³, como una razonable desconfianza hacia los grandes sistemas de control social y de toda forma de tecnocracia y burocracia. El hombre postmoderno ya no cree que se deba pensar en sociedades perfectamente organizadas porque sabe que los intentos históricos realizados con este propósito han fracasado y han dejado terribles traumas en la sociedad (fascismos, comunismos, etc.). También el hombre postmoderno desconfía del progreso. La dolorosa experiencia que vive la humanidad por la destrucción de la naturaleza a causa de los intensos procesos de industrialización, mecanización y modernización, ha suscitado éste un cuestionamiento justificado a las pretensiones del desarrollo material y únicamente económico. Cada vez hay mayores evidencias que el mentado

² Cf. *ibid.*, 1106.

³ Cf. I. GASTALDI, *Educación y evangelizar en la posmodernidad*, Quito 1994, 21.

progreso de la modernidad no sólo no ha llegado sino que ha traído muchos males y muy pocos beneficios.

Por otra parte, el estilo de la vida cotidiana del hombre postmoderno está caracterizado por una vivencia de *vaciedad existencial*. Según Gastaldi “[...] vivir en el vacío, sin tragedias ni apocalipsis; vivir el encanto de estar desencantados. El único lema coherente es el «¡vive en el aquí y ahora!» de los romanos. No hay metas objetivas a las que debemos llegar, somos viajeros sin brújula”⁴. Así pues el estilo de vida del hombre postmoderno está marcado por el escepticismo, pesimismo e hiperindividualismo hedonista y narcisista. Frente a los engaños y a las contradicciones que presenta la vida social pública, el refugio de la vida privada constituye el oasis anhelado del hombre postmoderno.

El *pensamiento débil* es otra de las características de esta época. El hombre postmoderno ya no cree en respuestas últimas y categóricas, portadoras de sentido pleno; es decir ya no cree en cosmovisiones. Los grandes relatos y los grandes proyectos ideológicos de la modernidad, algunos de corte mesiánico, ¡han fracasado! Los únicos que quedan y valen son los relatos pequeños y fragmentarios, portadores de sentido provisional, es decir, aquellos que constituyen el pensamiento débil⁵.

En lo religioso, Gastaldi dice que el hombre postmoderno ha iniciado *el camino de retorno hacia Dios*. Pero no es un retorno al Dios Revelado, sino a un dios proyectado, a un dios construido de acuerdo a las necesidades, anhelos y deseo personales de la situación postmoderna. Es un retorno a Dios

⁴ *Ibid.*, 26.

⁵ Cf. *ibid.*, 23.

más desde el sentimiento que desde la creencia. Este retorno significa más una búsqueda personal de Dios, dejando de lado lo comunitario e institucional. Y este retorno se configura así porque la religión ha recibido el fuerte impacto del secularismo por lo que en las sociedades postmodernas, la creencia religiosa ya no es el fundamento cultural de unificación y cohesión social. “La religiosidad postmoderna es así una religiosidad antropocéntrica, sociológica o ambiental [...] blanda, «a la carta».... extremadamente cómoda. Una religiosidad emocional y antiintelectualista, que se agota en el ¡Aleluya y gloria a Dios! Una religiosidad alejada de la Iglesia-Institución [...] carente de confianza en sus líderes, divorciada de la cultura”⁶.

También la política, las ideologías y las estructuras políticas han desilusionado al hombre postmoderno porque son las que menos han cumplido sus promesas. Para sacudirse de toda esta farsa, el hombre postmoderno se declara apolítico, dando ninguna importancia a todo lo que entra en la esfera política, rechazándola con violencia o burlándose de ella.

Si bien la caracterización de la subjetividad postmodernapresentada hasta aquí tiene un tinte pesimista, no todo en ésta es desilusión y desencanto. Gregorio Iriarte y Marta Orsini identifican unos valores emergentes en la subjetividad postmoderna, especialmente en la denominada cultura juvenil postmoderna⁷.

⁶ *Ibid.*, 33-34.

⁷ Cf. G. IRIARTE – M. ORSINI, *Conciencia crítica y medios de comunicación*, Cochabamba 2005, 22; cf. G. IRIARTE, *La vida religiosa frente al cambio de época*, Cochabamba 2005, 81-90.

Los citados autores dicen que los jóvenes postmodernos priorizan el presente sobre el futuro y el pasado. Esta mentalidad centrada en el presente les motiva a recuperar el valor de lo cotidiano, de la realidad existencial de la persona para no dejarse alienar fácilmente por mesianismos a-históricos. Los jóvenes de hoy no se interesan por lo que puede pasar, se atienen a lo que llevan entre las manos y prefieren gestionar lo actual. Por otra parte, el joven postmoderno brega por recuperar el valor del cuerpo, considerándolo ya no más como fuente de pecado y de error sino posibilidad de comunicación, trabajo, diversión y al mismo tiempo de protección y desarrollo personal. También los jóvenes postmodernos, a decir de los autores mencionados, desarrollan una sensibilidad muy fina de rechazo a los signos de humillación o desvaloración del individuo. El y la joven quieren ser reconocidos en todo momento y lugar como personas plenas con derecho a la palabra y a decidir. Por esta vía éstos quieren avanzar hacia una sociedad menos impersonal y más humana, reivindicando el derecho a la diferencia desde una identidad abierta a la solidaridad.

Respecto a lo religioso, la crisis existencial generada por el materialismo y el secularismo ha inducido al joven postmoderno a un retorno a lo sagrado. Aunque con el peligro de caer en prácticas pseudo-religiosas (ocultismo, esoterismo, horóscopos, etc.), las nuevas generaciones se muestran muy receptivas a prácticas que despierten y alimenten lo espiritual. El universo religioso de los jóvenes de hoy presenta matices novedosos que privilegian lo afectivo sobre lo racional, lo espontáneo sobre lo rígido y un marcado interés por el conocimiento de las grandes corrientes de espiritualidad. Este universo no se sostiene en lo institucional (iglesias) ni en normas sociales o códigos

de conducta, sino en demandas de sentido y en preguntas fundamentales sobre la vida humana.

También es digno de destacar como valor importante de los jóvenes postmodernos, el despertar de una profunda conciencia ecológica. Ante la precariedad que actualmente presenta los equilibrios ecológicos del planeta y el peligro de un desastre mundial que esto significa, los jóvenes han despertado una importante sensibilidad de acercamiento y respeto por los componentes y dinámicas del entorno natural.

1.3. El desfase ético postmoderno

El ya citado filósofo católico Ítalo Gastaldi sostiene que en la postmodernidad la ética ha perdido su fundamento, es decir la referencia a una *norma moral de validez transpersonal*. A consecuencia de esto, las cuestiones sociales ya no se definirían con referencia a una normatividad moral sino mediante acuerdos y consensos “blandos”, generadores de compromisos transitorios y condicionales. Por su parte, en las sociedades altamente industrializadas, la lógica de la macroeconomía y de la técnica se impone como sucedánea de la normatividad ética. En dichas sociedades, las personas definen su vida personal y social más en función a intereses económicos que en valores éticos y principios morales. Es así que al ser sociedades carentes de una moral públicamente generada, consecuentemente, individuos sin moral⁸.

Con base en lo planteado por Gastaldi, se puede aseverar que la problemática moral en la postmodernidad radica en la existencia de un desfase entre la normatividad ética y la

⁸ Cf. I. GASTALDI, *Educación y evangelización en la posmodernidad*, 25.

subjetividad humana. Es decir que la vida cotidiana del hombre postmoderno transcurre dando muy poca o ninguna importancia a las exigencias que le plantea la normatividad ética. En nuestra opinión, dos serían los fenómenos emergentes en la subjetividad del hombre postmoderno que dan lugar al desfase mencionado: 1) el sentimiento de profunda desmoralización respecto a la ética y la moral; 2) la inadecuada manera de comunicación con que en el actual contexto se demanda obedecer las normas morales. Refirámonos a continuación a los dos fenómenos emergentes señalados.

El primero da cuenta de lo que cotidianamente ocurre y es fácilmente percibido por doquier: la transgresión, manipulación y distorsión de las normas éticas tanto por las personas como por las instituciones. Ante esta situación, el hombre postmoderno pierde todo interés en la efectividad y garantía de la normatividad ética para generar una vida social justa y en armonía. El hecho absurdo e ilógico de que quienes se esfuerzan en actuar con honestidad, justicia, responsabilidad y honradez son a menudo perjudicados y contrariados, mientras que los que roban, mienten y corrompen tienen éxito, son admirado y recompensados, provoca en el hombre postmoderno una profunda desmoralización por dicha normatividad.

Como señalamos, el segundo fenómeno tiene que ver con la manera cómo se está comunicando la normatividad ética al hombre postmoderno. Dicha normatividad siempre fue, es y será necesaria para el perfeccionamiento de la vida humana de las personas y de las sociedades, sin embargo lo cambiante en ella es la forma como se *comunican* sus contenidos. Históricamente se han dado variadas formas de comunicación de los contenidos

de la normatividad ética, cada una de ellas atendiendo a su contexto social, cultural y geopolítico. Al respecto, lo que parece estar ocurriendo en la postmodernidad es que la manera y el lenguaje que se están utilizando para comunicar las exigencias de la normatividad ética no están en sintonía con la idiosincrasia del hombre postmoderno ni con su problemática socio-tecnológica. El lenguaje y la forma que se está empleando en la familia, en la escuela o en la universidad para comunicar las mencionadas exigencias, corresponden más bien al contexto de la modernidad: énfasis en la autoridad, demasiada moralización, abstracta y simplista. Este tipo de comunicación resulta, por lo explicado en el subtítulo 1.2., infructuoso en el escenario de la postmodernidad. La subjetividad del hombre posmoderno genera fuertes resistencias a la obediencia a la normatividad ética, es muy propensa a reaccionar con barreras de blindaje a cualquier tipo de condicionamiento externo, especialmente a aquellos que “huelen” imposición moralista. Una expresión típica de este rechazo es el arrinconamiento en un subjetivismo moral que dé cobertura a preferencias, deseos y aspiraciones individuales por encima de las necesidades del bien común. La subjetividad del hombre postmoderno, que en la actual coyuntura se presenta bajo la forma de *unsubjetivismo moral*, se expresa en la renuncia a las opciones fundamentales, a los compromisos permanentes, a una moralidad de validez transpersonal, y en su lugar opta por una ética de mínimos que se emplace sobre consensos blandos.

Por otra parte, lo expuesto por el filósofo francés Edgar Morin sobre la condición de la ética en el contexto de complejidad, ayuda a comprender el desfase existente entre la normatividad ética y la subjetividad postmoderna. Este pensador se refiere a

ciertos conflictos que tienen lugar en la subjetividad humana y que los denomina: incertidumbre en la relación intención-acción, contradicciones entre deberes e ilusión ética⁹. A continuación, en una apretada síntesis nos referiremos a dichos conflictos.

Acercas de la incertidumbre en la relación intención-acción, dice Morín que no siempre hay una correspondencia de linealidad entre la intención que tenemos respecto a una acción y los efectos ocurridos de la misma; una cosa es lo que queremos y muchas veces resulta ser otra cosa lo que se consigue. Una acción realizada con una intención moral puede provocar un efecto inmoral y viceversa; esto es así porque la relación intención-acción está tejida con un manto de incertidumbre. En la medida en que entran en juego distintos condicionamientos y circunstancias del medio, toda acción de una u otra manera escapa a la voluntad de su autor. Por ejemplo, en la vida social tenemos probabilidades muy limitadas de conocer lo que ocurrirá en el futuro. Además, en toda acción realizada en un medio incierto hay que considerar el riesgo que se corre y la precaución que se debe tomar para minimizar dicho riesgo, lo que rara vez es posible. También cabe señalar que muchas de nuestras acciones tienen efectos secundarios no previstos ni deseados, y que dichos efectos resultan ser más más significativos que el de los previstos y deseados.

Otra limitación de la relación intención-acciones la que se refiere a los medios y los fines buenos que debe buscar toda acción moral. Sin embargo, en un contexto de incertidumbre no siempre se tiene claro qué medios son buenos y cuáles son

⁹ Cf. E. MORÍN, *El método 6: ética*, (Traducción de Ana Sánchez), Madrid, 2006, 47-61.

malos para la consecución de un fin bueno. Y respecto a los fines buenos trazados a largo plazo, éstos no siempre llegan a cumplirse por ciertas circunstancias que aparece de improviso. Ante dichas circunstancias, urge responder inmediatamente con acciones que muchas veces nos desvían de nuestras grandes finalidades trazadas para evitar que en el presente ocurra algo peor, es decir nos vemos forzados a aceptar un mal menor. También dice Morín que la historia de los acontecimientos humanos muestra que ejecutada una acción en un contexto de incertidumbre se llega a tener un relativo control de sus efectos en lo inmediato, pero a medida que dicha acción se aleja de su autor en el tiempo es muy probable que tome rumbos inesperados, jamás previstos ni deseados.

Sobre las contradicciones entre los deberes, el filósofo francés hace notar que no hay que llamar problema ético a la simple desobediencia a una norma moral. Un problema ético surge cuando dos deberes se contradicen, no sabiendo a cuál de ellos hay que obedecer. En este sentido, el postulado kantiano de un único imperativo categórico para la acción moral no tendría lugar en la postmodernidad. En este nuevo escenario se descubre que no hay un único imperativo moral sino varios y opuestos entre ellos. Este antagonismo de imperativos genera un conflicto de deberes que significa enfrentarse a un dilema moral donde hay dos bienes contradictorios a promover y dos males también contradictorios a evitar, no sabiendo cuál es el mejor y cuál es el peor en uno caso y otro caso.

Pasando al conflicto de la ilusión ética, Morín señala que en la historia del hombre, grandes maldades provocadas a la humanidad se han hecho pensando en su bienestar y en los

más altos principios éticos. Es así que en nombre del amor, de la fraternidad, de la solidaridad o de la paz, históricamente se ha cometido genocidios, torturas, ejecuciones y otras mil atrocidades. Y esto ocurrió y ocurre porque la mente humana no llega a ser totalmente consciente, siempre le queda algo significativamente inconsciente. Este algo inconsciente provoca extravíos e ilusiones éticas que en nuestra mente da lugar a procesos psíquicos de autoceguera y autoengaño. Muchas veces nuestra conciencia se muestra extremadamente frágil, seleccionando aquello que le agrada y rechazando aquello que le desagrade por simple impulso o inclinación. Morín dice que la falta de un pensamiento crítico, que deviene de la carencia de ejercicios de autoconocimiento y autoexamen, perjudica la lucidez de la mente y genera ilusiones éticas. Théo Klein, citado por Morín, dice: “la ética no es un reloj suizo cuyo movimiento jamás se perturba. Es una creación permanente, un equilibrio siempre presto a romperse, un temblor que nos invita en todo instante a la inquietud del cuestionamiento y a la búsqueda de la buena respuesta”¹⁰.

En el subtítulo 1.2. se dice que el arrinconamiento en la subjetividad es uno de los rasgos típicos del hombre postmoderno. Pero es arrinconamiento de una subjetividad dominada por lo que en términos éticos y psicológicos se denomina *ego*. Un *ego* que continuamente está desplazando al *yo* de la centralidad de la subjetividad. Entre el *ego* y el *yo* hay una lucha por posicionarse en la subjetividad de la persona. El *ego* constantemente se encuentra acechando y descalificando al *yo* con una fuerza que muchas veces se muestra más poderosa que la de este último. Cuando el *ego* desplaza al *yo* la persona prejuzga los hechos

¹⁰ *Ibid.*, 61.

de la realidad cotidiana en función a intereses egoístas; en cambio cuando el *yo* gobierna la subjetividad de la persona, ésta interpreta los hechos según saberes, criterios y valores éticos. Además, una subjetividad centrada en el *yo* genera hechos imbuidos de paz, armonía, justicia y amor; en cambio cuando está dominada por el *ego* esos hechos destilan odio, resentimiento y división. También la percepción y el sentido de la realidad es diferente para la persona según su subjetividad en posesión del *ego* o del *yo*. Respecto a la verdad de las realidades, si bien ésta pertenece a un plano de horizonte trascendente, la subjetividad humana puede buscarla y conocerla siempre y cuando esté centrada en el *yo*; en cambio si se encuentra dominada por el *ego* no le será posible.

2. La sentencia del posthumanismo

El posthumanismo¹¹ sentencia el fracaso del propósito humanista de educar al ser humano; en su lugar recomienda echar mano de recursos artificiales para corregir las desviaciones y malformaciones de éste. A propósito del posthumanismo, la Profesora de Humanidades de la Universidad de Costa Rica, Gabriela Chavarría Alfaro, dice lo siguiente:

El siglo XXI deja atrás el humanismo tradicional para dar paso a otras concepciones de lo humano y a otras subjetividades, el cyborg, el hombre numérico, el hombre simbiótico.[...] Los humanismos eurocéntricos, ya sea el clásico renacentista, el existencialista de la postguerra o el humanismo marxista ya no respondían satisfactoriamente a las inquietudes de las nuevas generaciones que pasaban

¹¹ Según la Profesora de Humanidades Gabriela Chavarría Alfaro, sería el filósofo alemán Peter Sloterdijk el que utiliza el término *posthumanismo* para hablar de una nueva época que da fin a la era del humanismo tradicional.

gran parte de su tiempo en el ciberespacio, y a quienes la ciencia les hablaba de la posibilidad de transformar sus cuerpos, sus mentes y su potencialidad con la magia de la ciencia y la tecnología. El acelerado desarrollo de la ciencia y la tecnología del siglo XXI ha despertado la imaginación y las posibilidades de que las nuevas creaciones tecnológicas fueran cada vez más parte intrínseca de los humanos¹².

El hombre del humanismo habría pretendido ser un pensador autónomo y racional que creyó que podía mejorarse a sí mismo por medio de una educación basada en la literatura cultural y científica de occidente. Sin embargo, los acontecimientos históricos, relacionados con guerras y matanzas sucedidos en el seno de la civilización occidental, demuestran que la cultura humanista ha fracasado porque el potencial barbárico endicha civilización ha ido *in crescendo*. Ante este fracaso, el posthumanismo afirma que la ingeniería genética sería el camino para lograr el ansiado mejoramiento humano.

Según el comentario que la Profesora Chavarría hace del pensamiento del filósofo alemán Peter Sloterdijk, el programa humanista se basaría en dos ideas fundamentales. La primera idea sostiene que el humanismo se plantea como la antítesis del salvajismo, por lo que la tarea a realizar sería someter la parte agresiva e irracional de la conducta humana al dominio de la prudencia y la razón. La segunda idea afirma que la actividad lectora impuesta por el canon universal de lectura humanista, siguiendo a un mentor especializado y bajo el amparo de una institución educativa, posibilitaría la domesticación de la

¹² G. CHAVARRÍA, *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*, Informe de investigación, Repositorio Centroamericano SIIDCA, 2013, 4-5.

conducta y el modo de pensar del hombre. Consecuentemente, según estas dos ideas, la pretensión humanista sería el rescate del ser humano de un estado de salvajismo por medio de las letras como vehículo de domesticación¹³.

Siguiendo con el mencionado comentario de la Profesora Chavarría, para Sloterdijk la cultura de las letras habría sido inoperante en su afán de domesticar al hombre, especialmente en este comienzo de siglo XXI caracterizado por la velocidad, las tecnologías de información, las biotecnologías y la globalización cultural. En este nuevo contexto, la coexistencia humana tendría nuevos fundamentos, proveniente de la cultura mass-mediática, digital y telepresencial, que podrían denominarse post-literarios, post-epistolarios y en consecuencia post-humanísticos¹⁴. Sin embargo, la condición posthumana no significaría el fin del hombre, sino la finalización de un “universo centrado en el hombre”, es decir el fin del humanismo. Pero este final tampoco significaría la desaparición de la creencia en los ideales humanistas. Dichos ideales han existido desde siempre y seguirán existiendo en la conciencia humana, aún en esta nueva etapa en la que al hombre no le queda más que reconocer su vulnerabilidad y la necesidad de convivir con máquinas inteligentes como parte de un mismo entorno¹⁵.

Pero la tesis de Sloterdijk, comentada por la profesora Chavarría, sobre la posibilidad de que la conducta del hombre pueda ser modificada, ya no mediante la vía humanista (lectura y enseñanza de cánones morales tradicionales), sino por algo

¹³ Cf. *ibid.*, 8.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 8-9.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 10.

distinto, artificial y químico, no es nueva. Hacia mediados del siglo XX, en 1971, la película angloestadounidense de Stanley Kubrick, *La naranja mecánica*, planteaba una receta muy parecida a la de Sloterdijk. Alex, el protagonista de la mencionada película, cae preso por su comportamiento severamente violento y con tendencia sexual compulsiva. Y es en la prisión donde va a comenzar su recuperación a través de la científica e infalible técnica *Ludovecko*. El procedimiento es sencillo y promete resultados en poco tiempo. Dicho procedimiento consiste en recibir una dosis de un poderoso agente químico que le va a hacer sentirse al borde de la muerte. En plena sensación de agonía –así lo establece la técnica– Alex tendrá que presenciar, quiera o no, las más terribles escenas de sexo y violencia. Todo camina con firmeza hacia el establecimiento de un bien trabado reflejo condicionado. Muy pronto las imágenes violentas y sexuales surten en Alex las mismas angustias de muerte que antes le provocaba la droga. Y no solamente las imágenes, sino incluso una mera alusión a ellas basta para hacerle aborrecer lo que hasta hace poco le era un vicio sádicamente atractivo. El resultado es sorprendente: se tiene a Alex, antes el indeseable, ahora convertido en un honesto ciudadano defensor de los valores tradicionales, amigo de la ley y el orden. Sin embargo, algo dice que el tratamiento al que ha sido sometido Alex no es tan sencillo y que su efectividad no tiene garantía a largo plazo. Quizá seguidamente después del tratamiento Alex muestre haber cambiado, pero parece que esto solo es un mecanismo de defensa pasajero para liberarse del dolor provocado por la droga de la *Ludoveckotechnique*. Luego, transcurrido unos meses de salir del tratamiento, lamentablemente Alex vuelve a sus antiguos hábitos. ¿Qué ha pasado...?

3. La formación de la subjetividad humana con base en la normatividad ética

Efectivamente, parece que el “infalible” tratamiento *Ludovecko*, ¡no ha funcionado! Ante este fracaso, sostenemos que en el actual escenario postmoderno la normatividad ética continúa siendo la única vía válida para la formación de la subjetividad humana. Pero esta vía será efectivamente válida en la medida que se desarrolle como un proceso de formación humana permanente y persiga unos propósitos que a continuación exponemos.

Un propósito de la formación en la normatividad ética debe ser convencer a las personas para que éstas estructuren su subjetividad en la centralidad del *yo*. Una subjetividad arraigada en *yo* es una subjetividad “abierta” esencialmente a cuatro realidades: a sí mismo, a los otros, al *oikos* y a Dios. Dicha “apertura” se expresa en cuatro preocupaciones fundamentales generadoras de sentido en la existencia humana:

- La preocupación de responsabilizarse por el fortalecimiento del *yo* que significa que cada vez logremos ser más *yo* y menos *ego*.
- La preocupación de sentirse y hacerse corresponsable de la vida de los “otros”, darnos cuenta que los problemas de los demás son también los nuestros y que nuestra realización humana depende de la realización humana de los “otros”. Esta apertura también incluye la preocupación por mejorar las condiciones sociales, históricas y materiales de los “otros”.

- La preocupación por el cuidado de la “casa común natural”, integrada por seres vegetales, sensibles y por los elementos vitales (ríos, terrenos, aire, etc.). Recordar que de esta casa común natural somos sus jardineros y no sus dueños; el dueño es Dios.
- La preocupación por la transcendencia del hombre postmoderno que se traduce en la necesidad de considerar lo concreto en perspectiva general, lo material en perspectiva espiritual, el presente en perspectiva futura y sobre todo lo humano en perspectiva divina.

Para lograr estas aperturas del *yo* es necesario que se lo fortalezca para que éste pueda sobreponerse a los desvaríos del *ego*, lo que significa en muchos casos una esforzada labor de curación de la subjetividad de los individuos. Se trata de curar dicha subjetividad principalmente de los males del egoísmo, de las deformaciones de la conciencia moral, de los prejuicios, de las vanidades y de los esquemas mentales introyectados inconscientemente.

Ante la receta del posthumanismo de transformar el comportamiento humano negativo apelando solamente a recursos químicos, científicos y tecnológicos, la formación en la normatividad ética significa reafirmar la creencia en la nobleza del ser humano y en la posibilidad de su mejoramiento por medios que respete su libertad y su acción voluntaria. Ante la tentación de ceder al uso de tratamientos como la de *Ludoveckotechnique* u otros de corte meramente científico o tecnológico, como los que recomienda el posthumanismo,

la formación en la normatividad ética afirma que la conducta humana es impredecible y que no puede ser modificada por medios artificiales a su naturaleza. La naturaleza humana no es un conjunto de puras reacciones mecánicas y aprendidas a golpe de excitaciones provocadas; ésta tiene un trasfondo fundamental donde se apoya y orienta. Este trasfondo es el convencimiento de que algo importa o no importa y de que es crucial para la vida humana en su cotidianidad. A este trasfondo a veces llamamos creencias, otras actitudes, y en la ética llamamos *valores*, que son los componentes centrales de la normatividad ética.

Así pues, la ética como ninguna otra disciplina se ocupa de la formación humana del hombre, ésta es su razón de ser. En este punto queremos hacer referencia a dos grandes componentes de la formación ética que nuestro juicio son: el aprendizaje de un adecuado marco ético teórico y el desarrollo en la propia persona de unas capacidades para la praxis ética en lo personal y en lo social. Respecto al primer componente, hay que saber que todo contenido teórico de la disciplina ética (conceptos, teorías, principios, criterios, imperativos, etc.) debe necesariamente transitar de la información a la formación. Hacia una formación normativa de la subjetividad humana que significa la posibilidad de orientar e interpelar las creencias, convicciones, actitudes y comportamientos de los individuos. Es por ello que la mencionada formación debe tener su centro de gravitación en la subjetividad humana y su posibilidad de su mejoramiento. Con relación al segundo componente, las capacidades de praxis humana, son ellas las que permiten alcanzar el propósito mayor de la formación en la normatividad ética: aflorar en el hombre su bondad. Estas capacidades son el

resultado de una integración compleja de conceptos, destrezas, actitudes y cualidades. Algunas de ellas son las siguientes:

- Capacidad de evaluar sus propias fortalezas y debilidades sin involucrar el ego: la autoevaluación.
- Capacidad de oponerse a las pasiones bajas y tendencias egocéntricas, y asumir propósitos elevados de humanidad: la autodisciplina.
- Capacidad de trasminar con amor nuestros pensamientos y nuestras acciones.
- Capacidad de desarrollar nuestra trascendencia.
- Capacidad de crear una visión para la sociedad basada en relaciones de reciprocidad, de compartir y de servicio.
- Capacidad de construir y promover la unidad en la diversidad.
- Capacidad de trabajar por el establecimiento de la justicia.
- Capacidad de potenciar las actividades educativas¹⁶.

Conclusión

Ante la situación postmoderna de la subjetividad humana y la proclama poshumanista del fin de humanismo, lo que para nosotros significaría declarar el fracaso del influjo de

¹⁶ Cf. E. ANELLO – J. DE HERNANDEZ, *Liderazgo moral*, Universidad NUR – ISER, Bolivia, 1996, 129-188.

la normatividad ética en el comportamiento humano, nos permitimos enunciar las siguientes conclusiones:

- El propósito del humanismo, especialmente del “humanismo cristiano”, sigue y seguirá vigente mientras el hombre en cualquier contexto defienda su libertad y autonomía.
- Reafirmamos la creencia en la nobleza del ser humano y su posibilidad de tornarse más humano fundamentalmente por medios propios de su naturaleza, que es libertad, voluntad y conciencia lúcida.
- Insistimos en que la normatividad ética, adecuadamente comunicada, es capaz de interpelar a la subjetividad de las personas con el propósito de que ésta se torne en una auténtica subjetividad humana.
- Respecto a los conflictos explicados por Edgar Morín (la incertidumbre en la relación intención y acción, contradicciones entre deberes y la ilusión ética), aseveramos que las nombradas capacidades de praxis ética personal y social pueden reducir significativamente su influjo pernicioso en la subjetividad de las personas.

Queremos terminar este artículo enunciando un criterio que en nuestra opinión puede resume la esencia de la normatividad ética: “Lo único que en la vida vale la pena hacer es lo que hacemos por los otros”.

Bibliografía

ANELLO Eloy – DE HERNANDEZ Juanita *Liderazgo moral*. Universidad NUR – ISER, Bolivia, 2da. ed., 1996.

CASALI Horacio, “La universidad y la formación ética”, en www.iadb.org/etica (fecha de consulta marzo del 2007)

CHAVARRÍA Gabriela, *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*, Informe de investigación, Repositorio Centroamericano SIIDCA, 2013. Acceso en línea: <http://hdl.handle.net/10669/846>

FOULQUIE Paul, *Diccionario del Lenguaje Filosófico*, Labor, S.A., Barcelona 1967.

GALIMBERTI Umberto, *Diccionario de psicología*, Siglo Veintiuno, México, 2002.

GASTALDI Ítalo, *Educación y evangelizar en la posmodernidad*, Abya-Yala, Quito 1994.

IRIARTE Gregorio, *La vida religiosa frente al cambio de época*, Kipus, Cochabamba 2005.

IRIARTE Gregorio –ORSINI Marta, *Conciencia crítica y medios de comunicación*, Talleres Gráficos de Colorgraf Rodríguez, Cochabamba 2005.

INEAM (Instituto de Estudios Avanzados para las Américas), *¿Cómo enseñar Ética, Capital Social y Desarrollo en la Universidad?* Curso en Línea realizado del 21 de septiembre al 14 de diciembre del 2004.

MORÍN Edgar, *El método 6: ética*, (Traducción de Ana Sánchez) Cátedra (Grupo Anaya, S.A.), Madrid, 2006.

ROMERO Víctor, *La ética en clave del mito*, Verbo Divino, Cochabamba 2018.

ROMERO Víctor, *Ética, sus fundamentos y su praxis*, Verbo Divino, Cochabamba 2015.

Notas en torno a una aproximación a las creencias epistemológicas

Luis Alberto Vaca Cuellar

Facultad de Teología “San Pablo”

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana

lvaca@ucb.edu.bo

Resumen

Los trabajos de investigación relacionados con el proceso de enseñanza y aprendizaje han experimentado un giro desde la concepción de la centralidad de la enseñanza, docente, hacia la centralidad del aprendizaje, estudiante, como eje articulador de las mismas. Sin embargo, y en consideración a las dificultades que se están generando en los procesos de transformación, de pronto se nota la necesidad de la atención a un elemento que, hasta el momento, parece que no se ha considerado: las creencias de los protagonistas de los procesos. De esta manera es que se presenta un primer acercamiento a la noción de lo que se denomina creencias epistemológicas o, también, teorías implícitas.

Palabras clave

Creencias epistemológicas – teorías implícitas – ideas – conocimientos

Abstract

Research related to the processes of teaching and learning have experienced a change of direction from the teaching/teacher-centred conception towards the centrality of learning/student as the articulating core idea. Nevertheless, and considering the difficulties that are generated in the transformation processes, it becomes apparent that there is a need to attend to an element that until now seemingly

has not been taken into account: the beliefs of the protagonists in these processes. Thus a first approach is presented to the idea of what is denominated epistemological beliefs and also implicit ideas.

Key words

Epistemological beliefs – implicit theories – ideas – knowledge

Introducción

Los procesos de transformación en los sistemas educativos han estado marcados por el paso de la teoría conductista a la teoría de los aprendizajes significativos, que se articulan a teorías afines como la teoría de la zona de desarrollo próximo, la teoría constructivista, la teoría cognitiva, y otras.

Sin embargo, el uso de elementos relacionados con las teorías no es suficiente para garantizar la transformación del proceso o el mejoramiento cualitativo en función a la sustitución de la base teórica sobre la que se han asentado los desempeños docentes y estudiantiles.

Es notorio que las investigaciones que se han realizado en relación a las actividades académicas regularmente apuntan al rendimiento académico de los estudiantes; es decir, parece que, habiéndose establecido que los estudiantes no rinden suficientemente, las investigaciones tienen que orientarse al por qué es que los estudiantes no rinden suficientemente en lo académico. El rendimiento académico de los estudiantes puede ser medido de diferentes maneras. Una de las más sencillas es en hacerlo base a las calificaciones que obtienen los estudiantes en las asignaturas en las que son evaluados.

De esta manera es que se puede hacer referencia a estudios desarrollados sobre la psicología del aprendizaje que abordan el proceso de aprendizaje de los estudiantes. Entre las líneas de investigación desarrolladas en esta dirección tenemos la referida a las técnicas de memorización, las técnicas para la toma de apuntes, las técnicas para mejorar la velocidad de lectura, las técnicas para mejorar la comprensión, la atención, y otras. Como contraparte a estas técnicas de estudio centrada en los estudiantes, no se ha desarrollado nada. Es decir, la propuesta de las técnicas de estudio considera, sin más, que el problema del proceso de aprendizaje está en el estudiante. Por lo tanto, se tiene que ofrecer al estudiante las técnicas que le permitan mejorar su mecanismo de aprendizaje.

Por otra parte, luego de la revolución paradigmática en el ámbito de las ciencias de la educación, se ha notado un viraje. En primer término, orientado a considerar que el proceso educativo no puede seguir tomando como centro al profesor. De esta manera, en lugar de centrar el proceso en la enseñanza, se colocó el énfasis en el proceso de enseñanza y aprendizaje. Pero, en corto tiempo, aquello pasó y se ha centrado el proceso en el aprendizaje. De esta manera es que, hoy en día, se habla especialmente de estrategias de aprendizaje. Aunque las estrategias de aprendizaje tienen en común con las técnicas de estudio que están pensadas para los estudiantes, ya no se considera que toda la problemática del aprendizaje esté en el estudiante, sino que se considera que el papel del docente es gravitante para articular las acciones de enseñanza docente con las acciones de aprendizaje del estudiante.

Por otra parte, la atención a lo que hacen los docentes parece generar menos atención en relación al mejoramiento de la calidad académica o al mejoramiento del proceso. Lo que regularmente se hace en instituciones de educación es ofrecer cursos de actualización docente. Estos cursos generalmente son charlas, seminarios y talleres que duran desde una sesión hasta cinco días en la mayor parte de los casos. En educación superior, el Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana (CEUB) ha establecido desde el año 1999 la obligatoriedad de que los docentes tengan un diplomado en docencia universitaria.

Sin embargo, el mayor desafío para un proceso de transformación académica no ha llegado todavía sino cuando la atención se enfoca en lo que sucede en los espacios y en las acciones que permiten desarrollar los procesos formativos. Estos espacios y acciones están constituidos, por una parte, por los generados institucionalmente: salón de clases, biblioteca, laboratorios, etc.; y, por otra, por los espacios y acciones definidas por los estudiantes.

1. Antecedentes

La intención de este trabajo es el de mostrar la necesidad de enfocar la atención en un elemento que está generando recientemente investigaciones que resultan ser novedosas. El elemento que ocupará el desarrollo del presente trabajo es el de las creencias epistemológicas, también denominado teorías implícitas.

Las creencias epistemológicas están presentes como sustrato sobre el que se asientan los conocimientos que el docente desarrollará con la intención de que el estudiante

aprenda aquello que tiene como tarea y responsabilidad hacer que los estudiantes aprendan. Las teorías implícitas están presentes como sustrato sobre el que se asentarán los nuevos conocimientos que el estudiante intentará aprender y aplicar para aprobar la asignatura.

Se postula que las creencias epistemológicas se constituyen en las bases que, en definitiva, regulan la relación docente-estudiante y definen el clima áulico. En este contexto surge una necesidad fundamental: la averiguación de las creencias epistemológicas presentes en los docentes en el desarrollo de los procesos de enseñanza y aprendizaje.

2. Creencias epistemológicas

Iniciamos realizando el ejercicio de articular algunas de las diferentes propuestas presentadas por autores que se han orientado a la investigación en torno a las creencias epistemológicas. Se nota como especialmente importante el tratamiento que hace José Ortega y Gasset en el texto *Ideas y creencias*¹. A partir de este autor, se toman en consideración los aportes de investigadores que se dedicaron a la averiguación de las creencias epistemológicas en el ámbito de los procesos de enseñanza y aprendizaje. Finalmente, se hace referencia a los aportes contenidos en el texto *Creencias que dañan, creencias que sanan*, de Julio Herrero Lozano.

A partir de la identificación de lo que entendemos como creencias epistemológicas, se plantean preguntas tales como ¿qué son las creencias epistemológicas?, ¿cuáles son las características esenciales de las creencias epistemológicas?,

¹ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1970.

¿es posible clasificar las creencias epistemológicas?, ¿cuál es la relación entre las creencias epistemológicas y las teorías explícitas?, ¿cómo podemos averiguar la presencia de estas teorías implícitas?, ¿cuál es la importancia de la averiguación de las teorías implícitas en los docentes y estudiantes en el marco del proceso de enseñanza y aprendizaje? Por las características del presente texto, veremos de atender solamente a dos de ellas.

Los autores tomados en consideración fueron elegidos porque se enfocaron en el tratamiento de las creencias epistemológicas y realizaron investigaciones para la averiguación de las mismas. En este sentido, los trabajos de investigación científica elaborados por ellos se constituyen en referencias para la aproximación terminológica, para la validación de los cuestionarios, para refrendar la metodología sobre las creencias epistemológicas

Pero bien, la primera dificultad está relacionada a la denominación referida a lo que preferimos llamar “creencias epistemológicas”. Varios de los investigadores, al abordar el tema de la denominación, coinciden en afirmar que es todavía un proceso que requiere tiempo y trabajos para consolidar la designación de las creencias epistemológicas:

Uno de los problemas con los que los investigadores se han encontrado a la hora de investigar el ámbito de las creencias es su definición. A pesar de la popularidad del término, el concepto no parece estar bien clarificado. Con frecuencia se han utilizado términos que son entendidos como sinónimos de creencias: ideas, percepciones, pensamiento, teorías implícitas, concepciones, actitud... La comunidad investigadora no ha sido capaz de especificar una definición debido al hecho de haber sido estudiadas

por distintas disciplinas. Esta situación ha propiciado una gran variedad de significados y planteamientos teóricos distintos con respecto a su naturaleza y definición (Pajares, 1992; Hofer y Pintrich, 1997; Hirsjärvi y Perälä-Littunen, 2001). Tampoco parece existir acuerdo sobre sus límites, en términos de qué puede incluirse o ser excluido como parte de ellos. Como Hofer (2000, p. 379) indica, “se necesitan más investigaciones que aclaren el concepto como base para realizar más estudios empíricos”².

Además de las denominaciones aludidas en la cita, se han encontrado algunas en relación a las cuales, tal vez, convenga hacer algún ejercicio de diferenciación. Por ejemplo: teorías personales, creencias personales, teorías subjetivas, teorías intuitivas, metateorías, teorías básicas, pensamientos clandestinos, y algunos otros menos usuales.

Ésta es una de las tareas que conviene tomar en consideración en función a la elaboración de un trabajo colectivo que permita precisar el uso de la terminología más apropiada, pero más todavía el significado cabal que contenga los elementos suficientes de lo que se va a considerar por lo que nosotros preferimos llamar “creencias epistemológicas”. De momento, parece muy importante que en la denotación se haga referencia a que se tratan de teorías diferentes de las explícitas manejadas en el ámbito científico y académico; pero también que se note que se trata de los sustentos de tales teorías y/o conocimientos.

² L. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ *Análisis de las creencias epistemológicas en estudiantes universitarios*, Tesis Maestría en Desarrollo Social, Barranquilla 1995, 51.

3. ¿Qué son las creencias epistemológicas?

José Ortega y Gasset (España, 1883-1955) publicó en 1940 la obra titulada *Ideas y creencias*. En ella hace la exposición de su concepción de las creencias:

Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos³.

Inicialmente conviene notar la diferencia que establece Ortega y Gasset entre las ideas, asumidas como conocimiento y las creencias. Las ideas están referidas a los conocimientos que la persona adquiere o aprende; entre ellos se puede establecer ciertas categorizaciones de orden consciente, realizar operaciones como las de articulación, reestructuración, etc. Mientras tanto, las ideas se constituyen, según Ortega y Gasset, en aquello en base a lo que se realizan, entre otras actividades, las acciones relativas a los conocimientos.

Pero bien, la noción de creencia que presenta Ortega y Gasset es todavía mucho más radical, pues no establece a las creencias solamente como el continente en el que se adquieren, generan y reorganizan nuestros conocimientos, sino que se constituyen en el continente de la vida de una persona. Así, las creencias, en la concepción de Ortega y Gasset tienen una función vital en la vida de las personas. “El hombre, en el fondo, es crédulo, o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que

³ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, 24.

sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias”⁴. “Así, quien se encuentra creyendo que hay un ser de las cosas, es decir, que las cosas tienen por sí un comportamiento estable, un orden tras su aparente desorden, en suma, que tienen cada una su “naturaleza” –*rerum natura*–, no lo cree así, en seco, sino por éste o el otro motivo”⁵.

Así, pues, según Ortega y Gasset, el hombre “es un ser de creencias”. Es decir, las creencias caracterizan a los seres humanos. Pero, por otra parte, no hay una “naturaleza de las cosas”. Lo que hay es motivos por los cuales “creemos” que las cosas tienen una naturaleza que define su esencia pasiva y su esencia activa o naturaleza, para actuar o para recibir acciones.

Dado que no hay una “naturaleza de las cosas”, tampoco se podrá hacer referencias a una “naturaleza humana”. Así, desde la perspectiva de Ortega y Gasset, no convendría hablar de las creencias como constitutivas de una “naturaleza humana”. En este sentido, las creencias son continentes de la concepción de naturaleza.

Ahora, conviene considerar algunos aportes que, en relación a Ortega y Gasset, pueden ayudar a una aproximación a las “creencias epistemológicas”. En primer lugar, se puede considerar la siguiente definición:

Las creencias epistemológicas son aquellas creencias personales relacionadas con el conocimiento y con su adquisición. Al tratarse de teorías subjetivas sobre el conocimiento y el aprendizaje, ejercen funciones de dirección

⁴ *Ibid.*, 34.

⁵ *Ibid.*, 65.

y control de la acción práctica, y tienen por ello una gran relevancia para los procesos de enseñanza y aprendizaje⁶.

Las autoras de la investigación publicada con el título “Las creencias de los formadores acerca del conocimiento y el aprendizaje”, presentan una definición de creencias epistemológicas que está orientada hacia el ámbito educativo. Especialmente interesa el enfoque, aunque conviene notar que las creencias no están presentes solamente en este ámbito.

Según Rodrigo (1985, pp. 146-147) “tanto las teorías científicas como las intuitivas están constituidas por un conjunto de conceptos y de eslabones que establecen relaciones entre éstos. Asimismo, ambas comparten funciones interpretativas; una vez reunidos los datos se elaboran explicaciones causales basadas en los postulados teóricos; o bien permiten establecer predicciones sobre sucesos futuros; por último incluyen «rutinas operativas» sobre el modo correcto de actuar”. Ambos tipos de teorías comparten por tanto el carácter de estructuras conceptuales organizadas con una finalidad tanto predictiva como explicativa. Se justifica el hablar de teorías implícitas en los alumnos en la medida en que sus concepciones estén organizadas de determinadas formas y se hagan efectivas para dirigir la acción⁷.

La clasificación que propone Rodrigo, citado por Pozo, es la de teorías científicas y teorías intuitivas. En consideración a la clasificación presentada por Ortega y Gasset, se puede plantear

⁶ S. MULLER – K. REBMANN – E. LIEBSCH, “Las creencias de los formadores acerca del conocimiento y el aprendizaje: un estudio piloto”, en *Revista Europea de Formación Profesional* 45 (2008), 99.

⁷ J.I. POZO et al. “Las ideas de los alumnos sobre la ciencia como teorías implícitas”, en *Infancia y Aprendizaje* 57 (1992) 7-8.

la equivalencia parcial de teorías intuitivas por creencias auténticas y teorías científicas por ideas o pensamientos. En el segundo caso, habría que establecer cierta precisión para mejorar la comparación de las concepciones.

Pozo explicita la noción de teoría intuitiva y teoría científica haciendo referencia a que, en ambos casos, se trata de estructuras organizadas con el propósito de explicar y predecir acontecimientos en relación al objeto material de aquello a lo que se refieren. Desde esta perspectiva, se puede añadir la función descriptiva a las teorías, intuitivas o científicas. Es más, se puede afirmar que estas funciones son comunes a todas las teorías aunque, según la teoría de que se trate, el énfasis estará puesto de mejor manera en alguna de las tres funciones.

Teorías implícitas: son representaciones mentales constituidas por un conjunto de restricciones en el procesamiento de la información que determinan, a la manera de un sistema operativo, la selección de la información que se procesa y las relaciones entre los elementos de esa información. Tienen un carácter más general y estable que las teorías de dominio y las formatean de diferentes maneras. Las restricciones que imponen las teorías implícitas tienen que ver con principios subyacentes tanto a ellas como a las teorías científicas, que son, por lo tanto, los que se deben modificar para que se operen verdaderos cambios conceptuales. Estos principios son de tres órdenes: epistemológicos, ontológicos y conceptuales. Los epistemológicos se refieren a supuestos implícitos sobre las relaciones entre nuestro conocimiento y el mundo, sobre la naturaleza del conocimiento y sus procesos de adquisición y cambio; los ontológicos, remiten al tipo de

entidades desde los que se interpreta el conocimiento y los conceptuales refieren a formas de estructuración y organización de los conceptos de la teoría⁸.

De esta cita interesa resaltar la relación que se establece entre el conocimiento científico, las teorías científicas y las denominadas “teorías implícitas”. Entre ambos elementos se postula una relación mediada por el sujeto que interpreta o realiza el procedimiento de articulación del conocimiento. Es decir, se hace referencia a un sujeto constituido en subjetividad en la que ésta es considerada como la presencia de las denominadas “teorías implícitas” o creencias epistemológicas.

En el caso de la presencia de estas creencias en el ámbito educativo, más precisamente en el actuar de los profesores, se puede considerar lo que nos dice Leal Soto:

Las creencias son construcciones mentales a las cuales se les asigna suficiente validez, verdad o credibilidad como para guiar el pensamiento y la conducta. Pajares destaca que las creencias juegan un rol adaptativo, al facilitar a las personas su definición del mundo y de sí mismos. En el caso de los profesores, se ha señalado que sus predisposiciones personales constituyen el factor más relevante de su “ser profesor”, y que sus experiencias como estudiantes les han conducido a desarrollar creencias que luego, cuando ellos mismos actúan como profesores, trasladan a la sala de clase⁹.

⁸ A. VIGLIOTTI – V. MACCHIAROLA Viviana, “Teorías implícitas, innovación educativa y formación profesional de docentes”, en *Alternativas* 29 (2002) 69.

⁹ F. LEAL SOTO, “Efecto de la formación docente inicial en las creencias epistemológicas”, en *Revista Iberoamericana de Educación* 36/7 (2005) [en línea] 2, en <http://www.rieoei.org/deloslectores/803Leal.PDF> (fecha de consulta 30.08.2009).

Entendidas como construcciones mentales, constructos, las creencias se constituyen en las condicionantes de los pensamientos y de la conducta. Diremos que, no solamente del pensamiento y de la conducta, sino determinante de aquello que podemos conocer y lo que se puede llegar a pensar. Es decir, se constituye en lo que nos permite conocer y pensar.

Una observación a la referencia de Leal Soto es que las creencias no reciben una validez, verdad o credibilidad. Simplemente son válidas y verdaderas. Su validez no le otorga la categoría de creencia, sino que, porque son creencias, se constituyen en la referencia primaria de validez a los conocimientos que consideramos aprehensibles o incorporables en nuestros esquemas cognitivos.

Las personas utilizan las teorías implícitas para recordar, interpretar, predecir y controlar los sucesos que ocurren y tomar decisiones. Son producto de la construcción del mundo a través del cuerpo y se basan en procesos de aprendizaje asociativo; pero también tienen un origen cultural en tanto se construyen en formatos de interacción social y comunicativa

Queda claro que las distintas actividades y habilidades intelectuales se desarrollan sobre el “suelo” de las creencias. Pero bien, a continuación, se trata de conectar las creencias referidas al entorno de enseñanza y aprendizaje con la concepción correspondiente al ámbito de la salud: “El ser humano es como un país formado por tres regiones indivisas, inseparables, denominadas *cuerpo*, *mente* y *espíritu*. A diferencia de otros países, en él no existen fronteras y sus *regiones* se mezclan

e interpenetran sin que podamos definir dónde acaba una y empiezan las otras”¹⁰.

A las regiones indicadas por Herrero, se las denominará dimensiones. En esta perspectiva, la constitución de la persona integrada por estas tres dimensiones, corporal, mental y espiritual, en su desarrollo, permitirán el desarrollo de la persona y la realización personal. Desde el desarrollo de estas dimensiones intrínsecas se desarrollan dimensiones que se pueden considerar extrínsecas o de interacción con el entorno.

En una de las provincias de la mente habita un grupo de seres, imprescindibles para la buena marcha del conjunto, pues constituyen los criterios motores del país y engendran esos frutos tan diversos a los que llamamos pensamientos, a pesar de lo cual son poco conocidos. Allí conviven las *certezas*, hijas de la experiencia personal objetiva y contrastada con las *convicciones* que se instalan sobre los razonamientos y demostraciones lógicas, y con sus hermanas menores, menos consistentes pero mucho más abundantes: las *creencias*. A diferencia de sus familiares, éstas últimas no se basan en ninguna demostración, ni lógica ni experimental, pero gozan de sus mismas capacidades en cuanto a regir el rumbo de los pensamientos y las decisiones. Al ser tan escasas las certezas y las convicciones, y a pesar de que las creencias tienen menos fuerza, éstas se han ido extendiendo desde la infancia y han llegado a ocupar una vasta región dentro del bosque mental, acotando un feudo y actuando como si fuesen sus hermanas mayores, sin serlo¹¹.

¹⁰ J. HERRERO LOZANO, *Creencias que dañan, creencias que sanan*, Madrid 2004, 17.

¹¹ *Ibid.*, 19.

La concepción de las creencias en Herrero difiere parcialmente de las enunciadas anteriormente por Ortega y Gasset, Pozo y Rodríguez. Sin embargo, parece interesante notar las coincidencias en relación a dos aspectos. Por una parte, que las creencias no están basadas en demostraciones lógicas ni experimentales; es decir, no las asumimos por que hayan pasado un proceso de validación. Por otra, se constituyen en las que rigen la orientación de los pensamientos y las decisiones.

Las creencias suelen instalarse delante de los sentidos del cuerpo, y así distorsionan todo lo que éstos captan, tanto del interior como de los otros “países” y situaciones, con la intención de confirmarse. De esta manera se mantienen y aumentan su fuerza, pues la experiencia modificada por ellas, las confirma y enraíza cada vez más, haciendo que el país se dirija a veces por rumbos incómodos, dañinos y hasta peligrosos. Unas son estimulantes y otras frenan la acción, e incluso la paralizan. Su conjunto forma el *sistema de creencias*. Una especie de “mapa” con el que nos movemos por el entorno y nos relacionamos con el resto del universo, unas veces con facilidad y otras tropezando con los más insignificantes obstáculos, haciendo que la marcha del “país” sea más o menos agradable¹².

A partir de lo indicado respecto a la cita anterior, esta resulta ser complementaria. Pero, tal vez convenga hacer referencia a que las creencias instaladas como condicionantes de las percepciones, se constituyen en filtros antes que en distorsionadoras de lo que se percibe.

¹² *Ibid.*, 20.

Otro elemento que interesa considerar de esta cita es la referencia al “sistema de creencias”. Es decir, las creencias no se establecen como elementos aislados que actúan ocasionalmente, sino que lo hacen como una red que actúa permanentemente interactuando entre ellas.

Las creencias son criterios congruentes con uno mismo que nos permiten hacer frente al mundo de determinada manera. Son representaciones internas organizadas previamente con las que nos movemos en el entorno. Sin haber tenido demostración lógica ni experiencial suficientemente para que sean convicciones y certezas, las usamos como si lo fueran. Las necesitamos porque con ellas estructuramos nuestra experiencia y cuando creemos que algo es cierto, vivimos como si lo fuera¹³.

De esta última cita de Herrero Lozano, interesa remarcar la alusión a la congruencia. Más adelante se atenderá la tendencia a la actuación congruente en relación con las creencias. Esta congruencia puede estar referida muchas veces a “lo que pensamos y decimos”. Es decir, un nivel de congruencia parece estar en la relación pensar y decir. Otra en la de pensar y hacer. Pero ahora se nota que también, y tal vez más potente sea la congruencia entre “creer y pensar, creer y decir, creer y actuar”. Es necesario un esquema general del mundo en el que basar nuestra forma de pensar, decir, ser y estar, una estructuración a la que llamamos *sistema de creencias* que constituye el soporte de la personalidad¹⁴. “Rodrigo, Rodríguez y Marrero (1993, p. 13) las definen como *representaciones mentales que forman parte del sistema del conocimiento de un individuo e intervienen*

¹³ *Ibid.*, 21.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 22.

en sus procesos de comprensión, memoria, razonamiento y planificación de la acción”¹⁵.

Parece no muy atinada la consideración de las creencias como representaciones mentales. En tanto que representaciones mentales, tendrían su aparición en el pensamiento según la voluntad de quien se hace la misma. Es decir, yo puedo, voluntariamente, hacerme una representación mental. En tanto manejable la representación mental “creencia”, estaría en la posibilidad de estar o no estar en la elaboración de mis pensamientos. Ya se ha visto con los autores anteriores que esta no es una posibilidad de las creencias.

En este sentido, conviene reenfocarse en las características fundamentales de las creencias epistemológicas como las ya anotadas desde la concepción de Ortega y Gasset, Pozo, Rodríguez, Herrero y, finalmente compatibilizadas en la concepción de Umberto Eco referido por Antón Uño: “Las teorías implícitas serían como redes ocultas de conocimiento, pensamientos clandestinos, según la terminología de Umberto Eco, que subyacerían a los modelos que utilizamos para interpretar el mundo, a las representaciones que activamos y de las que podemos llegar a tomar conciencia”¹⁶.

4. Diferencia entre ideas y creencias

José Ortega y Gasset establece una primera distinción entre las ideas y las creencias. Considera fundamental, para la comprensión de lo que concibe por creencias, la diferencia

¹⁵ M.A. ANTÓN NUÑO, *Docencia universitaria: concepciones y evaluación de los aprendizajes: estudio de casos*, Tesis doctoral, Burgos 2012, 37.

¹⁶ *Ibid.*, 37.

con relación a las ideas. En este sentido, se puede considerar lo siguiente:

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o “pensamientos”. En rigor, sólo estas últimas deben llamarse “ideas”.

Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de “política interior” dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea* de la realidad no es *nuestra realidad*¹⁷.

Queda claro que las creencias se constituyen en lo que anteriormente se indicó como “continente” de las teorías y de los conocimientos. Así, es fácil entender que los conocimientos verdaderos no podrán ser contrastados con la realidad sino con la idea de lo que es la realidad. Ahora bien, la construcción de “nuestra realidad” se la hace en base de las creencias. Así, los conocimientos que se asumen como incorporables a la “visión de la realidad” son aquellos compatibles con las creencias que se tiene respecto a la realidad.

De la cita textual interesa resaltar tres proposiciones que se consideran esenciales en el tratamiento de las creencias. La primera se refiere a que las creencias no se pueden confundir con los pensamientos. Es decir, no están al mismo nivel. Las creencias están un nivel de profundidad mayor que el de los pensamientos. Es decir, las creencias pueden permitir la

¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, 29.

explicación de la “ocurrencia” de nuestros pensamientos. Las implicaciones de esta afirmación son de alto grado de complejidad pues, incluso, la misma reflexión podría verse afectada en su concepción. “También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo”¹⁸.

Importante notar que la duda designa, para Ortega y Gasset, un estar similar al de estar en las creencias. Pero claro, la diferencia fundamental radica en que, mientras el estar en las creencias le da seguridad a la persona, un piso sobre el que se siente confianza, la duda puede constituirse en un angustiante abismo por cuanto quita precisamente la base sobre la cual sustentar la construcción de la concepción de la realidad.

Pero bien, conviene hacer la diferencia de la duda orientada a los conocimientos (ideas) y la duda orientada a las creencias. En este caso, si hay coherencia con lo anteriormente planteado, es muy fácil hacer el ejercicio de dudar de las ideas o conocimientos que tenemos. Un poco más difícil será dudar de las teorías en que se basan los conocimientos. Sin embargo, dudar de las creencias profundas no podrá ser fácilmente ejercitado consciente y voluntariamente.

La solidez de las creencias se articula, integra y consolida, según Ortega y Gasset, por las ideas que rellenan los espacios de creencias que todavía no se han incorporado como tales en nuestra red o sistema de creencias. “Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el

¹⁸ *Ibid.*, 37.

mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad desaparece”¹⁹.

Desde la perspectiva de Juan Ignacio Pozo, se puede establecer otra diferencia entre las teorías científicas que sustentan conceptos científicos y las teorías personales que sustentarían conceptos personales.

Mientras los conceptos científicos atienden a la estructura lógica de una clase –de forma que constituyen una definición precisa y constante para una clase de objetos con independencia de otros parámetros– los conceptos personales, o “naturales” según la terminología al uso en psicología cognitiva, tienden a ser conceptos vagos y difusos, cuyo significado no siempre es el mismo (Rosch, 1978; Scholnick, 1983). En otras palabras, los conceptos científicos establecen ciertos rasgos necesarios y suficientes para la categorización de un objeto como, pongamos por caso, un mamífero o un ser vivo. En cambio, las categorías naturales que las personas formamos a través de nuestra actividad espontánea y de la instrucción informal están formadas por objetos que según la expresión de Wittgenstein (1953), comparten entre sí un cierto “parecido familiar”, de tal forma que no es posible encontrar ningún rasgo esencial común a los objetos que pertenecen a la mayor parte de nuestras categorías cotidianas [. . .]. Son su característico estilo metafórico, ya Vygotski (1934) se refería a estas categorías naturales –o pseudoconceptos– como un “pensamiento mediante apellidos”, que establece un cierto parecido familiar entre las cosas pero no define ningún rasgo esencial del concepto. Las ideas científicas de los alumnos, organizadas en forma de teorías implícitas, no

¹⁹ *Ibid.*, 37.

serían por tanto de la misma naturaleza conceptual que las ideas de los científicos²⁰.

Pozo utiliza otro criterio para diferenciar las teorías y los conceptos. En este caso se refiere con teorías personales a las denominadas creencias auténticas por Ortega y Gasset y teorías intuitivas por Rodrigo.

Pero especialmente interesa resaltar la alusión que hace Pozo a la constitución de las “teorías implícitas” en base a conceptos personales o pseudoconceptos.

La importancia que interesa resaltar es gravitante como elemento en que podemos enfocar la atención, porque aquí se tiene la posibilidad de explicar por qué sucede que, en muchos casos, los estudiantes se aferren a ciertos conocimientos que asumen como generados por investigaciones científicas cuando lo están a base de pseudoconceptos que generan, a su vez, unas teorías personales o implícitas que no son coherentes en relación a las teorías científicas que pareciera que aprenden.

Esta falta de consistencia o coherencia de las propias teorías implícitas se deriva de su propia naturaleza, de su carácter implícito. Mientras que las teorías científicas deben por necesidad explicitarse en un lenguaje o sistema de representación compartido por una comunidad, lo que les obliga a intentar ser tanto coherentes como consistentes, buena parte de las teorías implícitas son incomunicables, en el sentido de que están constituidas por presuposiciones de carácter general (Richardson 1987) sobre relaciones causales pero sin que el sujeto que las utiliza sea consciente

²⁰ J.I. Pozo et al. “Las ideas de los alumnos sobre la ciencia como teorías implícitas”, 8.

de esas presuposiciones. Las teorías implícitas suelen subyacer a la acción, manifestándose sólo a través de ella y resultando en muchos casos incommunicables. Ello plantea un serio reto metodológico a los investigadores, ya que no basta con preguntar a un sujeto sobre un tema para conocer sus teorías implícitas, dado que es muy probable que el propio sujeto las ignore²¹.

En la intención de organizar lo que se puede resaltar de esta cita textual, sumamente rica por cierto, queremos anotar lo relativo en función al propósito de nuestro trabajo de investigación. A consideración, lo siguiente.

En primer lugar, la característica “implícita” de las teorías. Es precisamente de esta característica y las funciones que son las mismas que las teorías científicas o explícitas, que hemos considerado la equivalencia a “creencias epistemológicas” el que utiliza Ignacio Pozo: teorías implícitas.

Pues bien, dado el carácter de las teorías, están en un nivel de profundidad que no se puede “percibir” en la superficie donde se manifiestan más bien las teorías explícitas o las que forman parte de los textos científicos, de divulgación o las actividades de comunicación de conocimientos que tienen un marco teórico que se puede reconocer sin mayores dificultades.

En el caso de las teorías implícitas, operan de tal manera que pueden ser consideradas como las que determinan las actuaciones de las personas. Es decir, las teorías explícitas informan acerca de los conocimientos que, como decía Ortega y Gasset, son portados por las personas pero, conocimientos,

²¹ *Ibid.*, 8.

al fin, que no definen conductas sino posturas conscientes. En cambio, las teorías implícitas afectan al ser de la persona, no solamente a la dimensión cognitiva de la persona sino a su dimensión metafísica, al ser y actuar de la persona.

El científico no reflexiona tanto sobre los objetos como sobre sus teorías sobre los objetos. El científico no busca tanto –o al menos sólo– predecir la “conducta” de los objetos cuanto perfeccionar sus conocimientos. Esta es otra diferencia entre las teorías personales y las teorías científicas. Con todo lo anteriormente dicho podría parecer que las teorías implícitas son gravemente erróneas y por tanto inútiles o ineficaces. Sin embargo, no es así. En tanto se mantienen, las teorías implícitas suelen generar predicciones con bastante éxito en la vida cotidiana. [...] Como señala Claxton (1984) las teorías personales deben ser útiles; las teorías científicas deben ser ciertas. Esta diferencia de criterios (utilidad *versus* verdad) está una vez más conectada con el carácter implícito o explícito de las representaciones componentes²².

Lo anterior lleva a pensar en que las teorías implícitas son más bien del orden de la vida práctica y las teorías científicas se restringen al ámbito de la academia o científico.

La posibilidad de establecer, sin más, esta diferenciación entre las teorías implícitas y las explícitas, las teorías personales y las teorías de una comunidad científica, llevaría a una separación aceptable entre lo que pienso cuando estoy en el salón de clases y lo que pienso cuando estoy desarrollando actividades de la vida cotidiana. Tal divorcio es inadmisibles por cuanto, salvando las

²² *Ibid.*, 11.

diferencias, no son compatibles dos sistemas de creencias que puedan sostener y articular, por una parte, la conducta actuante; y, por otra, la concepción de la realidad.

A continuación, se presenta una tabla contenida en Pozo acerca de algunas diferencias entre las teorías implícitas y las teorías científicas.

Tabla 1: Esquemas formales presentes en las teorías científicas y restricciones estructurales opuestas a ellas

Restricciones estructurales (teorías implícitas)	Esquemas formales (teorías científicas)
Causalidad lineal y simple en un solo sentido (agente-objeto)	Coordinación de sistemas de referencia
No cuantificación o estrategias de cuantificación erróneas	Proporción Probabilidad Correlación
Transformación sin conservación	Conservaciones no observables. Sistemas de equilibrio

Fuente: Pozo²³.

5. Tipos de creencias

Por lo notado en los distintos autores, tal vez la clasificación de creencias sea el problema que más soluciones tiene según los distintos criterios en base a los cuales se la establece. Sin embargo, se puede considerar que la primera de las intenciones

²³ *Ibid.*, 12.

al clasificar las creencias es de orden vertical. Es decir, una clasificación ordinal, jerárquica de las creencias.

Una primera diferenciación planteada por Ortega y Gasset es en relación a lo que denomina “creencias básicas” y “creencias superficiales”. La relación entre éstas se establece en el sentido de que las primeras son las que actúan como receptáculos de las segundas. Es decir, las “creencias superficiales” pueden modificarse mientras permanecen, a la base, las “creencias básicas”. “Esto revela, sin más, que todo aquello en que nos ponemos a pensar, tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas”²⁴.

Atreviéndonos a una interpretación, diríamos que las denominadas aquí “creencias auténticas” serían equivalentes de otra denominación que se refiere a las “creencias básicas”. El motivo por el que hacemos esta equivalencia es la primacía que tienen estas últimas a las cuestiones a las que dedicamos los pensamientos conscientes.

En un trabajo reciente sobre la relación entre creencias y prácticas educativas en profesores, Schraw y Olafson utilizaron el concepto de cosmovisión epistemológica. Para ellos, cosmovisión epistemológica se refiere a un conjunto de creencias que definen la actitud de una persona hacia la naturaleza y adquisición del conocimiento, concepto bastante similar al de las orientaciones para la enseñanza, de Porter y Freeman (1986). Cada persona tiene un conjunto de creencias epistemológicas, pero éstas a su vez son parte de una cosmovisión epistemológica, que puede incluir otras

²⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, 26.

creencias relacionadas, por ejemplo, acerca de cómo se adquieren, desarrollan o cambian las propias creencias. La cosmovisión epistemológica sería la suma de las creencias y supuestos de una persona que influyen en el modo en que ella se acerca al conocimiento, es un concepto amplio que sugiere una perspectiva intelectual que actúa como un lente a través del cual se mira el mundo, y que trasciende las creencias específicas sobre el conocimiento. Los profesores que tienen esta perspectiva serían enseñantes activos, mientras los estudiantes tendrían un rol receptivo y pasivo, para lo cual la práctica deliberada sería una estrategia privilegiada. Los profesores tenderían a evaluar con referencia a normas, ya que enfatizarían la comparación entre estudiantes en términos de cantidad de objetivos o contenidos curriculares alcanzados, y serían proclives a utilizar evaluaciones preparadas por expertos externos. Además, asignarían escasa importancia al rol de los pares en el aprendizaje²⁵.

En atención a estos presupuestos se puede afirmar que, el estudio previo de las creencias epistemológicas tendría que considerarse como eje transversal de las prácticas educativas, toda vez que propicia el vínculo entre la conformación de la experiencia subjetiva que acontece en la construcción del conocimiento y el aprendizaje, y el diseño de prácticas educativas de mayor calidad.

Según su extensión las hay individuales, familiares, regionales, nacionales y universales. Por el contenido pueden ser religiosas, morales, sociales, políticas, culturales... Algunas estimulan a la acción, nos ayudan a conseguir

²⁵ F. LEAL SOTO, "Efecto de la formación docente inicial en las creencias epistemológicas", 4.

logros; otras nos frenan y dificultan o impiden llegar a nuestros fines. Pueden ser fuente de recursos y energías o paralizantes. Si creemos poder lograr un objetivo, esa creencia nos ayuda a conseguirlo; un ejemplo lo tenemos en el efecto placebo, que podemos considerar una creencia productora de curación. Si creemos no poder conseguirlo, nos dificulta alcanzarlo, como en el efecto nocebo, al que podemos considerar una creencia que produce alteración²⁶.

Conclusiones

Considerando el inicial propósito del tratamiento de las creencias epistemológicas, llegamos a algunas afirmaciones provisionales:

Las creencias epistemológicas de los docentes se constituyen en un factor relevante en el proceso de transformación curricular. En base a la aplicación del cuestionario Shommer-Aikins, se ha identificado creencias orientadas a las dos concepciones del proceso de enseñanza y aprendizaje.

Desde la perspectiva de la teoría de las creencias epistemológicas se tiene la siguiente relación en base a las teorías: mientras que los conocimientos disciplinares se enmarcan o fundamentan en una teoría, las actitudes y las decisiones cotidianas que realiza una persona se enmarcan y responden a las creencias epistemológicas.

De esta manera, si se tiene creencias epistemológicas que no están acordes con teorías que se requieren para el proceso de transformación curricular, las acciones docentes no estarán

²⁶ J. HERRERO LOZANO, *Creencias que dañan, creencias que sanan*, 23-24.

plenamente direccionadas por las orientaciones formalizadas institucionalmente.

Se considera que, desde la perspectiva de la teoría de las creencias epistemológicas, no es posible considerar a las mismas como positivas o negativas. Son necesarias y están presentes en todas las personas desde la niñez y no desaparecen con el transcurrir del tiempo ni con la educación o formación profesional. Más bien tienden a consolidarse.

Bibliografía

ANTÓN NUÑO María Ascensión, *Docencia universitaria: concepciones y evaluación de los aprendizajes: estudio de casos*, Tesis doctoral, Universidad de Burgos, Burgos 2012.

HERRERO LOZANO Julián, *Creencias que dañan, creencias que sanan*, Fundación Herrero Lozano, Madrid 2004.

LEAL SOTO Francisco, “Creencias epistemológicas generales, académicas y disciplinares en relación con el contexto” en *Universitas Psychologica* 9/2 (2009) 381-392 [en línea] en http://www.google.com.bo/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB0QFjAA&url=http%3A%2F%2Frevistas.javeriana.edu.co%2Findex.php%2FrevPsycho%2Farticle%2Fdownload%2F254%2F458&ei=vdmcU4O7FpHJsQT5goHgCQ&usg=AFQjCNEE_3gcdEMQLGO2MK8bsXIRMfAuVw&bvm=bv.68911936,d.cWc. (fecha de consulta 28.09.2009).

LEAL SOTO Francisco, “Efecto de la formación docente inicial en las creencias epistemológicas” en *Revista Iberoamericana de Educación* 36/7 (2005) [en línea], en <http://www.rieoei.org/deloslectores/803Leal.PDF> (fecha de consulta 30.08.2009).

MULLER Sara – REBMANN Karin – LIEBSCH Elisabeth, “Las creencias de los formadores acerca del conocimiento y el aprendizaje: un estudio piloto”, en *Revista Europea de Formación Profesional* 45 (2008) 99-119.

ORTEGA Y GASSET José, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid 1970.

POZO Juan Ignacio *et al.* “Las ideas de los alumnos sobre la ciencia como teorías implícitas” en *Infancia y Aprendizaje* 57 (1992) 3-22 [en línea], en <http://www.google.com.bo/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CBoQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdiario.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F48386.pdf&ei=nXWgU57cEdKRqAbPxIJA&usg=AFQjCNFFyfUASQmX1oPlt8KDVRFLIPN3TQ&bvm=bv.68911936,d.b2k> (fecha de consulta 31.12.2009).

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ Lourdes, *Análisis de las creencias epistemológicas en estudiantes universitarios*, Tesis de Maestría en Desarrollo Social, Universidad de Barranquilla, Baranquilla 1995.

VIGLIOTTI Ana – MACCHIAROLA Viviana, “Teorías implícitas, innovación educativa y formación profesional de docentes”, en *Alternativas* 29 (2002) 67-78.

¿Existe una filosofía cristiana?

Alfonso Vía Reque

Facultad de Teología “San Pablo”

Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana

alfonso.viareque.m@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se pretende mostrar el problema de la existencia o no de una filosofía que lleve el nombre de cristiana. Se desea más concretamente explicar que la filosofía cristiana no sólo existe y ésta es el tomismo, junto a otros que han contribuido a su edificación, sino que el magisterio de la Iglesia reconoce, recomienda y la hace suya. En este sentido, el presente trabajo tiene la intención de mostrar que el tomismo, paradójicamente a lo que se cree, es desconocido, como también es desconocida la postura y enseñanza de la Iglesia a través de los últimos siglos. Esta posición está plasmada en los dos Concilios Ecuménicos, Trento y Vaticano II, las encíclicas y cartas de los últimos diez papas sin excepción y que se concreta en los dos códigos de Derecho Canónico. Finalmente, el artículo invita a estudiar y profundizar la Filosofía Cristiana, compararla y comentarla en el siglo XXI, y en concreto hacer lo que Tomás de Aquino hizo en su tiempo.

Palabras Claves

Cristianismo – filosofía – Magisterio – tomismo – complementariedad

Abstract

This article aims to present the problem of the existence or not of a philosophy that can be called Christian. More concretely, it wishes to explain not only that Christian philosophy exists in the form of

Thomism, which has been honed by others who have contributed to its development, but that the Church's Magisterium recognizes and recommends it, making it its own. In this sense this article intends to show that paradoxically both Thomism and the Church's teaching about it in the last centuries is unknown. The Church's position is expressed in the Councils of Trent and Vatican II, in encyclical and letters of the last ten Popes without exception, and made concrete in both Codes of Canon Law. Finally, the article invites a profound study of Christian philosophy, comparing and commenting it in the twenty first century, following the footsteps of what Thomas of Aquinas did in his time.

Key Words

Christianity – philosophy – Magisterium – Thomism – complementarity

Introducción

Uno de los desafíos que enfrenté como Rector de la Regional Cochabamba de la Universidad Católica Boliviana (UCB) fue la necesidad del esclarecimiento de lo que debe entenderse por filosofía cristiana, que obviamente es la base para una transversalidad de la pastoral bien entendida. Por eso una preocupación permanente durante mi gestión rectoral ha sido la Pastoral Universitaria, la cual ha crecido y se ha desarrollado en sus tres estamentos: estudiantes, docentes y administrativos. Este desarrollo ha usado el concepto de “transversalidad de la pastoral universitaria”, término muy utilizado en otras áreas, pero a la vez muy confuso y que ha dado lugar a ser entendido de muchas maneras.

La concepción y sentido de la transversalidad de la pastoral universitaria para algunos ha consistido en la realización de actividades extracurriculares como charlas, conferencias y reflexiones sobre la fe en relación a alguna asignatura. Estas conferencias han sido acompañadas de actividades altruistas, como visitas caritativas a orfanatos, asilos y hogares de niños, llevando generalmente algún material de ayuda. Para otros la transversalidad de la pastoral se ha concebido como la realización de eventos extracurriculares que acompañan a las actividades del calendario de la oficina de pastoral de la universidad, cooperando en estas actividades litúrgicas y asumiendo algún rol o función en estas actividades. Algunos otros han entendido la transversalidad de la pastoral como el conjunto de actividades extracurriculares, a saber, encuentros y retiros donde se reflexiona sobre la vida, la fe, y se ayuda a desarrollar una mejor comprensión de la misma fe.

Estas tres actividades descritas son muy buenas, pero algunos pensamos que no puede reducirse la transversalidad de la pastoral a estas concepciones y actividades descritas. Entonces surge la pregunta de cómo deberá hacerse una transversal seria, relevante, y evangelizadora de la pastoral.

De principio se debe aclarar que la transversalidad de la pastoral es una parte fundamental de la pastoral universitaria en general y esta obviamente deberá estar presente en todas las actividades académicas, administrativas e institucionales, inspiradas por la misma fe e iluminadas por la llamada filosofía cristiana.

La transversalidad de la pastoral tiene el reto de ligar la materia o asignatura de formación cristiana y su contenido

con los principios, ideales y valores del evangelio, muy bien explicitados en la llamada filosofía cristiana y de un modo particular en la doctrina social de la Iglesia.

Este vínculo entre la asignatura y los fundamentos de la filosofía cristiana no es una tarea fácil de realizar, porque supone no solo una conversión auténtica del docente al cristianismo, sino implica una formación que la mayor parte de nuestros docentes no tiene.

1. Propuesta de un Diplomado en Filosofía Cristiana

Se propuso organizar un “Diplomado en Filosofía cristiana”, para enseñar, capacitar, formar a nuestros docentes en los principios, en los valores, en los ideales de la filosofía cristiana. Se pensó también que este diplomado podría ser a la larga un requisito para ejercer la cátedra en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba.

Para discutir y diseñar el diplomado se realizó un taller nacional con personalidades locales y nacionales. En este taller nos dimos cuenta que no hablamos el mismo lenguaje, no teníamos la misma valoración de los principios de nuestra doctrina y por lo tanto no compartíamos la misma filosofía; por ende, pretender un diplomado en filosofía cristiana sin estar de acuerdo sobre el sentido de lo que significa el término sería muy difícil y/o imposible.

Entonces la pregunta obvia es saber si existe una filosofía que pueda recibir la denominación de cristiana, y esta es la importancia y el sentido del presente artículo.

2. Diversas posturas sobre el sentido de la Filosofía Cristiana

No podemos ignorar que a lo largo de la historia ha habido diferentes posiciones sobre este importante tema. A manera de ilustración debemos señalar las siguientes posturas.

2.1. Rechazo de la filosofía en nombre de la fe

No se puede ser filósofo y creyente a la vez, parece haber una contradicción. No puede existir una filosofía basada en la fe. ¡Si alguien ha encontrado a Dios y por lo tanto cree haber encontrado la verdad, no tiene sentido buscarla, ya se la tiene!

Esta posición argumenta su rechazo a la filosofía basada en las Sagradas Escrituras: “Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas según los elementos del mundo y no de Cristo” (Col 2,8). “Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles. [...] La necedad divina es más sabia que las personas, y la debilidad divina, más fuerte que las personas” (1 Cor 1,23-25).

2.2. Rechazo de la fe en nombre de la filosofía

¿Es absurdo aceptar una divinidad que se encarna en una humanidad corruptible que sufre y que muere? Esta postura traduce una antropología inaceptable a la razón filosófica; es en definitiva algo indigno de Dios.

2.3. Armonía, complementación de la fe con la filosofía

Esta postura ha sido adoptada por la Iglesia desde Santo Tomás hasta nuestros días. Esta posición dice que la Iglesia hace

suya esta concepción de armonía y complementación entre la fe y la razón, entre la creencia y la filosofía. Sin embargo, en esta postura de armonía y complementación hay quienes sustentan algunas posiciones, a saber:

1. Hay quienes insisten todavía en que es imposible establecer una filosofía basada en la fe.
2. Hay otros que proclaman que no existe una filosofía cristiana sino varias interpretaciones, y es al conjunto de ellas que llamamos filosofía cristiana.
3. Existe una filosofía cristiana y que la Iglesia oficialmente la ha asumido, la ha respaldado, la ha recomendado permanentemente.

Es necesario, por lo tanto, un esclarecimiento de estas posiciones, especialmente de la última, y por lo tanto es indispensable saber qué dice la Iglesia, cuáles son los pronunciamientos que ha tenido sobre la temática en cuestión.

3. ¿Qué dice la Iglesia y cuál es su posición?

No pretendemos hacer historia, pero si deseamos señalar que el término de filosofía cristiana y la noción de este concepto se ha ido formando desde el principio del cristianismo hasta San Agustín, y posteriormente su desarrollo ha sido mucho más pujante hasta el Concilio de Trento. Entonces, veremos la posición de la Iglesia desde el Concilio ecuménico de Trento hasta nuestros días.

3.1. Concilio Ecuménico de Trento

El Concilio hace suyo el “relanzamiento de la escolástica centrada en el Tomismo”. De este modo el Concilio declara que la máxima autoridad después de las Sagradas Escrituras son las obras de santo Tomás y particularmente la Suma Teológica. Es en el Concilio que se decide conferir “el más alto honor que se ha hecho a Santo Tomás, honor único y personal, no compartido con ningún otro padre ni doctor de la Iglesia, es el haber colocado los padres del Concilio de Trento, abierta y sobre el altar, la suma teológica de nuestro santo junto a las sagradas escrituras”¹.

Sin embargo, de esta disposición adoptada por la Iglesia en el Concilio de Trento siguen algunos desacuerdos, controversias en los siglos venideros.

En el siglo XIX, se producen dos etapas importantes que son necesarias de ser recordadas. Primero, la etapa preleonina en las que se fundan instituciones académicas importantes para el estudio y profundización del pensamiento tomista, como el Instituto Superior de Filosofía en Lovaina, el Ateneo Angelicum en Roma, la Universidad Gregoriana en Roma, la Universidad de Friburgo en Suiza y el Instituto Católico de París en Francia, y otras.

La segunda etapa se llama leonina en homenaje al Papa León XIII, quien otorgó el impulso más grande hacia el relanzamiento de la escolástica. Lo hace a través de su encíclica *Aeterni Patris*: “Es necesario volver a la filosofía de Santo Tomás, seguirla fielmente, restaurarla con todo su honor”

¹ S. RAMÍREZ, *Introducción a Santo Tomás*, Madrid 1975, 207.

(AP 3)². Es a partir de esta encíclica que el pensamiento de Santo Tomás “recibe el nombre de filosofía cristiana, por ser la sola filosofía en plena armonía con los dogmas de la fe y base de la explicación teológica de los mismos”³.

3.2. Reconocimiento de todos los Papas sin excepción

Durante el siglo XX todos los Papas han abrazado, reconocido, y recomendado seguir los principios, el sistema, el método y la doctrina de Santo Tomás.

3.2.1. Papa Pio X (1903-1914)

El Papa Pio X escribe la encíclica *Pascendi*, donde señala claramente que “en lo referente a los estudios, deseamos y decididamente ordenamos que se coloque la filosofía escolástica como fundamento de los estudios sagrados. [...] Ante todo, lo que importa es que por filosofía escolástica se entienda de manera principal la de Santo Tomás de Aquino” (P 46)⁴.

En el año 1914 el Papa Pio X presenta a la Iglesia y al mundo las famosas “24 tesis de Santo Tomás”, como una síntesis del pensamiento del Aquinate, y a pedido expreso del padre Guido Mattiusi, S. J., quien vio la necesidad de hacerlas conocer.

² LEÓN XIII, “Carta encíclica *Aeternis Patris*” (04.08.1879), en https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (fecha de consulta 03.03.2021).

³ T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, BAC, Madrid, 1985, 358.

⁴ PIO X, “Carta encíclica *Pascendi*” (08.09.1907), citado en REALE Giovanni-Antiseri Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1991, 676.

3.2.2. Papa Benedicto XV (1914- 1922)

Este papa plasmó el primer Código de Derecho Canónico e hizo famoso el canon 1366, que a la letra dice: “Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología, e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del angélico doctor y siguiéndolos con toda fidelidad” (CIC [1917] # 1366)⁵.

3.2.3. Papa Pio XI (1922-1939)

Este papa ha producido varios documentos, y uno de ellos es la encíclica *Studiorum duces* de 1923, en la cual se dice: “Santo Tomás es algo único en la Iglesia, su bulario es el más rico de todos. [...] no hay padre ni doctor de la Iglesia cuya doctrina haya sido tan aprobada y recomendada como la suya por los romanos pontífices, sin excepción alguna y con la unanimidad más absoluta, cual si todos hablaran con la misma boca que es la de Pedro”⁶.

En la Constitución Apostólica de 1931, *Deus Scientiarum Dominus*, ordena que “en las facultades de teología, una vez expuestas y demostradas las verdades de la fe por la sagrada escritura y tradición, se busquen e ilustren su naturaleza y razón íntima según los principios y doctrina de santo Tomás”⁷.

⁵ CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1917 Y LEGISLACIÓN COMPLEMENTARIA, Madrid 1976.

⁶ Pío XI, “Carta encíclica *Studiorum duces*” (29.06.1923), citado en S. RAMÍREZ, *Introducción a Santo Tomás*, 265.

⁷ Pío XI, “Constitución apostólica *Deus scientiarum dominus*” (24.05.1931), en https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus.html (fecha de consulta 03.03.2021).

3.2.4. Papa Pio XII (1939-1958)

En su encíclica *Humani Generis* de 1950 dice, citando del Canon no. 1366 del Código de Derecho Canónico del año 1917: “la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas *según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico*” (HG 25)⁸.

Curiosamente este papa se dirige a dos congregaciones que han tenido discusiones, controversias a lo largo de la historia, los jesuitas y los dominicos. El papa se dirige el 17 de septiembre 1946 a los Padres electores de la Compañía de Jesús reunidos en su XXIX Congregación General, y recomienda “a todos los miembros de dicha orden la máxima diligencia en observar sus leyes, que les mandan seguir la doctrina de Santo Tomás, como la más sólida, la más segura, la más aprobada y la más conforme a sus constituciones”⁹.

Pocos días después, el 22 de septiembre de ese mismo año, en otra alocución dirigido al capítulo general de los dominicos, recuerda el inmenso beneficio que su orden hizo a la Iglesia dándole a Santo Tomás, maestro universal de las disciplinas filosóficas y teológicas cuya autoridad doctrinal “ora para formar a los principiantes, ora para orientar y estimular a los maestros en la investigación de los problemas más abstractos y difíciles”¹⁰.

⁸ Pio XII, “Carta Encíclica *Humani generis*” (12.08.1950), en http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (fecha de consulta 03.03.2021).

⁹ Pio XII, “Alocución *Ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores*” (17.09.1940), AAS 38 (1946) 384.

¹⁰ Cf. Pio XII, “Alocución *Ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Praedicatorum*” (22.09.1940), AAS 38 (1946) 387.

3.2.5. Papa Juan XXIII (1958-1963)

En el V Congreso Internacional Tomista de 1960, el Papa Juan XXIII empieza su alocución indicando que “la Iglesia tomó como suya la doctrina de Santo Tomás a quien llamo doctor común o universal, por ser entre todas las más conforme con las verdades reveladas, con los documentos de los santos Padres y con los principios de la recta razón”¹¹.

En 1963 el Papa Juan XXIII, remitiéndose a lo dicho en 1960, añade algo importante: “en definitiva, tenemos la persuasión de que si los estudios de las doctrinas de Santo Tomás se realizan con más empeño y diligencia, resultará que las directrices de los Padres del Concilio Ecuménico Vaticano II se llevarán a efecto mucho más fácilmente”¹².

3.2.6. Papa Pablo VI (1963-1978)

En plena época conciliar, el 12 de marzo de 1964 el Papa Pablo VI tuvo una alocución en la Universidad Gregoriana indicando: “la doctrina de Santo Tomás es un instrumento eficacísimo no solo para salvaguardar los fundamentos de la fe, sino también para lograr útil y seguramente los frutos de un sano progreso”¹³.

¹¹ JUAN XXIII, “Discurso al V Congreso tomístico internacional” (16.09.1960), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19600916_congresso-tomistico.html (fecha de consulta 03.03.2021).

¹² JUAN XXIII, “Carta apostólica motu proprio *Dominicianus ordo*” (07.03.1963), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu-proprio_19630307_dominicianus-or-do.html (fecha de consulta 03.03.2021).

Letras apostólicas motu proprio dadas, dominicanos ordo 7 de marzo de 1960 concordante con analecta sop 71 (1963) 138.

¹³ PABLO VI, “Discurso a la Universidad Gregoriana” (12.03.1964), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640312_gregoriana.html (fecha de consulta 03.03.2021).

El Papa Pablo VI ha mostrado un alto estima por el pensamiento de Santo Tomás, y esta alta estima se manifiesta en varios documentos, especialmente en la carta titulada *Lumen ecclesiae* del 24 de octubre de 1974, dirigida al maestro general de la Orden de Predicadores. En el punto 13 de dicha carta leemos:

al realizar la obra cumbre del pensamiento medieval Santo Tomás no se encontraba solo. Antes y después de él, otros muchos doctores ilustres trabajaron en la misma dirección: entre ellos hay que recordar a San Buenaventura, de cuya muerte se celebra también el VII centenario, falleció el mismo año que Santo Tomás; a San Alberto Magno, Alejandro de Hales y Duns Scoto. Pero sin duda Santo Tomás, por disposición de la divina providencia, puso el remate a toda la teología y filosofía escolástica como suele llamarse, y fijó en la Iglesia el quicio central en torno al cual, entonces y después, ha podido girar y avanzar con paso seguro el pensamiento cristiano¹⁴.

3.3. Vaticano II y los últimos Papas

El Concilio Ecuménico Vaticano II es el evento eclesial más importantes del siglo XX. En el se cita 25 veces a Santo Tomás; se recomienda su uso y se muestra la vigencia de la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino en tres lugares. El Decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*, sobre la revisión de los estudios eclesiásticos, dice: “enseñese las disciplinas filosóficas de forma que los alumnos lleguen, por encima de todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del

¹⁴ PABLO VI, “Carta *Lumen ecclesiae*” (24.10.1974), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html (fecha de consulta 03.03.2021).

mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez” (OT 15)¹⁵. “Las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe, bajo la dirección del Magisterio de la Iglesia. [...] para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás” (OT 16).

En la declaración sobre la educación cristiana de la juventud, *Gravissimum educationis*: “La Iglesia atiende igualmente con desvelo las escuelas de grado superior, sobre todo las Universidades. [...] y teniendo en cuenta con esmero las investigaciones más recientes del progreso contemporáneo, se perciba con profundidad mayor como la fe y la razón tienden a la misma verdad, siguiendo las huellas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino” (GE 10)¹⁶.

3.3.1. San Juan Pablo II (1978-2005)

Este Papa de exquisita formación teológica y filosófica, ha abundado e insistido en estudiar, conocer y aplicar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Habría muchas citas que hacer del San Juan Pablo II, pero por razones de espacio deseamos limitarnos a las siguientes.

En su hermoso libro titulado *Cruzando el umbral de la esperanza* nos dice: “pienso que es injusto considerar que la postura de Santo Tomás se agote en el solo ámbito racional. [...] Tomás es el esclarecedor de toda la riqueza y complejidad de todo

¹⁵ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución *Optatam totius*” (28.10.1965), Madrid 1966, 386-402.

¹⁶ CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, “Constitución *Gravissimum educationis*” (28.10.1965), Madrid 1966, 597-610.

ser creado, especialmente del ser humano. No es justo que su pensamiento se haya arrinconado en este periodo postconciliar; él, realmente, no ha dejado de ser el maestro del universalismo teológico y filosófico”¹⁷.

Pero donde muestra su gran aprecio a Santo Tomás es la carta encíclica *Fides et ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón¹⁸. En el capítulo cuarto de esta encíclica, en un subtítulo por demás sugerente, dice: “Novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás”, y luego se expone: “le corresponde un puesto singular en el largo camino de la búsqueda de la verdad, no solo por el contenido de su doctrina sino también por la relación dialógica que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo” (FR 43).

En la relación puntual entre la fe y la razón señala que: “la naturaleza, objeto propio de la filosofía puede contribuir a la comprensión de la revelación divina; la fe por tanto no teme a la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y profundiza la razón” (FR 43).

Y continúa señalando que “precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás de Aquino como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología” (FR 43).

“El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente

¹⁷ JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 52.

¹⁸ JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Fides et Ratio*” (14.09.1998), Lima 1998.

alcanzo «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado». Con razón pues, se le puede llamar «Apóstol de la verdad». Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer» (FR 44).

3.3.2. El papa Benedicto XVI (2005-2013)

El papa Benedicto XVI, siguiendo la línea de su predecesor, recordó aquellas palabras de Juan Pablo II: “la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás de Aquino como maestro y modelo correcto de hacer teología” (FR 43), en la audiencia general del 2 de junio del 2010. Por otra parte, el papa Benedicto XVI añadía: “No sorprende que después de San Agustín, entre los escritores eclesiásticos mencionados en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, se cite a Santo Tomás de Aquino más que ningún otro, hasta 71 veces”¹⁹.

Existe un estudio realizado en el Instituto Jacques Maritain do Brasil, de Ivanaldo Santos que manifiesta que:

[...] se utiliza como fuente de documentos de análisis las declaraciones de los tres pontífices que trabajaron en el Concilio como expertos, expertos en teología. Ellos son: Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, Por último, se dice que es de parte de los pontífices que había un considerable esfuerzo de, por un lado, mostrar que hay una relación directa entre el Concilio Vaticano Segundo y el pensamiento de Santo Tomás y, por otra, el Concilio solo podría aplicarse en su plenitud si las obras de Doctor

¹⁹ BENEDICTO XVI “Audiencia General” (02.06.2010), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html (fecha de consulta 03.03.2021).

Angélico son enseñadas y promovidas en los diferentes ambientes cristianos²⁰.

3.3.3. Papa Francisco (2013-hoy)

El papa actual, siguiendo la línea de sus predecesores, se inspira y utiliza el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Así lo muestra la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. “Francisco se inspira 18 veces en Santo Tomás en la *Evangelii gaudium*; Santo Tomás es el autor más citado dejando de lado el magisterio de Juan Pablo II, Pablo VI, Benedito XVI y al Vaticano II. Da la impresión de ser para la ocasión, el teólogo de cabecera del Papa”²¹.

4. Los dos códigos de Derecho Canónico

4.1. Código de Derecho Canónico de 1917

El Papa Benedicto XV fue el autor del Código de Derecho canónico en 1917, y referente a nuestro tema dice: “Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios de la Angélico Doctor y siguiéndolos con toda fidelidad” (CIC #1366)²².

²⁰ I. SANTOS, “Tomás de Aquino en la aplicación del Concilio Vaticano II: entre Pablo VI y Benedicto XVI” (04.12.2017), Resumen, en <http://maritain.org.br/tomas-de-aquino-en-la-aplicacion-del-concilio-vaticano-ii-entre-pablo-vi-y-benedicto-xvi/> (fecha de consulta 03.03.2021).

²¹ V. BOTELLA, “Tomás de Aquino y la *Evangelii gaudium*”, en <https://ser.dominicos.org/blog/frailes-de-hoy-en-dia/tomas-de-aquino-y-la-evangelii-gaudium/> (fecha de consulta 03.03.2021).

²² CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1917 Y LEGISLACIÓN COMPLEMENTARIA, Madrid 1976.

4.2. Código de Derecho Canónico de 1983

Y ratificando una vez más la posición adoptada por la Iglesia, el Papa Juan Pablo II, en el Código de Derecho Canónico de 1983 dice: “La formación filosófica debe de fundamentarse en el patrimonio de la filosofía Perenne” (CIC #251). “La formación teológica a la luz de la fe y bajo la guía del Magisterio debe hacerse teniendo principalmente como maestro a Santo Tomás de Aquino” (CIC #252)²³.

Conclusiones

La razón de escribir este artículo, gracias a la invitación de nuestras autoridades de la Facultad de Teología, es mi convencimiento personal de que el pensamiento de Santo Tomás es desconocido por la mayoría del mundo católico. La aceptación y reconocimiento al pensamiento de Santo Tomás por parte de la Iglesia en todas sus declaraciones de los últimos siglos, desde el Concilio Ecuménico de Trento hasta nuestros días, también son desconocidas.

Los argumentos en pro y en contra sobre la existencia de una filosofía cristiana es un problema filosófico latente que necesita ser abordado y avanzar en su respuesta, a pesar de la posición histórica y oficial de la Iglesia sobre el reconocimiento de una filosofía cristiana, centrada en el tomismo.

Curiosamente la única filosofía que ha recibido varios nombres es la filosofía de Santo Tomás. El nombre de “filosofía cristiana” ha sido dado por el Papa León XIII. Como dice Úrdanos, “esta sistematización tomista del pensamiento

²³ CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1983, BAC, 2da edición, Madrid 2015.

filosófico católico, que Pablo VI ya llamaba «filosofía escolástico tomista», recibe comúnmente desde León XIII el nombre de Filosofía Cristiana, por ser la sola filosofía en plena armonía con los dogmas de la fe [...]»²⁴.

Otro nombre que se le ha dado es Filosofía Perenne, así llamada por varios papas. Urdánóz remarca que “esta vitalidad es propia de la filosofía perenne que conserva su validez y actualidad para todos los tiempos, desde sus orígenes en la mejor filosofía griega y en armonía y conexión perpetuas con la revelación y la vida perenne de la Iglesia”²⁵.

El Concilio Vaticano II y el Código de Derecho Romano de 1917 han llamado igualmente de esta manera la filosofía tomista. Recibe también el nombre de Filosofía Escolástica o Neo Escolástica, como se refieren varios Papas, especialmente Pio XII, y personajes como Ferdinand Van Steenbergem. Otro nombre obvio es de Filosofía Tomista, como es llamada por Juan Pablo II y grandes filósofos de la orden de predicadores. Se denomina también esta filosofía como la Filosofía del Ser, como la llaman tanto Pablo VI y Juan Pablo II. Y también esta filosofía recibe el nombre de Realismo Crítico, como mencionan Jack Maritain, Ángel Gonzales Álvarez, Joseph Bochénski y otros.

Santo Tomás de Aquino es una figura única en la historia cuyas reacciones ante su pensamiento se han manifestado de muchas maneras. Citaremos algunas.

El gran desconocido. Así afirma Hermann Pesch en su libro *Tomás de Aquino*. Cuando éste aborda la actualidad de

²⁴ T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, Madrid, 1985, 358; cf. apartado 3.1.

²⁵ *Ibid.*, Vol. VIII, 360.

Santo Tomás le llama, y con toda razón, “la actualidad del desconocido”²⁶.

El más controvertido. Santo Tomás de Aquino es sin duda la figura más discutida y controvertida en la historia, y a decir de Hermann Pesch, el pensamiento tomista ha provocado que “Tomás sea, sobre todo como filósofo, querido y admirado u odiado y despreciado”²⁷.

El más olvidado. El gran filósofo Etienne Gilson dice en su libro *El ser y los filósofos* que “desgraciadamente la intuición más profunda de la metafísica Tomista, fue olvidada desde el momento mismo de la muerte del Aquinate”²⁸.

El más aborrecido. No solo por los adversarios de su tiempo, como también dentro de la orden, en otras congregaciones y en la misma Iglesia, sino también fuera de la Iglesia, como en la figura de Martin Lutero que decía: “entre todos los sofistas Tomás de Aquino es el charlatán más destacado”²⁹.

El más ignorado. Raul Echaury, en su libro titulado *El ser de la filosofía de Heidegger*, termina afirmando en la conclusión lo siguiente: “el pensador friburgués ha logrado advertir el ser, clara y distintamente, como el núcleo capital de la realidad, ignorando al único pensador de la historia de la filosofía, que también llegó a discernir el ser mismo del ente como el dato supremo de todo lo que es”³⁰.

²⁶ O.H. PESCH, *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992, 61.

²⁷ *Ibid.*, 32.

²⁸ E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 11.

²⁹ O.H. PESCH, *Tomás de Aquino*, 27.

³⁰ R. ECHAURY, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario 1964, 164.

El más vigente. Joseph Bochénski, en su libro titulado *Filosofía actual*, señala que la Escuela Tomista “representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad, [...] cuenta con muchos partidarios entre gente no católica (el pensador norteamericano M. Adler); de hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio”³¹.

El gran historiador Frederic Copleston, en su tratado *Historia de la filosofía*, señala que “el autor de este libro se adhiere a la opinión tomista de que hay una filosofía perenne y de que esta es el tomismo considerado en un sentido amplio. [...] además si hay una filosofía perenne, algunos de sus principios no pueden menos que haber influido hasta en la filosofía de la época moderna”³².

Armando Segura Anaya, en su libro *Historia universal del pensamiento filosófico*, indica que “el pensamiento de Santo Tomás, a finales del siglo XX, sea internacionalizado. Puede decirse que el pensamiento de Santo Tomás está presente en todo el mundo”³³.

El más reconocido, aprobado y recomendado por la Iglesia: justamente en este nuestro artículo intentamos mostrar este reconocimiento, esta aprobación y tantas recomendaciones que la Iglesia ha declarado a lo largo de la historia. Nosotros nos hemos limitado a mostrar este respaldo de la Iglesia en dos Concilios ecuménicos, Trento y Vaticano II, en las encíclicas y

³¹ J. BOCHÉNSKI, *La filosofía actual*, México – Buenos Aires 1955, 255-256.

³² F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Tomo I, Ariel, Barcelona – Mexico, 1980, 16 y 20.

³³ A. SEGURA NAYA (dir.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Viscaya 2007, 663.

cartas papales de los diez últimos papas sin excepción alguna, desde León XIII hasta el papa Francisco, y hemos añadido las prescripciones de los Códigos de Derecho Canónico.

Santo Tomás de Aquino no es el único autor de la filosofía cristiana. Él mismo se basa en otros, especialmente San Agustín, los Padres de la Iglesia, la escuela franciscana y otros. Este pensamiento tan rico, tan profundo y abierto hacia el ser, es lo que la Iglesia quiere resaltar en Santo Tomás de Aquino.

Es importante que digamos qué entendemos por filosofía cristiana, y aunque ya parece obvio, es importante citar al gran maestro Jacques Maritain, que en su libro titulado *Introducción a la filosofía* señala “que la filosofía de Aristóteles, adoptada y profundizada por Santo Tomás y su escuela, puede ser llamada con propiedad la Filosofía Cristiana”³⁴.

Cuando hablamos del pensamiento de Tomás de Aquino y por lo tanto de Filosofía Cristiana, no queremos cometer el error en el cual tantos han incurrido a lo largo de la historia, es decir enseñar lo mismo y lo mismo y de repetir sin mucho sentido a Santo Tomás, sino de hacerlo dialogar con el pensamiento contemporáneo, de complementarlo y en definitiva de hacer lo que hizo Tomás de Aquino.

Bibliografía

BENEDICTO XVI “Audiencia General” (02.06.2010), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html (fecha de consulta 03.03.2021).

BIBLIA DE JERUSALEN, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.

³⁴ MARITAIN Jacques, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires 1964, 9.

BOCHÉNSKI Joseph, *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica, México – Buenos Aires 1955.

BOTELLA Vicente, “Tomás de Aquino y la *Evangelii gaudium*”, en <https://ser.dominicos.org/blog/frailes-de-hoy-en-dia/tomas-de-aquino-y-la-evangelii-gaudium/> (fecha de consulta 03.03.2021).

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1917 Y LEGISLACIÓN COMPLEMENTARIA, Editorial católica, Madrid 1976.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO 1983, BAC, 2da edición, Madrid 2015.

CONCILIO VATICANO II, BAC, Madrid 1965.

COPLESTON Frederick, *Historia de la filosofía*, Tomo I, Ariel, Barcelona – México, 1980.

GILSON Etienne, *El ser y los filósofos*, Universidad de Navarra, Pamplona 1985.

JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Fides et Ratio*” (14.09.1998), Salesiana, Lima 1998.

JUAN XXIII, “Discurso al V Congreso tomístico internacional” (16.09.1960), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1960/documents/hf_j-xxiii_spe_19600916_congresso-tomistico.html (fecha de consulta 03.03.2021).

JUAN XXIII, “Carta apostólica motu proprio *Dominicianus ordo*” (07.03.1963), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu-proprio_19630307_dominicianus-ordo.html (fecha de consulta 03.03.2021).

LEÓN XIII, “Carta encíclica *Aeternis Patris*” (04.08.1879), en https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (fecha de consulta 03.03.2021).

MARITAIN Jacques, *Introducción a la filosofía*, Club de lectores, Buenos Aires 1964.

PABLO VI, “Discurso a la Universidad Gregoriana” (12.03.1964), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640312_gregoriana.html (fecha de consulta 03.03.2021).

PABLO VI, “Carta *Lumen ecclesiae*” (24.10.1974), en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html (fecha de consulta 03.03.2021).

PESCH Otto Hermann, *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992.

PIÓ XI, “Constitución apostólica *Deus scientiarum dominus*” (24.05.1931), en https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost-constitutions/documents/hf_p-xi_apc_19310524_deus-scientiarum-dominus.html (fecha de consulta 03.03.2021).

PIÓ XII, “Alocución *Ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores*” (17.09.1940), AAS 38 (1946) 381-385.

PIÓ XII, “Alocución *Ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Praedicatorum*” (22.09.1940), AAS 38 (1946) 385-389.

RAMÍREZ Santiago, *Introducción a Santo Tomás*, BAC, Madrid 1975.

REALE Giovanni-Antiseri Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 1991.

SANTOS Ivanaldo, “Tomás de Aquino en la aplicación del Concilio Vaticano II: entre Pablo VI y Benedicto XVI” (04.12.2017), en <http://maritain.org.br/tomas-de-aquino-en-la-aplicacion-del-concilio-vaticano-ii-entre-pablo-vi-y-benedicto-xvi/> (fecha de consulta 03.03.2021).

SEGURA NAYA Armando (dir.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Liber Distribuciones Educativas, Viscaya 2007.

URDÁNOZ Teófilo, *Historia de la filosofía*, Vol. VIII, BAC, Madrid, 1985.



yachay